



CONGRESSO
ALADAA

Cultura, Poder e
Tecnologia:
África e Ásia face
à Globalização

VOLUME 1

Coordenação
Beluce Bellucci
Edição
Edson Borges



EDUCAM

© Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Publicado pela Educam – Editora da Universidade Candido Mendes.
Rio de Janeiro, Brasil, 2001.

Coordenação
Beluce Bellucci

Edição
Edson Borges

Capa
Luíz Carlos Gá

Editoração Eletrônica
copias.com

Apoio:



CLACSO

Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais



Universidade Federal Fluminense

FAPERJ

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro



UCAM - Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Catálogo: Biblioteca do Centro de Estudos Afro-Asiáticos

061.3:327
C 749

ALADAA. Congresso Internacional (10.:2000: Rio de Janeiro, RJ).
Anais do X Congresso Internacional da ALADAA. Rio de Janeiro: Educam, 2001.
1. África 2. Ásia 3. América Latina 4. Cultura 5. Globalização
847 p.
I. Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
ISBN: 85-7261-018-9

Universidade Candido Mendes – UCAM

Reitor	Candido Mendes
Vice- Reitor	Antonio Luiz Mendes de Almeida
Pró-Reitores	Edson Nunes Jair Abrunhosa Fialho Paulo Elpídio de Menezes Neto Maria Isabel Mendes de Almeida Wanderley Guilherme dos Santos

Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Diretor	Candido Mendes
Vice-Diretor Executivo	Beluce Bellucci

Estudos Africanos e Asiáticos

Coordenadores de Estudo	José Maria Nunes Pereira Severino Bezerra Cabral Filho
Pesquisadores	Edson Borges Marcelo Bittencourt José Gonçalves Zhou Shixiu
Coord. Administrativo	Dorival Castro
Biblioteca	Ana Senna Matilde dos Santos
Equipe Administrativa	Flávia Santos Francisco Pereira Jonas Santos Sonia Maria Vieira da Silva Priscila Chazin Rui César Otoni
Estagiária	Daniela Alcântara

A L A D A A - Associação Latino-Americana de Estudos Africanos e Asiáticos

Presidente	Candido Mendes
Secretária Geral	Michiko Tanaka
Conselho Executivo	Celma Agüero (México/Argentina) Yolole Gonzalez (México) Gustavo Vargas (México/Colômbia) Manuel Ruiz (México)
Coordenadores Nacionais	Armando Entralgo (Cuba) Beluce Bellucci (Brasil) Bernardo Gandulla (Argentina) Gonzalo Ulloa (Chile) Hernán Lucena (Venezuela) Maria Cristina Barón (México) Madeleine Alingüé (Colômbia) Roberto Marin (Costa Rica)

**X Congresso Internacional
Cultura, Poder e Tecnologia: África e Ásia face à Globalização**

Coordenador Geral	Beluce Bellucci
Comitê Acadêmico	Celma Aguero José Flávio Sombra Saraiva José Maria Nunes Pereira Laura Padilha Michiko Tanaka Theotônio dos Santos
Comitê de Organização	Denise Barbosa de Souza Edson Borges Jacques d'Adesky Juarez Cícero Coqueiro Marcelo Bittencourt Rita Chaves Sérgio Abreu Yedo Ferreira
Apoio Administrativo	Dorival Castro Flávia Santos

SUMÁRIO

Associação Latino-Americana de Estudos Africanos e Asiáticos X Congresso Internacional da ALADAA	18
A difícil globalização Beluce Bellucci	21
Os desafios da globalização na rota dos marginais Carlos Lopes	27
Globalização e novos bárbaros Candido Mendes	35
International labor migration and the status of migrants in receiving countries: the case of Japan Hiroshi Komai	42
I – Geografia, História, Gênero e Imigração	
Brasil en la cartografía prelusitana Gustavo Vargas Martinez	48
Experiências negras e Brasil escravista: questões e debates Flávio dos Santos Gomes	56
Resistência escrava no Brasil: raízes e roteiros de algumas discussões recentes Marcus J. M. de Carvalho	73
A memória do feitiço: um ensaio de etnohistória Robson L. M. Martins	82
Legitimidade e alforria de crianças escravas na província de Minas Gerais Rômulo Andrade	95

O gaúcho negro: o cativo e a fazenda pastoril Mário Maestri	103
Trinidad and Tobago as the hinge of a primary and secondary diaspora between África. The Caribbean and South America. Especially Venezuela circa 1797 to 1914 Fitzroy André Baptiste	133
Bissau (1765-1846): de factoría a enclave portugués Carlos Franco Liberato	148
Agudás – os “brasileiros” do Benin Milton Guran	159
Mário de Andrade e o luso-tropicalismo José Maria Nunes Pereira	172
Mesianismo, cofradías y resistencia en el Africa Bantu y America Colonial Nicolás Ngou-Mve	188
Las sociedades afroargentinas de ayuda mutua en los siglos XVIII y XIX Marta Beatriz Goldberg	210
La complicidad de los funcionarios reales en el contrabando de esclavos en el puerto de Buenos Aires, durante el siglo XVII Liliana Marisa Crespi	221
Justicia colonial y esclavos en el Buenos Aires Virreinal Alejandro Fernández Plastino	237
La “cara oculta” de la historia del Fuerte del Carmen: la comunidad negra Graciela Iuorno, Elida Pica y Alcira Trincheri	251
Conexões e identidades de gênero no caso Brasil e Angola, Séculos XVIII-XIX Selma Pantoja	267
Mujeres esclavas en América a fines del siglo XVIII: una aproximación historiográfica Silvia C. Mallo	280

La demografía esclava en el área urbano regional de Santafé de Bogotá, 1700-1750 Rafael Díaz Díaz	289
Alcances y límites del proceso de integración de los caboverdeanos en Argentina Marta M. Maffia	312
Análisis comparativo de estudios de caso: inmigrantes chinos en Sao Paulo, Brasil y Lima, Perú Maria A. Benevides	320
Japoneses en Argentina y <i>nikkei</i> argentinos en Japón: el rol de la identidad nacional y étnica en un proceso de integración de los <i>nikkei</i> argentinos en Okinawa Cecilia Onaha	340
Condições dos trabalhadores latino-americanos no Japão Eunice Akemi Ishikawa	356
II – Globalização e o Atlântico Sul: Oceano de Turbulências	
Diálogos a través del Atlántico Sur: saberes hegemónicos y saberes alternativos Edgardo Lander	363
Un encuentro intelectual: los argentinos conocen y estudian al Africa y a los afro-argentinos María Elena Vela	373
A inserção internacional da África sob o signo da globalização e do fim da bipolaridade – teses e idéias Wolfgang Döpcke	385
A engenharia da subordinação – os Estados Unidos e o subdesenvolvimento africano nas décadas de 80 e 90 Muniz Gonçalves Ferreira	398
Inmigración africana en la segunda mitad del siglo xx: características, causas y incidencias sobre el desarrollo del continente Albert Kasanda Lumembu	405

La presencia contemporánea de Africa en México Massimango Cangabo Kagabo	417
As relações do Brasil com a África lusófona nos anos 70 Eduardo Munhoz Svartman	430
Imagens da África: a independência de Angola aos olhos da revista VEJA Juvenal de Carvalho	442
III – As Relações Brasil, Mercosul e África	
A evolução das relações entre o Brasil e a África do Sul (1918-2000) Pio Penna Filho	447
O Brasil e a África no Atlântico Sul: uma visão de paz e cooperação na história da construção da cooperação africana-brasileira no Atlântico Sul José Flávio Sombra Saraiva e Irene Vida Gala	458
Relações Brasil-África: os avatares da cooperação sul-atlântica Eli Alves Penha	474
<i>African Renaissance</i> e a política externa sul-africana nos anos 1990 Pio Penna Filho	485
A África do Sul e a integração regional na África Austral Juliana Soares Santos	493
Algumas considerações sobre o concerto internacional na ótica do Mercosul e SADC José Ailton Rodrigues dos Santos	512
Relações econômicas no Atlântico Sul (caso SADC-Mercosul) José Gonçalves	517
Interacciones de la sociedad civil a través del Atlántico: el caso de África del Sur y de Brasil David Fig	534
Argentina y Sudafrica en el Africa Austral Gladys Lechini	547

IV – Arte, Cultura e Identidade em Movimento

Las películas documentales de Mantetsu durante la ocupación japonesa de Manchuria (1931-1945). La ardua tarea de representar el paraíso en un marco de conflicto Marian Moya	580
Los medios de comunicación y la descolonización del Sahara Claudia Barona Castañeda	601
O lugar da cultura acústica moçambicana numa antropologia dos sentidos José de Sousa Miguel Lopes	610
O nacionalismo musical angolano Carlos Teles de Menezes Junior	632
Expresiones musicales de la cultura caboverdeana: una aproximación al conocimiento de la especie musical <i>morna</i> Susana Tuler, Cecília Cuerda e Marta Mafia	635
A função social das máscaras cokwe Ana Cristina da Cunha Lins	654
El verbo chingar: una palabra clave Rolando Antonio Pérez Fernández	668
Identidade e signos sincréticos nas narrativas e cânticos do reisado de Minas Gerais. Uma visão do livro <i>Afrografias da Memória</i> , de Leda Martins Ângela Cristina de Souza Rego	682
Vocabulário do carnaval e visão de mundo: a organização simbólica de uma realidade Alfeu Garcia Júnior	687
V – As Literaturas diante da História e da Globalização	
Contribuições da literatura para a escrita da história de além-mar Marilúcia Mendes Ramos	691
O Brasil na cena literária dos países africanos de língua portuguesa Rita Chaves	700

O pós-colonial nas literaturas africanas de língua portuguesa Inocência Mata	708
Literaturas africanas em compasso de resistência Maria Nazareth Soares Fonseca	716
Um diálogo de letras e telas Carmen Lúcia Tindó Ribeiro Secco	723
A reinvenção da tradição e o resgate de culturas de sobrevivência em <i>Terra Sonâmbula</i> , de Mia Couto Arnaldo Rosa Vianna Neto	730
As águas e suas metáforas de libertação e renovação – alguns aspectos nas obras de Mia Couto e Pepetela Robson Lacerda Dutra	745
As aventuras de Ngunga: nas trilhas da libertação Maria do Carmo Sepúlveda Campos	749
A formação da nação possível ou mais uma utopia. Uma leitura de <i>Geração da Utopia</i> , do angolano Pepetela Suzana Rodrigues Pavão	758
José Mena Abrantes: tradição e ruptura na cena angolana Antonio Hildebrando	763
Arquétipos clássicos a serviço da batalha angolana Maria Geralda de Miranda	777
Fronteiras perdidas: uma literatura de viagem Renata Flávia da Silva	786
Mulato de sangue azul: o riso na tarefa de conciliar o inconciliável Maria Teresa Salgado Guimarães da Silva	793
A mulher lê a realidade: escritura de autoria feminina em Cabo Verde Simone Caputo Gomes	804
Uma auto-análise em <i>A Costa dos Murmúrios</i> , de Lídia Jorge Jurema José de Oliveira	812

A contribuição iorubana na ficção de Jorge Amado: Mar Morto – Mito Recriado Sérgio Paulo Adolfo	818
Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira Conceição Evaristo	828
O negro no teatro de Antônio Callado Virgínia Maria Gonçalves	841
VI – Sociedades e Contemporaneidade	
“Globalización” en el mundo antiguo? procesos políticos, construcciones y transformaciones identitarias en la mesopotamia del iii milenio a. C Cristina De Bernardi	851
Babilonia: una nueva centralidad y la lógica de funcionamiento entre el poder central y poderes locales en Larsa Ada I. Torres e Adriana B. Garcia	864
La mesopotamia paleobabilónica: prácticas políticas y discursivas de una nueva centralidad María Rosa Oliver e Eleonora Ravenna	874
Modernidad, imperialismo, globalización, mundialización... Susana B. Murphy	882
“Lo global es local”: redes feministas en la defensa de los derechos de las mujeres Wilda C. Western	896
Actitudes contestatarias y de consumo: mujeres, Ongs y la globalización Ishita Banerjee	905
Género y globalización en Africa: a cinco años de Beijing Mónica Cejas	911
Etnicidad, género y globalización: las mujeres <i>Ainu</i> Yolanda Muñoz González	929
Japón: familia en transición Yoshie Awaihara	939

Las mujeres para el consuelo de los combatientes japoneses en la guerra de los quince años Satomi Miura	946
Cambios geopolíticos en el pacífico asiático: influencia en latinoamérica? Adriana Paola Martínez Vargas	956
La globalización de las crisis financieras: alerta temprana para evitarlas Eduardo Roldán	959
O jeito asiático face à globalização Paulo A. Pereira Pinto	966
China: o maior país em desenvolvimento face à globalização Zhou Shixiu	984
Globalización y política energética en Japón Alfredo Román Zavala	989
Globalization, culture and africa's institutional research agendas: the quest for south-south dialogue and co-operation Eric Masinde Aseka	1006
?La República Democrática del Congo en la globalización? ¿cómo y por qué? Kande Mutsaku Kamilamba	1030
VII – Cultura de Paz, Conflictos Regionais e Direitos Humanos	
De la paz armada a la educación para una cultura de paz: reflexiones sobre propuestas La Trinidad 2000 Michiko Tanaka	1043
Globalización, polarización y la paz Alfredo Octavio Millán Alarid	1054
Cultura de la violencia: poder económico-financiero y tecnología armamentista en países de Asia del este (China Popular, Japón, Surcorea y Taiwán) Félix Aurelio Zurita Ochoa	1062

Os refugiados no cenário mundial e a garantia dos direitos humanos através de uma cultura de paz Andréia Lúcia Alves da Silva	1084
Un modelo interpretativo de la realidad meso-oriental Zidane Zeraoui	1092
“Bekhiya le-dorot” – something to lament for generations... The breakdown of israeli-palestinian peace negotiations – four scenarios Peter Demant	1109
Continuidad y personalismo en la política exterior iraní Luciano Zaccara	1132
Defensa de los derechos humanos en India Susana B. Devalle	1142
VIII – Educação e Literatura na Ásia	
La educación integral como paradigma metodológico del futuro. Análisis de la propuesta de Sri Aurobindo Olga Real-Najarro	1156
As personagens femininas dos <i>mukashi banashi</i> (contos antigos) da literatura japonesa: aspectos particulares e universais Márcia Hitomi Namekata	1162
Sijo: expresión de la poesía clásica coreana Ricardo Sumalavia	1167
Gao Xingjian, un escritor chino de hoy Flora Botton Beja e Romer Alejandro Cornejo	1173
Sutileza e memória: um olhar sobre a literatura persa clássica Beatriz de Moraes Vieira	1186
O castelo interior de Shulamit Halevi: busca de raízes em Santa Tereza Nancy Rozenchan	1199

IX – Moçambique Colonial e Pós-Colonial

Moçambique como centro de articulação do comércio português do Índico Afro-Asiático Corsino Medeiros dos Santos	1211
Frugalidade, moralidade e respeito: a política do assimilacionismo em Moçambique, C. 1890-1930 Valdemir Zamparoni.....	1228
A interdisciplinaridade no estudo do tempo circular e estratégias de resistência em Moçambique Maria Antónia Rocha da Fonseca Lopes	1250
“Balada de amor ao vento – representações do universo familiar moçambicano” Christina Ramalho	1269
Moçambique: novos trajos em corpo envelhecido José Luis Cabaço	1293

X – Brasil: Educação, Exclusão Racial e Identidade Negra

Passado e futuro na questão da democracia racial no Brasil entre os anos 40 e 60 José Jorge Siqueira	1304
A construção etnocêntrica do conceito de cidadania Amauri Mendes Pereira	1324
Da África ao Afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX Livio Sansone	1339
Desenvolvimento humano da população negra do Brasil: um enfoque comparativo com os países africanos Marcelo Paixão	1354
Diferentes e excluídos Maria José Lopes da Silva	1366

Educação e identidade negra Jaci Maria Ferraz de Menezes	1372
Professores negros: etnicidade e processo identitário Maria Catalina Cury e Maria Solange Pereira Ribeiro	1394
Movimentos sociais, anti-racismo e educação: os cursos pré-vestibulares para negros e carentes Alexandre do Nascimento	1400
Revisitando a história e a construção da identidade nos quilombos – subsídios para uma educação libertária do afrodescendente Maura Paz	1418
Laranjeiras – educação em territórios afrodescendentes sergipanos Maria Batista Lima	1429
Cinema e afrodescendência no Brasil. Notas sobre representações e possibilidades na prática pedagógica Cristhiane Silva de Albuquerque Souza, Daise Rosas da Natividade, Maria Batista Lima e Henrique Cunha Júnior	1450
Coronel Nazareth Cerqueira: um exemplo de ascensão negra na Polícia Militar do Rio de Janeiro Carlos Nobre	1458
O movimento negro e a contemporaneidade: novos caminhos Sérgio da Rocha Souza	1475
XI – A Religião frente à Globalização	
El fundamentalismo islámico y su reacción contra la globalización Roberto Marín Guzmán	1486
A atualidade da mística <i>sufi</i> . Sufismo – tradição e reinvenção do Ocidente Vitória Peres de Oliveira	1507
A dança da unidade Marco Lucchesi	1520

Apuntes sobre las nuevas religiones en Japón. Política y sociedad Pedro Monzón Barata	1528
Encuentros y desencuentros en el diálogo cristiano-budista. La situación en Chile Gonzalo Ulloa-Rübke	1538
Del sincretismo religioso al político: nuevas expresiones de liderazgo en África Subsahariana Madeleine Alingué	1549
Exu – princípio de ancestralidade africana face à globalização Elisabete Nascimento	1560
Mitos, tradições culturais e sexualidade Helena Theodoro	1566
O mito africano no cotidiano dos afro-brasileiros Sérgio Paulo Adolfo	1577
Pobreza, religião e cidadania: a tradição do candomblé e a luta pela cidadania na Baixada Fluminense Magali da Silva Almeida	1587
ANEXOS	
Resolução da Assembléia	1599
Lista de Participantes	1600

Associação Latino-Americana de Estudos Africanos e Asiáticos X Congresso Internacional da ALADAA

O Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA) da Universidade Candido Mendes (UCAM), criado em 1973, construiu nestes 28 anos de existência um acervo acadêmico de prestígio internacional, que o credenciou como instituição de referência para assuntos dos continentes africano e asiático, em que se incluem as relações econômicas, políticas e culturais mantidas com o nosso país. A sua produção acadêmica se situa na linha de ponta das análises referentes à questão racial no Brasil e às problemáticas e conjunturas africana e asiática. Além disso, o CEAA é pioneiro na cooperação cultural e educacional efetuada com os países africanos de língua portuguesa.

A Associação Latino-Americana de Estudos Africanos e Asiáticos (ALADAA), ao divulgar informações e colaborar com centros de estudos para a formação de professores e pesquisadores, confirma o seu objetivo de produzir uma visão latino-americana sobre a história e a atualidade daqueles continentes promovendo, assim, o intercâmbio acadêmico e os estudos sobre Ásia e África na América Latina.

Criada em 1976, a ALADAA realiza desde 1978 congressos internacionais com uma periodicidade de dois anos, buscando sempre ampliar o seu raio de ação, recrutando adeptos e divulgando os temas africanos e asiáticos. Em 2000, a UCAM, através do seu Centro de Estudos Afro-Asiáticos, organizou o X Congresso Internacional da ALADAA, como já acontecera com sucesso em 1983, quando da realização do III Congresso.

O X Congresso foi presidido pelo Magnífico Reitor Candido Mendes e a sessão de abertura contou, também, com as presenças do Vice-diretor executivo do CEAA e Coordenador Geral do X Congresso, Prof. Beluce Bellucci, da secretária-geral da ALADAA, Dra. Michiko Tanaka, e da Embaixadora Graciela de La Lama, que nesta ocasião recebeu uma homenagem especial por ser a fundadora da ALADAA. A conferência de abertura foi proferida pelo Dr. Carlos Lopes (PNUD, Nova York) e a conferência de encerramento foi realizada pelo Dr. Hiroshi Komai, sociólogo proveniente da Universidade de Tsukuba, no Japão.

O tema central do Congresso abordou as características do atual processo de integração mundial, conhecido como *globalização*, a partir de diversas áreas de conhecimento e permitiu a compreensão de como esta globalização se concretiza em diferentes contextos de Ásia e África segundo uma perspectiva histórica ampla para, em seguida, compará-la com as realidades da América Latina em toda a sua assimetria de informação, desenvolvimento desigual e justiça unilateral. Em segundo lugar, examinou-se como a globalização afeta a

diversidade cultural e questiona a identidade dos povos, considerando as reações que provoca e as relações de poder que surgem destas interações culturais. Enfim, realizaram-se intensos debates acerca das questões ligadas à cultura, ao poder e à tecnologia na virada do século, permitindo a troca de experiências, a identificação das transformações e a composição de um quadro perspectivo para o século XXI.

O X Congresso da ALADAA reuniu um corpo de especialistas latino-americanos, africanos e asiáticos vinculados a unidades de ensino e pesquisa das áreas das ciências humanas, econômicas e políticas, e de relações internacionais, filosofia e letras. Ao todo foram quase 300 especialistas, além de representantes diplomáticos do Itamaraty e da Coreia do Norte, e cerca de 500 ouvintes, que estiveram reunidos durante os quatro dias de atividades programadas. Além do Brasil, os participantes eram oriundos de diversos países: África do Sul, Angola, Argentina, Bélgica, Canadá, Chade, Chile, Colômbia, Costa Rica, Cuba, Espanha, Guiné-Bissau, Índia, Israel, Japão, México, Moçambique, Peru, Portugal, Quênia, República Democrática do Congo, São Tomé e Príncipe, Taiwan, Trinidad e Tobago e Venezuela.

Estiveram presentes professores, pesquisadores e alunos vindos de Brasília, Bahia, Espírito Santo, Maranhão, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, Paraná, Pernambuco, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo e Sergipe.

Durante o Congresso foram lançados os seguintes livros: *A armadilha – incorporação e exclusão na sociedade do trabalho*, de Célia Nunes (Educun/Clacso); *Antologia do mar na poesia africana*, de Carmen Lúcia Tindó Ribeiro Secco (Edufrj); *Dos jornais às armas – trajetórias da contestação angolana*, de Marcelo Bittencourt (Vega); *A formação do romance angolano*, de Rita Chaves (FBLP); *Mamma Angola – sociedade e economia de um país nascente*, de Solival Menezes (Edusp/Fapesp); e *África e Brasil: letras em laços*, de Maria do Carmo Sepúlveda e Maria Teresa Salgado (orgs.), editado pela Atlântica. Também destacamos a realização da exposição de fotografias *Agudás: “brasileiros” do Benim*, de autoria do jornalista, fotógrafo e antropólogo Milton Guran.

Os textos editados nestes *Anais* foram apresentados e debatidos durante o X Congresso da ALADAA e são de responsabilidade de seus respectivos autores. Para facilitar o processo de leitura, e devido ao grande número de trabalhos e à variedade de temas, não seguimos o programa do Congresso na presente publicação. Os textos foram divididos em grandes eixos temáticos e, para manter os conteúdos e os estilos originais, decidimos publicá-los da forma como foram apresentados. Desta maneira, há textos escritos em espanhol, inglês e, claro, em português.

Marcamos, e agradecemos, o fundamental apoio que o Congresso recebeu da CLACSO – Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais, da FAPERJ – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (que contribuiu para esta edição), do Grupo Odebrecht, e da UFF – Universidade Federal Fluminense.

Finalmente, aos funcionários e pesquisadores do CEAA, agradecemos pela dedicação e colaboração prestadas a todos os organizadores e participantes, empenho que foi responsável pela tranqüilidade e pelo bom andamento do X Congresso, e que culminou com a edição destes volumes.

Os Editores

A difícil globalização.

Beluce Bellucci

Vice-Diretor Executivo do Centro de Estudos Afro-Asiáticos da UCAM,
Coordenador Geral do Xº Congresso da ALADAA.

Em nome do Comitê Acadêmico e do Comitê de Organização do X Congresso Internacional de Estudos Africanos e Asiáticos da ALADAA, e do Centro de Estudos Afro-Asiáticos, quero dar as boas-vindas a todos os presentes.

Esta noite se improvisa, é o título de uma peça de Pirandelo que está sendo encenada por Abujamra no CCBB, aqui ao lado. Mas nesta noite eu não improviso, e por isso eu vou ser breve, e como Pirandelo, passar a ler o meu “improviso”, com a licença de vocês.

Inicialmente os agradecimentos aos que, direta e indiretamente, contribuíram para a organização deste Congresso que hoje se inicia. São muitos os nomes, mas não posso deixar de citar especialmente a Dra. Michiko Tanaka, Secretária Geral da ALADAA, a Dra. Celma Agüero, do Colégio de México, a Dra. Laura Padilha, da UFF, a Dra. Rita Chaves, da USP, e o Dr. José Flavio Sombra Saraiva, da UnB.

Agradeço ainda a toda equipe administrativa que está sendo comandada por Dorival de Castro e Flávia de Oliveira, aos quais devemos e veremos a organização e dificuldades que vamos enfrentar nestes dias, que espero sejam poucas.

As políticas liberais dos dias atuais têm posto dificuldades às ciências sociais, inclusive para se obter financiamentos para atividades como esta. Assim é que o apoio que recebemos para este evento tem, além de um valor real, um significado simbólico de forte natureza. É o caso da CLACSO. Quero agradecer especialmente ao seu Secretário Executivo, Dr. Atílio Borón, ao Dr. Emílio Taddei e à Dra. Catalina Saugy, à Universidade Federal Fluminense e, da mesma forma, agradeço à FAPERJ e ao Grupo Odebrecht.

Neste Congresso, além desta conferência do Dr. Carlos Lopes, e a conferência de encerramento do Dr. Hiroshi Komai, da Universidade de Tsukuba, no sábado, foram organizadas 31 Mesas-Redondas e 22 mesas de comunicações individuais envolvendo exposições de quase 300 pesquisadores, que serão realizadas na sexta-feira e no sábado em rodadas de 5 mesas simultâneas, sendo duas pela manhã e uma à tarde, além da rodada de comunicações.

Este X Congresso da ALADAA é o último do século, e o século 20, efetivamente, não foi o século dos povos da África e da Ásia.

Nós estamos fazendo um Congresso possível para realidades impossíveis. É o Congresso da resistência. É o Congresso possível para os latinos-americanos que insistem em temas africanos e asiáticos, quando temos uma América e uma Europa tão atraentes e próximas. Como, por exemplo, podemos ver nos vôos regulares para lá, e os poucos que temos entre e intra os nossos continentes. Do México ao Brasil não temos nenhum vôo direto, mas várias vezes ao dia podemos ir a Miami ou a Paris.

Persistimos nos estudos das realidades impossíveis do Terceiro Mundo quando na América e na Europa os financiamentos para as ciências humanas e sociais, embora mais difíceis, desde a política neoliberal de Reagan e Tatchers, ainda florescem para os temas que interessam à continuação do sistema.

É o Congresso possível para uma realidade impossível. Frequentemente nos chocamos com os dados econômicos e sociais dos nossos continentes, sabemos que são duros. Ao olharmos os continentes africanos e asiáticos desde o início do século, jamais poderíamos imaginar que, passados 100 anos de “desenvolvimento” e dominação ocidental, se chegasse a um nível infinitamente pior do que aquele quando lá chegaram os colonizadores. E a nossa América Latina não faz melhor figura, nem sequer podemos comparar esses dois momentos, pois as populações naturais foram dizimadas, e hoje, segundo dados recentes do Banco Mundial, a miséria aqui cresce mais que na África e na Ásia: já são quase 80 milhões os miseráveis latino-americanos.

É o Congresso possível porque, pese a ação do imperialismo e do colonialismo que marcaram o século 20, das suas Guerras Mundiais e das centenas de guerras regionais, de toda a exploração e dominação a que formam submetidos, apesar de tudo, os povos lutaram, insistiram e, com utopias diversas, se estrepam todos neste mundo globalizado, para a felicidade dos poucos grupos que controlam os meios de produção, de destruição, de comunicação, energéticos e financeiros no milênio que se abre.

É possível que estejamos insistindo, temos que ter a coragem de o dizer, em estruturas de estudo e pesquisa ultrapassadas. Os Centros de Estudos Afro-Asiáticos surgidos a partir dos anos 50, no marco das políticas não-alinhadas contra o colonialismo e o imperialismo, calcavam-se nas expectativas destes países que, se livres do sistema de dominação, poderiam atingir um desenvolvimento industrial e de bem-estar, parecidos com o dos países centrais.

Neste final de século e início de milênio, já não se têm estas pretensões. Nenhum país empurrado ao subdesenvolvimento pode querer hoje se desenvolver nos padrões ocidentais, aqui incluídos o Brasil, a África do Sul e a Índia. Se homens e mulheres africanos, asiáticos e latino-americanos suportaram a chibata dos senhores de escravos, a expropriação das suas

terras, o calor dos altos fornos, as condições sub-humanas de habitação e de trabalho, o planeta terra não suporta mais os padrões de desenvolvimento. É certo que Deus perdoa sempre, os homens, às vezes, mas a natureza é implacável e não perdoa nunca.

A isto soma-se o avanço tecnológico da 3ª. Revolução Industrial e o novo enredamento das relações econômicas, políticas e culturais naquilo que se conhece como globalização, e que por isso mesmo, possivelmente, teremos que rever as estruturas, inclusive institucionais, dos estudos sobre os países periféricos (nos países centrais elas estão sendo abandonadas, até porque, muitos dos problemas que antes eram apenas das nossas sociedades, foram importados por estes países).

Podemos entender as sociedades nacionais atuais apenas com estudos regionais? O nosso Centro, já se debate com estes novos problemas e vem buscando metodologias integradoras e áreas de ação mais abrangentes, de forma a permitir uma melhor compreensão das especificidades de cada região. Assim surgiu, entre outros, o curso de História do Século 20, onde a África e a Ásia são analisadas concomitantemente com os países centrais. Não são subprodutos, nem conhecimentos exóticos. O processo de compreensão de como foram subdesenvolvidos os nossos continentes é o mesmo processo para se compreender o desenvolvimento dos países centrais. São as duas faces de uma mesma moeda, onde um ganha e, outro, necessariamente perde.

Mas, isto, são apenas pontos para a reflexão deste Congresso. Podemos estar nos estertores dos estudos africanos e asiáticos e, ser este, um de seus últimos congressos nos modelos em que estiveram assentados até o momento.

A humanidade realizou, em termos tecnológicos, ao longo do século 20, muito mais do que se propunha na virada do século passado. Se as grandes descobertas científicas que inundaram o século atual já tinham sido criadas há cem anos, foi ao longo deste século que elas se generalizaram. Do telefone ao trem elétrico, do rádio à televisão, do automóvel ao avião, nunca, como nestas dez décadas passadas, se transformou tanto a vida dos homens.

E a vida melhorou em qualidade e aumentou em extensão, com o homem dobrando a sua expectativa de vida em poucas décadas. A educação, por sua vez, se generalizou, propiciando o primeiro século em que se pode dizer que a maioria da humanidade sabe ler, e assim pode ter acesso ao enorme acervo cultural que os homens criaram ao longo de dezenas de séculos.

Esse quadro, no entanto, só é verdade para uma parte da humanidade. Se os sonhos tecnológicos dos homens se realizaram, se os homens demonstraram que podem viver muito melhor do que antes, nunca, como no século 20, a concentração do poder, da riqueza e da própria tecnologia, fez com que as conquistas da humanidade ficassem tão restritas. A

produção agrícola permitiria que ninguém passasse fome. Os métodos preventivos de saúde possibilitariam que todos vivessem mais e melhor. Os meios de comunicação poderiam permitir um intercâmbio entre todos os habitantes do mundo, com respeito pela diferença de culturas, de religião e de valores.

Enquanto se vive, em média, mais do que oitenta anos na Escandinávia, na África se vive menos da metade, e de uma vida penosa. A humanidade nunca esteve tão partida em duas como agora. Tempo livre para os ricos significa lazer, para os pobres desemprego, exclusão.

Não se trata apenas dos excluídos sociais, dos marginalizados do consumo, dos suprimidos dos postos de trabalho. A situação também não é confortável para os países centrais e para os incluídos de não importa qual país. Mesmo os beneficiários do sistema se defrontam com problemas grandiosos como a insegurança, a camada do ozônio, a poluição das águas, os conflitos étnicos, etc.

O homem está perdendo, parcialmente, os seus sentidos neste final de milênio. Vê reduzido o seu paladar (se alimenta de McDonald's...), o seu olfato (respira poluição...), e o seu tato (namora pela Internet...). Que homem está sendo formado, perguntamos, com a ajuda desta tecnologia fantástica, cujos sentidos tendem a se reduzir a apenas dois?

Mas, ao mesmo tempo, a ciência e a tecnologia aumentaram a nossa capacidade de ação de uma forma sem precedentes e, com isso, fizeram expandir a dimensão dos nossos atos. A expansão da capacidade de ação, entretanto, não se fez acompanhar de uma expansão de previsão e, por isso, a previsão das conseqüências da ação científica tem sido, necessariamente, muito menos científica do que ação científica em si mesma.

É a capacidade de ação que se tornou excessiva, ou pelo contrário, é a capacidade de prever as conseqüências que é deficitária? Em outras palavras, temos excesso ou escassez de ciência?

Não é uma tarefa fácil responder a estas questões. Uns sustentam que a ciência moderna é a solução dos nossos problemas, outros parecem defender que ela própria é parte dos nossos problemas.

E já Rousseau não se perguntava se o progresso das ciências e das artes contribuiria para purificar ou corromper os nossos costumes? Se a ciência contribuiria para diminuir o fosso crescente entre o que se é e o que se aparenta ser?

Diante da perda da confiança epistemológica, hoje perguntamos o que temos a ganhar com o progresso científico. Daí a ambigüidade e a perplexidade do tempo presente e a idéia de

estarmos numa fase de transição. Daí a urgência em darmos respostas a perguntas simples, elementares, inteligíveis, como nos lembra Boaventura de Sousa Santos.

Os 20% da população mundial, residente no hemisfério norte, detém 85% da riqueza, e se contrapõe aos 80%, que se repartem muito mal os 15% da riqueza restante, o que evidencia que os destinos da África, da Ásia e da América Latina são o resultado, não apenas de suas próprias histórias, mas das relações de poder no mundo. A nova configuração da economia mundial, com a consolidação da hegemonia das grandes potências industrializadas coloca, para os três continentes periféricos, os maiores desafios de suas histórias.

Pode-se dizer que hoje não existe a possibilidade de prolongar a situação atual dos países desses continentes. Ou eles seguem pelo caminho atual e consolidam um processo de regressão civilizatória por décadas, ou rompem com a lógica atual imposta pelas grandes potências e buscam, conjuntamente, um caminho distinto.

Este Congresso, impossível, resistente, teimoso, busca as condições de afirmação desta última via. Por isso, seu temário é tão extenso e, obrigatoriamente, pretensioso, pois não se trata tão somente de superar uma situação econômica conjunturalmente desfavorável e que gera crises e desequilíbrios. Trata-se de buscar um projeto de sociedade, de civilização, de humanidade radicalmente distinto daquele de que tem sido vítima a grande maioria dos 6 bilhões de pessoas que povoam o mundo nesta virada de século.

Foi preciso Luz para que, no passado, a sorte das sociedades deixasse de ser entregue aos céus; hoje, o futuro precisa de mais Luz, e se os cientistas estão em falta com a humanidade para iluminá-la, que o prumo, representado no símbolo deste Congresso, permita-nos construir pelo menos um pequeno farol que um dia, junto com tantos outros, como o Fórum Social Mundial a ter lugar em Porto Alegre no mês de janeiro, ilumine a nova sociedade.

Antes de finalizar, quero prestar uma homenagem póstuma. Não poderia deixar de fazê-la. Para isso, quero citar Candido, Candido Mendes, o Reitor:

*Podemos buscar nos mortos ao nosso lado como nos ensinam o nosso tempo; surpreender o lance, dentro de suas vidas, que crava o inédito. Recônditos, ou explícitos, na aventura do espírito ou do poder; do instante de lucidez ou da rotina do novo; da morte como de seu enamoramento; do martírio, como da disciplina do êxito, todos nos dão o seu **Vinco do Recado**.*

Com estas palavras suas Sr. Reitor, a minha homenagem a todos os que já partiram, e uma lembrança especial à Dra. Célia Nunes, com quem compartimos o sonho africano. Pesquisadora do nosso Afro, coordenadora deste Congresso, que com tanto entusiasmo participou da sua preparação e nos deixou muito cedo. Em seu livro, a ser lançado amanhã,

“A Armadilha, incorporação e exclusão na sociedade do trabalho”, podemos entender o recado da Célia: *O direito à revolta? Não! O dever da revolta do oprimido.*

E para finalizar com uma mensagem a este Congresso, volto à efêmera, dura, mas bela vida, e também cito Candido, agora não o Reitor, mas o de Voltaire:

Tout cela c'est bien, mais il faut cultiver notre jardin.

Mãos à obra. Muito obrigado.

Os Desafios da Globalização na Rota dos Marginais

Carlos Lopes¹
Sociólogo, Guiné-Bissau
PNUD, Nova York

Estimado Professor Candido Mendes, figura ímpar da escolaridade latino-americana,
Prestigiada Embaixadora Graciela de La Lama,
Caros Participantes, Amigos e Colegas,

Faz dezessete anos esta mesma Universidade casou dois projectos académicos invulgares. Refiro-me à organização de um Congresso da ALADAA e ao Primeiro Colóquio da Afro-Latinidade. Quando na altura, ainda mais jovem, participei desses dois simultâneos eventos tive a oportunidade de descobrir uma fraternidade de interesses que agora me ligam à assembléia aqui reunida. Para mim, desembarcando pela primeira vez no Rio de Janeiro, numa delegação da Guiné Bissau, nada me faria suspeitar a existência de uma comunidade de estudiosos tão dedicados a compreender os outros dois pilares da tricontinentalidade. Muito menos podia eu suspeitar que volvidos dezessete anos receberia mesmo a distinção máxima brasileira para estrangeiros, a Ordem do Cruzeiro do Sul, com o louvor de ter contribuído para as relações entre o Brasil e a África. Na realidade, esta é apenas a minha segunda distinção de Estado, sendo a primeira oferecida pelo México por ter aprofundado as relações entre aquele país tão querido e o meu continente.

Entendem pois, porque me sinto em casa, como filho da ideia matriz do Professor Candido Mendes, quando desafiou os poderes estabelecidos, como gosta de fazer, para entenderem a Afro-Latinidade.

Mas o convite de hoje se prende também ao tema deste Congresso: “Cultura, poder e tecnologia: a África e Ásia face à globalização”. Um tema mais do que adequado para se começar a perceber a idiosincracia das transformações em que todos estamos mergulhados.

Gostaria de começar esta Conferência com uma analogia relevante. Trata-se de um homem (ou mulher) perdido numa savana africana e que, de repente, se dá conta que não sabe como voltar a terreno conhecido. Lembra-se dos ensinamentos que lhe ofereceram: como se orientar pelo vento, pegadas de animais, direcção do sol, até com a bússola que trazia no bolso. Lembra-se que não pode entrar em pânico, que cada animal tem a sua psicologia e ele até foi informado das diferenças de tratamento. Lembra-se também que onde há água, normalmente há mais perigo. O nosso símbolo lembra-se de tudo o que deveria mas, ... mas ninguém lhe explicou o que fazer quando o vento de uma pré-trovoada gira como um sifão, as pegadas perderam-se no meio da palha, o sol está ofuscado, a bússola anda tonta, os

animais gritam de medo eles mesmos (ou é ele que já ouviu a mais) e não tem culpa de estar ao lado de um lago.

É fácil pedir que não se entre em pânico quando as nossas referências estão esgotadas ou irrelevantes. O mundo em que vivemos está um pouco como esta savana num dia de chuva, e nós, quase todos, parecemo-nos muito a este cidadão perdido.

O século é novo, as referências também têm que mudar, mas as transformações provocadas pelo que se convenceu chamar de globalização, são apenas a continuação do desenvolvimento de situações e contradições anteriores. Não vos vou cansar com a repetição de que a escravatura foi uma forma de globalização e que a descoberta da pólvora e das armas de fogo mudou tanto as relações de poder como a invenção do *microchip*. Nesta assembleia esses são factos conhecidos e o que importa trazer à discussão são novos parâmetros de um debate que, apesar de tudo, é bastante insatisfatório.

As demonstrações em Seattle, Washington DC e, mais recentemente, em Praga, marcam a actualidade. Grupos disparates reúnem-se em cadeias humanas para contestar a ordem estabelecida. E identificam sem equívocos os seus adversários: as instituições de Bretton Woods e a Organização Mundial do Comércio.

Há pelo menos duas lições a retirar destas manifestações:

- a primeira é a de que estes grupos conseguiram na rua o que muitas lutas de poder mais bem estruturadas, com apoio de Estados e conglomerados vários, não conseguiram. Conseguiram um recuo das teses mais liberais que propunham um avanço da globalização, baseando-se apenas no acesso aos mercados e numa redução da regulação. Conseguiram também, pela primeira vez, que a eliminação da dívida dos países pobres passasse a primeiro plano, na luta contra as desigualdades e polarização provocadas pela mesma globalização;
- a segunda lição é que não existe uma estrutura central de coordenação destes grupos que, no fundo, congregam interesses contraditórios. Poucos os conhecem, não foram eleitos, até nem são muitos à escala dos acontecimentos, e usam métodos pacíficos.

Sem necessariamente nos darmos conta, estes acontecimentos são o reflexo de outras lutas muito semelhantes, que não adquirem a mesma proeminência por se desenrolarem apenas à escala de um país ou sub-região.

Neste princípio de século a tolerância das pessoas para com regimes e sistemas que não representam os seus interesses diminuiu espectacularmente. A intolerância pelos poderes de

hoje é tanto mais estranha, à primeira vista, porque se reclama que nunca tantas pessoas viveram em democracia, nunca se fizeram tantas eleições, desapareceram os regimes monárquicos absolutos que, ainda no princípio do outro século, dominavam partes importantes do planeta, o conhecimento e entendimento dos direitos humanos e desígnios ecológicos é quase universal, as guerras entre países são coisa rara e quase inverossímil.

A verdade é que, nós todos, estamos assaltados por “dúvidas globais” que se contrapõem à “verdades globais”. São essas dúvidas globais que estão por detrás das uniões de Seattle, Washington DC e Praga. Mas, também, justificam as lutas de Jakarta, Harare, Abidjan e Lima. Por isso, sejam os protagonistas poucos e desorganizados, não deixam de representar a face visível de um iceberg de descontentamento.

A nova cidadania procura alianças que mostrem que os valores humanos não estão a ser postos em causa por causa da globalização e suas manifestações adjacentes, como a aparente democracia. Hoje em dia, os movimentos cidadãos são cada vez mais fortes e exigem respostas às “dúvidas globais”.

Quais são, então, essas dúvidas que nos tormentam?

Muitas. Mas eu gostaria de explicar apenas em três registos: desenvolvimento tecnológico; economia do conhecimento e segurança humana.

Desenvolvimento Tecnológico

Porque é que a Finlândia, a Irlanda e Bangalore são os campeões das novas tecnologias?

São pontos geográficos muito diferentes, sobre qualquer ângulo de análise. E os três, dez anos atrás, estavam a viver uma crise económica sem precedentes. Ainda não se tem resposta para esta pergunta difícil. Depois do Banco Mundial ter apregoado as características do milagre asiático (referindo-se na realidade apenas aos tigres do Sudeste Asiático), a região viveu um estrondoso declínio. No entanto, entre estes, os países que seguiram mais de perto as receitas de Washington DC estão a demorar mais tempo a levantar a cadeira do que os resistentes da então consensual resposta à crise, como a Malásia, Singapura ou Hong Kong. Mas a lição dos diagnósticos e explicações fáceis foi registada e existe mais cautela em propagandear os desígnios do sucesso. Daí a reserva em relação a respostas fáceis.

Mas voltando à Finlândia, Irlanda e Bangalore, o mais notável é estarmos em presença de economias que desobedecem às teorias bem elaboradas de crescimento e que, graças à ingenuidade e criatividade, catapultam-se para primeiro plano. Uma empresa como a Nokia já tem uma capitalização igual à de vários Estados brasileiros e Bangalore já produz mais

software que a França e a Inglaterra juntas. Quanto à Irlanda, tem somente o crescimento mais rápido da União Europeia.

O acesso às novas tecnologias é mais linear do que parece. A idéia de que se podem saltar etapas é, de facto possível, como se demonstra todos os dias nos mercados bolsistas. Mas existe ainda uma grande limitação: a segurança dos intercâmbios faz com que toda a mais-valia financeira, no fundo o resultado destes ganhos, fuja para porto seguro, onde encontram sistemas legais, segurança e protecção, incompatíveis com infra-estruturas pouco desenvolvidas e regimes políticos instáveis. Hoje em dia quanto mais estável o país (no sentido de previsível, não necessariamente democrático) mais a atracção do grande capital para aí se aconchegar.

Nunca, em nenhum outro momento da História da humanidade, os desenvolvimentos tecnológicos permitiram responder tão fortemente a praticamente todos os flagelos da humanidade. Os conhecimentos científicos e técnicos da informática à genética, da biotecnologia à física quântica, permitem uma capacidade de multiplicação que aproxima o quantitativo do qualitativo, como nunca antes. Este fenómeno obriga-nos a matematizar os nossos argumentos de uma forma impensável ainda há poucos anos atrás e, obviamente, acelera a velocidade de todas as operações, das mais simples (como consultar o correio electrónico na aerogare de um aeroporto) às mais complexas (como estabelecer o genoma humano).

Mas, paradoxalmente, os debates de políticas sobre tecnologia não se interessam pelas relações entre tecnologia e desenvolvimento humano, nem nos factores que determinam a distribuição do acesso, incentivos e investimentos. Não é, pois, de estranhar que a maioria não beneficie destes imensos progressos e que as mais-valias acumuladas permitam que os três homens mais ricos do planeta, tenham o mesmo rendimento que o conjunto dos 240 milhões vivendo nos países menos desenvolvidos.

Há sinais perturbadores de gestão de políticas: países desenvolvidos levantando barreiras sobre a propriedade intelectual, declínio de recursos públicos para investigação e desenvolvimento, prioridades de investigação afastando-se das necessidades dos mais pobres (nomeadamente no domínio da saúde), falta de protecção dos conhecimentos das populações indígenas, filantropia sendo chamada para substituir obrigações públicas. As novas tecnologias estão a modificar consideravelmente as interacções globais na esfera económica, social e política, criando novas divisões e tensões, nomeadamente em termos de:

- Espaço – soberania de terras e instituições versus mercados e meios globais;
- Tempo – velocidade de mudanças tecnológicas versus regulação lenta e morosa;
- Ética e valores – novas preocupações com privacidade e transparência versus desafios de universalização cultural e propriedade intelectual.

O impacto destes câmbios é massivo e contribui para fortalecer novas formas de produção, cadeias de abastecimento, normas de comércio, papel das transnacionais, relevância de conteúdos educativos, competitividade de mercados, produtividade dos empregos e, obviamente, redefinição da noção de vantagens comparativas.

Se continuarmos espantados com os progressos tecnológicos, e nos esquecermos que a tecnologia tem sempre atrelada uma nova forma desigual de distribuir o poder e a riqueza, vamo-nos deixar embrulhar na ideia de que o mercado resolverá tudo. Para que a tecnologia responda às necessidades de desenvolvimento humano – definido como a abertura de escolhas que permita uma ampla e equitativa distribuição de possibilidades, que não comprometa o futuro de gerações vindouras – então temos de lutar para que políticas de preços, subsídios, e fiscalidade protejam os mais vulneráveis e corrijam os erros de um mercado que, pela sua lógica intrínseca, vai conquistar assimetricamente os progressos tecnológicos.

Economia do conhecimento

Já quase ninguém tem dúvidas sobre o facto que a humanidade vive uma nova revolução tecnológica, com consequências superiores à revolução industrial. Também todos sabemos da instabilidade do momento, que nos relembra a analogia do homem perdido na savana. Esta revolução baseia-se na economia do conhecimento que, por sua vez, determina a necessidade de uma nova aproximação a forma como gerimos o conhecimento, ou *Knowledge Management*.

Quando a Microsoft produz Windows 2000, o valor de conceber o programa é o fim da produção do conhecimento, mas a venda de diskettes ou licenças com o mesmo programa é o princípio da produção de tipo industrial. A primeira tem uma mais-valia muito superior ao custo de produzir tanto o hardware como as diskettes, e ainda menos as licenças. A primeira nem se quer pode ser controlada com os mecanismos tradicionais de comércio, desde o aparato legal ao comissário de alfândega, enquanto que a segunda ainda passa por esses canais. A desproporção entre a economia do conhecimento e as formas tradicionais de produção é tal, que uma companhia como a Cisco, que opera aparelhos de busca e suporte da Internet, em apenas dez anos de existência passou a primeiro conglomerado da economia mais poderosa do mundo, sem o cidadão comum se aperceber da sua existência.

Paradoxalmente, estes desenvolvimentos demonstram a necessidade de uma localização dos conhecimentos, como se a auto-estrada que serve de protecção aos intercâmbios não pudesse funcionar sem uma multitude de pequenas estradas que dêem acesso ao estradão. Nenhum carro poderia entrar se não houvessem pequenas vias de acesso. Hoje já se reconhece que:

- a complexidade das sociedades humanas requer uma localização parcial do conhecimento;
- o conhecimento prático é um conhecimento tácito que precisa de ser aprendido de uma forma horizontal, com intercâmbios, face a face e experiência directa;
- cada sociedade, através das suas próprias instituições, tem de tomar a rédea da integração nos conhecimentos verticais oferecidos pela economia do conhecimento.

No fundo temos que fazer um *scanning* global e reinventar soluções locais. Não se pode fazer o *download* das características locais, pois elas são intrínsecas à forma como as sociedades vivem. O mito de que a globalização acarreta uma total perda de identidade é fácil de disqualificar. Mesmo quando as sociedades humanas utilizam os mesmos produtos, bens e serviços, fazem-no com uma componente local que, normalmente, é facilmente detectável. E, também nos esquecemos que os produtos de consumo que mais se espalham pelo globo são normalmente aqueles que têm o maior conteúdo global. Por exemplo, na esfera cultural, a primeira exportação dos Estados Unidos (muito acima da informática), a indústria cinematográfica de Hollywood, ou as diversões Disney estão sistematicamente a fazer um *scanning* global para ajustar os seus produtos em função dos mercados, vendendo mais internacionalmente, quando os conteúdos são mais globais. Também os restaurantes McDonalds na Tailândia ou na China agregam produtos locais ao menu, para já não falar de técnicas de marketing completamente diferentes.

As implicações do que antecede são várias. Na economia do conhecimento sobrevivem melhor os países e sociedades sofisticadas. Aquelas capazes de entender que a autarcia não é resposta aos desafios de hoje. Aquelas que sabem que mesmo quando se quer navegar contra a maré, tem de se levar em conta as regras da nova economia, para, oportunisticamente se fôr caso disso, tirar partido da margem de manobra oferecida pelo pequeno bote ao lado do grande petroleiro. Exactamente o que fizeram a Finlândia, a Irlanda e Bangalore, ou antes destes os tigres do Sudeste asiático, e países como o Botswana ou as Maurícias.

Segurança humana

As ameaças à estabilidade dos valores e das famílias tem a ver com as novas crises, desencadeadas pelas mudanças assinaladas. Hoje em dia os conflitos que ceifam vidas são mais de natureza interna do que externa. Epidemias como a SIDA (ou AIDS), novas formas de malária matam indiscriminadamente. Mas ainda mais desconcertante é a crise de autoridade que atravessa tudo e todos, pondo até em causa preceitos religiosos que nos serviram de referência durante tanto tempo. A reacção a tudo isto é a de uma crescente

insegurança que leva a atitudes de defesa, contra as diferenças e o desconhecido, numa era em que a integração bem sucedida é vista como o privilégio de poucos.

É certo que existem já etnias e cidadanias baseadas em grupos de interesse globais. Mas também é certo que a localização das defesas é vista como uma forma de luta daqueles que são ou se consideram marginalizados. É uma resistência tanto mais opaca quanto se desenvolvem as assimetrias.

A designada comunidade internacional refugia-se no politicamente correcto, listando o número de cláusulas que se devem cumprir para se integrar uma cidadania global. Essas exigências, todas provavelmente com bastante mérito, tendem a ser tanto mais exaustivas quanto mais precário é o país. A enormidade da tarefa para os mais fracos acaba por assustar, e acelera tensões internas, despoletando conflitos, que por sua vez geram mais exigências, num círculo vicioso de pauperização e marginalização. Esta é a situação da maior parte dos países menos avançados da África e da Ásia.

A erosão do capital social no mundo é um fenómeno preocupante que gera hoje em dia um debate sobre a necessidade de utilizar os valores éticos e morais como referência primeira das políticas económicas e sociais. Apela também a uma melhor compreensão das necessidades de abraçar as ideias participativas de uma forma coerente. No fundo clama por um sistema político que não obrigue os marginalizados a uma política informal.

Só o acesso à tecnologia e à economia do conhecimento pelos marginalizados permitirá a realização universal dos direitos humanos. Quando se perde o emprego, a família e a identidade, perdem-se os direitos mais importantes. Quando não se tem acesso às oportunidades, limita-se a liberdade. Nada é mais importante do que garantir que as novas formas de segurança humana respondem a estes desígnios, não por caridade mas por obrigação. Esta constatação leva-nos, porém, à necessidade de uma regulação tão sofisticada quanto o momento em que vivemos.

O poder *soft* de regular através do comércio, cultura e democracia, em vez do *hard* através dos mísseis, mostrou os seus limites. Estas formas não parecem ser suficientes, mesmo quando complementares porque a arquitectura é deficiente. Há a necessidade de admitir que os mecanismos de mercado têm de funcionar num mundo de muitas instituições, adverte o Prémio Nobel de economia Amartya Sen. Segundo ele "a distribuição de poder no mundo depende directamente da pluralidade de instituições". Ou seja, essa pluralidade é a única que vai permitir que o debate sobre a globalização não seja sobre a importância das novas tecnologias, ou eficiência dos mercados, mas sim sobre a desigualdade de poder.

Uma desigualdade para a qual há hoje menos tolerância do que nunca. Não só por causa dos marginalizados, mas porque é uma ameaça para a segurança humana.

Assim se compreende o que se passa em Seattle, Praga, Abidjan , Lima ou Jakarta. São manifestações de insegurança e de pujança ao mesmo tempo. Por enquanto ainda insuficientemente estruturadas, mas significativas das novas correntes de contestação.

O nosso homem da savana afinal não está só. Estamos nós todos com ele. E vamos todos dizer que a chuva que vem a caminho, tem de ser uma chuva de oportunidades.

-
1. Conferência de abertura do X Congresso Internacional da Associação Latino-Americana de Estudos Africanos e Asiáticos (ALADAA), Universidade Candido Mendes, Rio de Janeiro, 26 de outubro de 2000.

Globalização e Novos Bárbaros

Candido Mendes
Reitor da Universidade Candido Mendes
Presidente do X Congresso da ALADAA

Depois do recado de Carlos Lopes, tão premonitório sobre o que representa hoje para a América Latina a globalização, importa-nos cada vez mais saber como garantir, neste velho Terceiro Mundo, a diferença e o ponto de vista internacional escapado às forças, todas, dessa nova hegemonia. Uma dominação sofisticada, soez até na sua blandícia, que começa por nos desarmar na cabeça; no que seja o novo chão histórico que pisamos, e como nele enfrentamos uma dita fatalidade de conjuntura.

Não temos condições de fugir à *real politik* que se assenta sobre estes fatos consumados. Não nos é dado sequer à condição esplendida dos antigos bárbaros. Poder se sentir fora do Império; reconhecer a sua fronteira, talvez saber o que defrontam, retorquir, mais tarde, à colonização. Não nos é dado o consolo, nessa geração de esperar por estas vitórias finais clássicas em dois tempos. Ou seja, o de aceitarmos a dominação imperial, mantendo a integridade da alma para, a seguir, fazer valer a visão emergente de uma cultura paciente, e ir além da hegemonia, primeira e sôfrega.

O mundo da globalização efetiva, no mercado só em que o configura seu centro, submetemos ao universo mediático que, raptando o mundo interior àquela alma, tira dos bárbaros o seu principal trunfo. Ou seja, o reconhecimento da diferença, preservada nos contrafortes da geografia, no destaque no chão conquistado, frente ao que nele é engolfado, e do que lhe fica à fimbria e permite a vigília para o próximo momento de encarnar-se uma civilização.

Não temos por força, a experiência histórica, do que seja esta dupla expropriação que o dito “mundo só”, de hoje, impõe, de concentração do poder econômico e político e, sobretudo, de desenraizamento do tempo real pelo virtual; da memória pelo seu simulacro, e do pensamento pela formatação que lhe impõe a mídia, a manchete, e o instante televisivo. Como pensar esse futuro em que o asserviçamento do mundo interior, do culto dos padrões e dos modelos, antecipa-se à força das armas ou dos cartéis, para implantação final da homogeneidade que parece reptar a visão tradicional do que seja a história e a aventura do homem no seu seio.

A perguntarmo-nos o que representa a ALADAA, e esta conclamação de tantas pontas da cabeça, ao “pensar-para-nós” todo o Hemisfério latino-americano, e no que nos vem do antigo Terceiro Mundo da reflexão afro-asiática, importa, de saída, e a bem da nossa diferença, reformular, inclusive, os estereótipos do seu próprio passado. E sobretudo, das

idéias feitas para, já na segunda parte do último século, procurarmos as propostas de nossa identidade a partir de ideologias que um congraçamento quase *a outrance*, e servido da força das metáforas; de uma conciliação de arcanos, independentemente da *praxis* a que poderiam dar lugar.

Nada mais típico desta perspectiva do que, por exemplo, a idéia luso-tropical, avançada pelo gênio de Gilberto Freyre, na pressuposição de uma mesma filia histórico-cultural, de homogeneização do passado da negritude afro-brasileira. Deste luso-tropicalismo sedutor, proposto como denominador de identidades, para criar como que uma superdeterminação ao fato e à riqueza da nossa mescla, como antídoto definitivo a um racismo brasileiro. Só que, na verdade, o mulato que deveria ser a expressão natural das nossas sínteses emolientes, ou o afago da senzala não tem, de forma alguma, a sua contrapartida no mundo africano. Fica o resultado mais instigante desta interpenetração restrita, do dominador e dominado, num apanágio estritamente nosso desta lusitanidade. Nem podemos deparar este diálogo direto e permanente, aplicado pelo luso-tropicalismo, sempre, no duo que o conquistador e o seu contexto, permitiram e amaciaram pelo desenho dos trópicos.

Contraponto, ao contrário, tivemos, sim, na África, na forma pela qual, por exemplo, o Reino do Congo, sob completa égide da coroa de Portugal, foi à contrafação nos seus rituais, na sua etiqueta e na sua nomenclatura da corte de Portugal. Mas cá, em Santa Cruz, o que vemos é a dispersão heteróclita, e de logo de dominações mediadas, de contextos evanescentes, mais do que expostos à hegemonia siderante. O trópico passa pelo indígena, volatilizado na conquista, pela extraordinária penetração africana, e vive também, e de logo, uma dupla interseção. São os próprios africanos que levam os seus à condição de escravo, pela ação sistemática, por exemplo, das tribos predadoras – dos Jagas e de sua rainha Janga – a turbar, de início, a condição de identidade das levas trazidas pelo tráfico ao país.

Não estamos em nenhum momento naquele limen bárbaro, de confrontação imediata de identidades, de luta e de vigília, quando a fronteira agudiza a contradição, mesmo que venha a conquista subsequente. O luso-tropicalismo vale à perfeição, para um primeiro e rico *insight* sobre a colonização do país-Continente. É nela à meia luz doméstica, tão distinta da pretendida polaridade entre sobrados e mucambos – logrando este ponto de fusão que o pólo dominado termina por perder – fora da exceção extraordinária dos quilombos – a sua configuração persistente, para transfundi-la ao próprio tempo social do Vice-Reinado.

Não é necessário repetir a condição de atarantamento dos negros libertados pela Lei Áurea, e à condição de proletariado inerme, com que constituíram a primeira grande mendicância nas metrópoles incipientes. Nesse revisionismo crítico em que o Brasil avança, sobretudo, em todo o enorme repertório de informação, de que carecia a riqueza do *insight* freyreano,

só agora que ganhamos outro olhar desse constitutivo do processo social brasileiro. Aí está o esplêndido trabalho de Luiz Felipe Alencastro o “Trato dos Viventes”. E o da Torre do Tombo todo, é o documental português aberto, que nos deita outras dimensões sobre o porte e os caminhos do grande influxo que o tráfico representou na reivindicação de agora, da emergente identidade brasileira.

Sabemos, definitivamente, que foi de dez milhões de embarcados o transbordo negro para todo o Hemisfério. E desse, a metade veio, toda, aos portos de Salvador e do Rio de Janeiro. Mais ainda, este afluxo teve em pelo menos 20% de seu contingente um contrabando para a América espanhola, vindo a municiar, sobretudo através dos entrepostos do Prata, o braço necessário às Minas de Potosi e Oruro, garantindo o fausto da prata à corte de Felipe II.

Entretanto, o que parece importante, a partir da verificação de Alencastro, é o quanto às linhas de força do tráfico protagonizavam apenas uma das componentes do influxo e contra-influxo, com a presença nossa na Costa da Guiné e em Angola. Cada vez menos respondia a uma triangulação da representação histórica da coroa em além-mar, presidindo o trânsito africano à Santa Cruz, e nela permitindo o começo do fastígio do açúcar que iria alimentar o reino renascente após 1640.

A tal ponto disso se deu conta Vieira – possivelmente a maior cabeça do século XVII – ao formular a sua *real politik* diante do soberano de Portugal. Pensamento e *práxis*, chegando quase que ao paradoxo, para as visões hegemônicas acanhadas da Lisboa de então. E isso esplendendo no esplendor das conquistas holandesas, na represália contra a Espanha, e no ataque à Bahia, levando ao sucesso do enclave de Recife. O jesuíta pede simplesmente ao Rei que abandone a capitania. Lá deixe os batavos, à troca de conservar, intocado, pelo fluxo tranqüilo do tráfico e o avanço das plantações, o resto do país e da cana, para a glória do monarca português.

Real politik, sim, de Vieira, partido na sua visão de grande caridade cristã. Defensor absoluto ao preço da prisão e do perigo de morte, e a liberdade dos índios. Preciso até à brutalidade, no justificar a escravidão dos negros, como preço de poderem chegar ao mínimo de catequese, que lhes permitisse pela servidão garantir-se, de toda forma, o respiro da alma, cristãos os senhores católicos à colônia. A proposta perderia o sentido, diante da surpresa do contragolpe dessa presença dos brasileiros em África, lá confrontando outro pólo da incipiente colonização holandesa.

Salvador de Sá, saindo do Rio nas suas caravelas, e depois João Fernandes Vieira e Vidal de Negreiros, são “brasílicos” que se aproveitam dos ventos alísios para chegar à Luanda, ali derrubar o primeiro esforço de conquista batava, e retomar as praças lusas em África. Nelas implantam o senhorio de “baraço e cutelo”, decisivo para a reversão das estratégias

que viria, finalmente, a desmontar, na costada africana e brasileira nesse Atlântico corrido, a Companhia das Índias Ocidentais, refluída ao útero das Antilhas.

Vidal de Negreiros tinha, do outro lado do Atlântico, a visão certa já de uma geopolítica, conducente ao pretendido mar da hegemonia lusa, numa e outra banda desse Atlântico. Urgiu, e, repetidamente, até quase a impaciência do monarca em Lisboa, a construção da chamada via interior, conjugando os sistemas fluviais da Bacia do Congo e do Zambeze, de maneira a garantir a continuidade portuguesa, cortando a mole africana, de Luanda a Moçambique e, as suas praias de Sofala.

Em outra ponta, a proposta tão ambiciosa de um diálogo como o que a ALADAA avança, nos leva também a rever os estereótipos, ao lado, já, das ideologias que começam a recobrir, no modo pelo qual a globalização assume e mascara a sua hegemonia. Em que termos podemos hoje pensar a conjugação entre os Estados Unidos e o resto do Primeiro Mundo, no definir uma plataforma coerente e cada vez mais integral da globalização, sua perspectiva e suas crenças.

Ainda há algum tempo e, sobretudo, frente às primeiras seqüências da Guerra do Golfo – com o aperfeiçoamento do aparelho da América gendarme do mundo emergente, e a “zero baixas” nas suas expedições fulgurantes – imaginava-se, como conflito latente na nova ordem, o de se contraporem o Governo de Washington e o resto polarizável nas Nações Unidas. Não foi outra a perspectiva latente na etapa pré Koffi Anan, na Secretaria Geral das Nações Unidas.

Ver-se-ia hoje, de preferência, o contraponto inevitável em que o avanço da social-democracia europeia, a partir dos seus centros mais importantes, não só deita novas dúvidas sobre a hegemonia neoliberal, a partir da defesa de um papel estratégico do Estado na vida econômica. Ou, sobretudo, acelera uma visão distinta do alargamento dos Direitos Humanos; dos direitos da cidadania abertos à imigração, e a regionalização efetiva dos aparelhos de segurança na Europa pós-Muro, e diante da expansão da Comunidade.

A nucleação hoje dos Estados Unidos e das Nações Unidas, já se reflete no universo das ideologias, em tantas novas alterações do conceito do equilíbrio mundial, no trato das chamadas *rogue nations*, no que sejam as ações referentes aos ditos “crimes contra a humanidade”. Um governo Bush não deixará dúvidas quanto a toda esta nova dimensão em que o seu antecessor temperava o conflito da nação hegemônica, diante da frente do Primeiro Mundo, inclusive a definição do conceito do “politicamente correto”.

Levanta-se por aí uma nova tensão entre um respeito residual às soberanias – no mundo globalizado – e a exigência de que esse limite seja o de se preservar formalmente as democracias nestas nações. Só que, cada vez mais, também, o limite dessa legitimidade se veria no respeito ao resultado das eleições e ao cumprimento do seu ciclo. Tal,

independentemente dos desequilíbrios internos de renda, das concentrações econômicas, cada vez mais, no seu seio.

Não se verifica uma efetiva concatenação entre o apuro formal do sistema político – marcado na valoração de uma nota só – e sensibilidade aos estímulos da distribuição de renda nos programas sociais dos órgãos internacionais do mesmo aparelho do Banco Mundial, ou do Fundo Monetário Internacional. O lance inédito da Guerra do Golfo, permitindo a primeira *blinking* eletrônica dos tempos da hegemonia, associou ainda à Força Armada a concordância européia com as visões neoliberais do primeiro governo Bush.

Mas hoje parece mais claro – e contra o primeiro ideal clintoniano do politicamente correto – o quanto estamos diante de um futuro onde as pressões unilaterais – no contexto de um consórcio ostensivo de um “Primeiro Mundo” – tendem a não aceitar tergiversações nos riscos diretos que os Estados Unidos venham a encarar como prioritários, nessa sua cura dos perigos desta humanidade globalizada – e seus inimigos.

As intervenções no Sudão e no Afeganistão, à conta da *self defense* americana frente ao terrorismo internacional, não deixa dúvidas quanto a uma subsequente organização do monopólio dessas respostas de parte de Washington. Não se exclui nessa lógica, por exemplo, na operação Colômbia, a contínua ameaça ou eventualidade dos bombardeios das plantações de coca e da ação eventualmente direta das forças americanas diante da ameaça do narcotráfico. Tal como prefiguram num eventual novo governo Bush uma retomada, a bem dos orçamentos das Forças Armadas – tão diretamente ligados à ideologia republicana, a criação dos escudos espaciais defensivos, baixando como campânula sobre todo território americano, contra, claro, os *rogue states*. Tomaram o lugar do contendor máximo, nos velhos cenários da guerra fria. Nem será de se espantar que um governo Bush neste particular, esfrie as perspectivas de reconhecimento da Coreia do Norte, sinalizando tão decisivamente nas últimas semanas de seu antecessor, em Seul.

Não se pode deixar também de delinear o restabelecimento das cortes de guerra, a que se associam os crimes contra a humanidade, atropelando a pauta de uma defesa universal dos Direitos Humanos, no limite do amadurecimento universal de uma consciência cidadã. Dentro delas, mais uma vez, um verdadeiro contexto internacional pode dar todo o contorno à nova etapa do Tribunal de Haia, e o julgamento das denunciadas atrocidades da Guerra do Kosovo. Mas não há dúvida de que o novo condicionamento internacional, a soberania dos Estados exangue pode chegar a extremos, enquanto o reconhecimento indiscutível do avanço de uma corte *urbe et orbi* se expõe à coação invencível resultante das pressões econômicas e dentro delas, mais que nunca, da hegemonia do pólo do Primeiro Mundo.

Dentro deste quadro, e a se falar das ideologias da globalização, e do quanto dela se apossaram as máquinas do poder-limite, depreendemos, também, a aparição como reação a tais condicionamentos extremos, o dessa opinião pública internacional, mobilizada,

combatente, no limite até da “disrupção organizada”. É o que revelou, depois de tantas experiências frustradas, a paralisação da reunião da OMC em Seattle, continuada pelo mesmo bloqueio em Washington, a prometer novo impasse em Quebec.

Por força, descortinamos, hoje, diversos caminhos em que o sufoco da máquina, a reentrância da Sociedade Civil sobre o aparelho, e a regência desse pelas ideologias, forçam a batalha campal das sociedades civis, mobilizadas, ganhando palavra de ordem, e chocando-se com o arame farpado, o cassetete e o camburão. Ou seja, o que, em guerras civis instantâneas, e cada vez mais veiculados pela mídia, pode levar a reclusão destes encontros senão ao seu sucedâneo virtual.

Vivemos cada vez mais, inclusive, desse conflito. Torna-se difícil a reunião dos senhores do mundo em tempo real, tal como a próxima reunião da OMC deve migrar para os desertos da Arábia Saudita. Mas a demonstração do seu antagonismo buscará a ágora, a praça repleta e incidente da marcha e da demonstração física cada vez maior dos dissidentes. É difícil imaginar-se converjam os dois pólos para uma interação. O monólito hegemônico não abarca a Sociedade Civil que lhe serve de base, e que quer, a prazo, fugir das opções de dentro do sistema.

O que é importante numa candidatura Nader nos Estados Unidos é ter logrado já 7% do eleitorado americano. Este diferencial poderia lhe ter transformado num grande eleitor de quem ganhasse o confronto por um Maracanã mal cheio. Mas não se trata de arbitrar entre alternativas – vistas pelo espírito de Seattle, como igualmente comprometidas, e sim de plantar, a longo prazo, a visão excêntrica a estes denominadores, e garantir o diferencial, por aí mesmo, de políticas públicas da Sociedade Civil, pensadas na sua inteireza original – de preferência à organização crescida sobre a espontaneidade coletiva, a máquina sobre esta última, e a ideologia que lhe põe o último ferrolho.

O mais grave, entretanto, é saber-se até onde a própria noção do “politicamente correto” já se pasteurizou hoje, trocando as verdades concretas pedidas pelas exigências nacionais, ou pelas políticas públicas já a caminho de um universal cidadão. Mas que fique dentro de uma autêntica audiência do Primeiro Mundo, mesmo que fantasie na simulação dos dissensos e da dita voz da Sociedade Civil.

Estamos apenas no começo da discussão, do que seja a democracia profunda diante do universo mediático. Do que seja a detergência, por exemplo, da informação que permita formatar, nas agências internacionais que permita de fato a polêmica, devolvida a novas regras do jogo, e à precipitação no pélagos do que lhe desagrade ou confranja e, afinal, só possa ganhar a vestimenta do folclórico. É um mundo acolchoado dentro de casa, o que impele a sociedade mediática, hoje, a realizar uma política, até às vezes inconsciente, da edição do que se passa lá fora, dos noticiários e informações que se pretendam, tão neutros quanto abrangentes, diante destes novos silêncios, tão confortáveis quanto astutos, a

veicular o que sobra da diferença, no cerne das políticas, do jogo efetivo das contradições. Não é outra a marca mais profunda da hegemonia por sobre, ainda, a velha dominação.

A discussão internacional, que permite fóruns como esse, de alinhamento de intelectuais, sobreviveu à diáspora do colapso do velho Terceiro Mundo, possibilitado pela guerra fria, está apenas a começo do que seja compreender que somos novos bárbaros, diante do espaço histórico. A geografia desaparece, como garantia da trincheira e da mirada, no universo global. Nele não há *exit*. Mas podemos, de qualquer forma, manter a memória não como museu da diferença, mas no direito, literalmente subversivo, de fazermos o exercício quase como heurística, da nossa prospectiva.

O saber querer um futuro é a primeira condição para a fecundação da utopia, ou, quem sabe, merecer ainda o inesperado da diferença. Afinal, as dominações nos vêm, por demais, aceleradas, com todo um flanco acrítico, para que o que pretenda varrer, com toda sofisticação do mundo virtual, que não impedirá o retorno de uma selvagem tomada de consciência, diante do buraco negro do excesso de dominação, *too much, too soon*.

International labor migration and the status of migrants in receiving countries: the case of Japan

Hiroshi Komai, Ph.D.¹

Prof. of sociology
University of Tsukuba, Japan

1. The Progress of Globalization through Immigration into Japan

The progress of globalization, which means the shrinkage of the space and time of the world is accelerated by the development of technology. For ordinary Japanese, cheap, short time, massive transportation by aircraft has made possible to travel to the other parts of the world for sight-seeing. The telecommunication technology gives many informations of the world through TVs and newspapers, and especially by internet system recently. But these experiences and perceptions are only indirect because sight-seers travel in capsules they are enclosed in and the informations are just fragments cut up lacking the real complexity. The development of technology, however, also made it possible to carry mass flow of foreign immigrants into Japan. The result of it is the direct experiences of the world by ordinary Japanese by every-day contacts with foreigners in the working places, neighborhoods and even in their family lives.

As of January 1, 2000, there are 1,800 thousands foreigners residing in Japan and they compose 1.4% of Japanese population. Resident foreigners are divided into 500 thousands old-timers who arrived Japan mainly before and during World War II and 1,300 thousands newcomers who started to arrive in the end of 1970s and increased especially in the latter half of 1980s. Newcomers include 250 thousands illegals, and about 1,000 thousands of them are workers. The breakdown of newcomers by the major country of origin are as follows: China 330 thousands, Brasil 220 thousands, Korea 170 thousands, Philippines 150 thousands, Peru 50 thousands, and USA 40 thousands. It is clear, with the exception of USA, neighboring countries of Japan and Latin American countries are main senders of immigrants. As for Latin American countries, special acceptance of Japanese descendents are legally permitted by the revised immigration law in 1990. Here I would like to add that those who had stayed in Japan and returned to their home countries or moved to another countries already reached several millions.

Mass arrivals of foreign immigrants has given tremendous impacts on Japanese society. In the following, I will consider it from both aspects of power and culture.

2. The Transformation of Power Structure by the Arrival of Immigrants

Foreign immigrants are placed at the bottom stratum of Japanese power structure. Political rights are important as it means participation for decision making. But the Supreme Court have denied the rights of voting or standing for office at the national level entirely. As for the local level, a law to give voting rights to settled foreigners is under discussion at the national diet presently. This might be the sign of decay of the idea of monopoly of the political rights only by the native people. Still, oppositions are so strong that the possibility of the enactment is very low.

Their position in the labor market is also at the bottom. Japanese labor market is characterised by the dual industrial structure and migrant workers are placed in the lower part of it. They work at the middle or small scale enterprises mainly in manufacturing, construction or service industries, engaging in three D (dirty, dangerous, demanding) jobs. Most of them are paid hourly and their employment is very unstable. As they are the safety valve for labor supply, under the present prolonged economic recession, unemployment among them is increasing together with shifting to the service industry from manufacture and construction.

In spite of their low status, their existence itself affects Japanese power structure. The most important phenomenon is the sway of the mono-racism. Mono-racism means Japanese nation-state is composed only by Japanese race sharing common blood originated from the Emperor lineage.

The history of nationalism in modern and contemporary Japan has passed following five stages.

- (1) national isolation before the Meiji Restoration.
- (2) Compulsory assimilation of Ainus and Okinawa people into Japanese race after the Meiji Restoration.
- (3) The formation of a multi-racial empire after the colonization of Taiwan and Korea. In these areas, no political right are given to the colonized people. The colonization induced the massive inflow of Koreans into Japan, numbered 2,500 thousands in the end of World War II.
- (4) Mono-racism after the defeat of the World War II. Under it, assimilation or exclusion policy for remained 500 thousands Koreans were enforced.
- (5) Sway of mono-racism after 1970's by the arrival of newly coming foreigners, as well as joining to the Convention Relating to the Status of Refugees.

Mono-racism is still strong, however, and the boundary between Japanese and foreign nationals still exists. Notorious forced taking of fingerprints of foreigners were finally abolished for old-timers in 1991 and for others in 1999, but the duty to carry always foreigners' registered card remained. There is hierarchical discrimination among foreign nationals: foreigners given resident visa status and Japanese descendants who have no

restriction on activities at the top, legal stayers other than Japanese descendants with some restrictions on activities to the next, and illegal stayers deprived of any rights at the bottom.

The effects of foreign migrants in Japan upon the power structure of their home countries are worth mentioning here. Approved political refugees are composed of 10 thousands Indochina refugees and surprisingly small less than 300 other refugees. But, in addition to this, there are many pseudo refugees like Burmese who fled Myanmar and formed several organizations in Japan against military dictatorship of Myanmar, or Chinese who participated in the opposition movements against the Chinese government at Tienanmen's incidence either in Japan or in China, or Iranians reached 40 thousands at the peak of early '90s, considerable portion of whom felt distance with the fundamentalistic Islamic doctrine of Iran. The movements of these approved or pseudo refugees in Japan surely contribute to change the repressive polity of their home countries, and after return, experiences of the air of freedom in Japan also will help the way to democratization.

3. Cultural Changes by the Arrival of Immigrants

Here culture means behavioral patterns in everyday life in one way and higher level like religion, philosophy and art in another way. Before discussing cultural changes of Japan brought in by immigrants, it is necessary to see changes in immigrants themselves. Parents tend to preserve their original culture even in Japan. Medias like cabled TV or ethnic printed medias by the native tongue helps it. But children growing up in Japan rapidly forget their original culture. Japanese language teaching without original language education worsens the situation. By the way, 'Pythagoras' group from Brasil opened three schools for the children of Brasilians of Japanese descendants in Japan to give Brasilian style education, but high tuition fee limits the number of entrants.

Turning to the changes of Japanese culture in the behavioral pattern of everyday life stimulated by immigrants, most conspicuous one is the beginning of the collapse of Japanese groupism. Japanese groupism is composed of closedness to the outer world and authoritative hierarchy, as well as the conformity under group pressure. It suited for the mass production of few kinds of industrial products, and we have fresh memory of so loud advocacy of it in 1970s and 1980s. Japanese groupism is chiefly responsible for the fall of bubble economy, namely the breakdown of speculation chains for real estates as well as the loss of competence for international competition. Japanese groupism produced incapable but indulgent top leaders, obedient rank and files without initiative, and both of them lacked in the morality for the outer world.

Because of the participation of the immigrants for Japanese society, they are helping transformation from the principle of groupism to the one of networking considerably. According to the Comparative Value Research Survey that I conducted in 1997-1998 for ten ethnic groups residing in Japan, Chinese have the weak tendency for avoidance of uncertainty, Koreans and Americans have strong rejection for power difference, and Latin

Americanos have high tolerance for other people's behavior. Those traits are surely incompatible with Japanese groupism. By the way, Japanese reliability received high evaluation by immigrants, and will effect their home countries after their return because they respect it.

Turning to the high level of cultere, expansion of religious activities are noticeable. Cathoric churchs attended by Philipinos and Latin Americanos started their services in multi-languages. As for Brasilians, they say three-fourths of them belive in the doctrine and one-fourth of them go to church. Protestant churchs are activated by the presence of Koreans. In the concentrated areas of Koreans, new construction of churches as the branch of the sect in Korea are proceeding. Even the Islamic mosques numberd 40 all over Japan, attended by Pakistanis and Bangladeshes mainly. Seicho no Ie, which is the new sect of Shintoism origin characterised by the Emperor worship also absorbe Brasilians. In Brasil, this sect is the largest among new sects of Japanese origin and 5% of Japanese descendents are believers. We can see the sharp contrast with the already established Shitoism and Buddhism institutions which are not so active where only native Japanese attend.

4. The Possibility of Social Conflict

It is noteworthy that conflicts between immigrants and native Japanese are so few. Some accusations from the native Japanese against a part of Iranians who became delinquents to sell false telephone cards or drug are not negligible. Another rare case were found in Toyota City where Brasilians are many. In June 1999, violent incidence occured between Brasilian youngsters and Japanese reckress motorcycle riders together with a right wing group. The reason was the different way of living like the way of waste disposal or weekend amusement, but it calmed down in the autumn. As for chauvinist right wing agitations, few activities were in early 1990s, but after it they have been virtually no-existent, with the exception of obstructions by right wing group members in the meeting demanding special permissiom to stay for illegal overstayers in 2000 in Tokyo. As the result, even the Islamic mosques are accepted by neighboring Japanese peacefully. In the following, I will try to find the reason why not so much frictions are in Japan.

Firstly, historical experiences with resident Koreans has given precious lessons to Japanese society.

They were forcibly deprived of Japanese nationality in 1952, and put under severe surveillance and control by foreigner's registration system, together with extreme discriminations in social security, employment, housing, etc. Against their position, big protests were raised by resident Koreans and Japanese in 1970s and 1980s, and as the result, gradually their status hass been improved. At present, naturalizations of resident Koreans are only 10,000 yearly, and many of them prefer to preserve original Korean nationality. The unhappy history taught not the discrimination but the co-existence is important.

Secondly, I want to point out that Japanese common people are generally kind and tend to accept foreigners. The increase of international marriage is the proof of the absence of the ethnic chauvinism. Now, 1 out of 30 new marriages are between Japanese and foreigners, and Chinese wives took the top position from Philipinas while American husbands exceeded Chinese to become most. The kindness of Japanese common people are shown in the development of Japanese language network where 300 volunteer groups teach Japanese to foreigners. 6,500 volunteers are mainly middle aged women with living experiences in foreign countries, and they function as counsellors to foreigners and become key-persons to connect the pupils of Japanese language with Japanese community. In addition to the Japanese language network, NGOs established with the purpose of relieving immigrants are active all over Japan. Contrary to the attitudes of central government, considerable number of local governments are eager to supply administrative services including offering chances to meet with native people.

Thirdly, religeous tolerance inherent in the Japanese cultural tradition helps to diminish religious tensions. When Taoism and Buddhism arrived at the archpelagoes, they amalgamated with the already existing animistic pantheism of primitive Shintoism. The tradition of pantheism, although the leaders of Meiji Restoration oppressed Buddhism initially and Christianity later by artificially adopting State Shintoism, continued to survive until after the World War II when freedom of religion is secured, and presently all kinds of holinesses are torelated by Japanese following the tradition. Prevailing existence of syncretism among new sects are another evidence of the tradition.

As a Coclusion, to show what is going on in contemporary Japan, I will introduce the case of Mogami Area, a typical rural area situated in northern Japan where it snows much in winter. Because Japanese women refused to become brides of men in the area, there emerged so many aged single men in later 1980s. To solve the problem, Phippinas were invited initially as brides under the initiative of lalcal governments. Later, Koreans, Chinese and others joined and they have numbered several hundreds.

Most of them have loved their bridegrooms, and have given births to children and they have settled there. Their sole existence has given tremendous changes for everyday social lives. In the family life, the authoritative hialrchy and the groupistic pressure has started to disappear. In the village life, the closedness and the anonymous social pressures also started to disappear. As the result, Mogami Area has become one of the representative areas in Japan which have an open atmosphere to outer world.

¹ Conferência de encerramentodo X Congresso Internacional da Associação Latino-Americana de Estudos Africanos e Asiáticos (ALADAA), Universidade Candido Mendes, Rio de Janeiro, 26 de outubro de 2000.

I

Geografia, História, Gênero e Imigração

Brasil en la cartografía prelusitana

Gustavo Vargas Martínez
ENAH-México

Presentación del tema

En esta ponencia se estudia la representación cartográfica que ha tenido Brasil en mapas precolombinos, como podría ser en los árabes — al-Juarismi (833), ibn-Hawqal (c. 960), al-Idrisi (1154), al-Qazwini (1258), al-Andaluzi (c.1260)— como en mapas eurooccidentales, a saber, los de Zuane Pizzigano (1425), Andrea Bianco (1436 y 1448), Grazioso Benincasa, Bartolomeo Pareto (1455), Henrico Martellus Germanus (1489), Martín Behaim (1492), por mencionar unos ejemplos, y se hacen observaciones sobre la idea de la insularidad del territorio hoy brasileño siguiendo la línea Orinoco-Eupana -Río de la Plata, como se representó en mapas poscolombinos -Hulsius (1602)-. Aunque tratado este tema por especialistas desde hace tiempo, aún no ha llegado a divulgarse en otros medios, razón por la cual se desconoce uno de los aspectos fundamentales de la formación de la conciencia espacial brasileña.

BRASIL EN TRES ISLAS

I. Brasil, “isla marítima”

Una madera de propiedades tintóreas, buscada afanosamente por los árabes desde hacía diez siglos en territorios ecuatoriales desde Sumatra hasta las Antillas, terminó su periplo oceánico dando nombre a una de las regiones más ricas del Nuevo Mundo.

Objeto de comercio entre los antiguos habitantes del desierto sahariano, se sabe que en el año 851 ya se facturaba y de esta manera llegó al sur ibérico. En latín bárbaro se conoció la *kerba bersil*, y en 1160 en la novela *Perceval le Gallois*, del ciclo de aventuras del Rey Arturo, se hablaba de “medias largas teñidas en *bresil*”.

En la descripción del palo-brasil que hizo en 1578 Jean de Lery, *História de uma viagem feita à terra do Brasil*, se puede leer: Ao falar das arvores deste país devo començar pela mais conhecida entre nós, esse pau-brasil de que a terra, por influência nossa, tomou o nome e é, tao apreciado graças à tinta que dele se extrai. Os selvagens o chamam arabutan... Por causa da sua dureza, e conseqüente dificuldade em derrubá-la e carregá-la num país de animais de tiro, o serviço se faz por meio de muitos homens; e se os estrangeiros não fossem ajudados pelos índios não poderiam em um ano carregar um navio médio.(Inácio, 1993, p. 39). Justamente es el tema que reproduce el mapa de Brasil elaborado por Lopo Homem-Pedro Reinéis en 1519, mejor conocido como Atlas Miller, y que se conserva en la Biblioteca Nacional de París: caciques tupíes animan a un grupo de

indígenas a llevar hacia la costa atados de palos en medio de un copioso bosque habitado por monos y papagayos. Capítulo poco estudiado porque se requiere el concurso de distintos especialistas, como serían cartógrafos arabistas y epigrafistas medievales, es la posible representación de Brasil en antiguos mapas árabes. Algunos se han aventurado a encontrar vestigios de navegaciones reales o fantásticas que tocaron litorales brasileños, puesto que en la cartografía árabe, sobretodo en Al-Juarizmi (833) y Al-Qaswini (1258) se podrían ver semejantes referencias. Paul Gallez (1990, p. 120), Gunnar Thompson (1996, p. 296), y Dick E. Ibarra Grasso (1997, p.39) son de este parecer. Veamos los detalles.

Gallez, siguiendo la reconstrucción que hizo Hubert Daunicht del Kitab Surat al- Ard, “El libro de la imagen de la tierra”, la principal obra del geógrafo y matemático persa del siglo IX Abu Jafar Mohamed ben Musa al-Juarizmi, al servicio de al-Mamún, califa de Bagdad, ha hecho una meticulosa comparación entre once topónimos que Claudio Ptolomeo, Al-Juarizni, Henricus Martellus y Martín Behaim utilizaron para describir la Cola del Dragón o península de Catigara. La conclusión del profesor Gallez no puede ser más explícita: “La mayor parte de los topónimos de al-Juarizmi corresponden con los de Ptolomeo, de Hammer (Martellus) y de Behaim. La forma general de la costa es la misma entre Trapobana y Catigara. La costa atlántica de la Cola del Dragón, inexistente en Ptolomeo, está dibujada sin ningún detalle en al-Juarizmi, pero es clara y precisa en Hammer y su seguidor Behaim(...) Hemos probado, por la identificación de ríos, cabos y montañas, que, en Hammer, esta península es América del Sur. Por lo tanto, también es América del Sur en el mapa de al-Juarizmi (...) Al-Juarizmi es el autor del mapa más antiguo que representa América del Sur con sus dos orillas, la del Pacífico y la del Atlántico”. Debe agregarse que entre Trapobana y Catigara está el Sinus Magnus u Océano Pacífico y que la costa atlántica de la Cola del Dragón, aunque sin detalles -tampoco los tenía el Cantino de 1502- es precisamente Brasil.

Otro mapa árabe del mayor interés es de al-Qazwini, fechado en 1258 y existente en el Museo Británico. A diferencia del anterior, en que Brasil aparece en superficie continental, en éste de al-Qazwini Brasil aparece de manera periférica e insular. Como en los mapas chinos llamados “de rostro”, América está en doble representación al oriente y occidente, dentro del gran anillo periférico. Al este, del estrecho de Bering al de Magallanes, y al oeste, América aparece al lado del continente africano, como se puede ver en la reproducción y esquema adjuntos. Se cree que este mapa de al-Qazwini, a diferencia del anterior que es un planisferio de 180° de origen ptoleméico, corresponde a versiones muy adicionadas de algún mapa de Marino de Tiro vuelto esférico para ensanchar la ecumene a 225 estadios.

Pero en lo que nos atañe, Brasil aparece en mapas medievales como isla marítima y un tanto errática, porque a veces está cerca de las Azores y en otras también próxima a Irlanda.

Cuando se exploraron las costas sudamericanas, el topónimo Brasil ingresó a la cartografía como virtual isla fluvial, y en el proceso lusitano de construcción colonial Brasil tuvo un desarrollo insular más por el aislamiento en la inmensidad amazónica que por las diferencias de la dominación cultural.

En la nomenclatura medieval aparece el registro de “ilha do brasil”, por vez primera en 1325 en la carta de marear de Angelino Dalorto (Angelin Dell’Orto). En el Atlas Medici de 1351 la isla aparece duplicada. En el famoso Atlas Catalan de Abraham Cresques de 1375 aparece la isla y se repite continuamente en portulanos e islarios durante casi 200 años.

Armando Cortesão (1975, p.149) en los *Esparsos III*, donde estudió la Carta Náutica de 1424, señaló que en el mapa de Andrea Bianco de 1448, existente en la Biblioteca Ambrosiana de Milán, algunos han querido ver en la “isla auténtica” la primera representación cartográfica de Brasil y por ende de la América del Sur. *Es la ixola otinticha xe longa a ponente 1500 mia*, “auténtica isla que se encuentra a 1500 millas al occidente”. Creemos que Bianco la bautizó *auténtica* para evadir desconfianza sobre su existencia y señaló la distancia para hacerla accesible. (Cortesao, 1975, p. 184-188)

Paul Gallez, en su escrito inédito, *Brasil en la cartografía anterior a Cabral* (s/f. p. 16), comentando la lista de 19 mapas y textos entre 1325 y 1430 en donde aparece la isla Brasil, compilada por Cortesao, dice que “es muy probable que esta ‘isla Brasil’ tenga su origen en la tierra del Atlántico occidental desde donde se traía el palo-brasil, es decir el Brasil actual”. Sin duda, la isla medieval de Brasil, para algunos real y fantástica para otros, cedió su nombre al continente por analogía indubitable con el palo tintóreo.

Otra referencia notable aparece en el polémico *Mapa de Vinland* publicado por R. Skelton (1965, p. 139) y datado en 1440: allí la asociación con la isla de San Brandán como una de las Antillas es precisa: *Magnae Insulae Beati Brandani Braziliae dictae*.

Es sabido, por otra parte, que en la carta de Toscanelli (c. 1457), que se dice que conoció Cristóbal Colón antes de su primer viaje, igualmente aparece la isla de Brasil. No es de extrañar, entonces, que en el mapa de las islas británicas de Martín Waldseemüller (1513, publicada en Estrasburgo en 1522) aparezca como isla, y en el conocido como *Admiral’s Map* del mismo Waldseemüller, al lado del equívoco nombre de *Tebra Papagalli*, -no terra, como se debía escribir, sino uniendo las primeras sílabas de terra y brasil en una palabra-, se anote que *antropophagi hic sunt*, ya en territorio continental. En la Carta Marina de 1516 Waldseemüller reitera la denominación.

Fue usual, entonces, entre los grandes cartógrafos del siglo XVI la inclusión de la “isla marítima” de Brasil, como cualquiera lo puede observar en el globo terráqueo de Martín Behaim (1492), “insula de prazil”; en la *Tabula Terre Nove* de Waldseemüller (1513), «brasili»; en el *Typus Orbis Universalis* de Sebastián Münster (1540), *America seu insula Brasili*, donde se fusionan isla y continente, y en muchos otros mapas coetáneos más.

¿Porqué los europeos veían “islas” cuando conocían penínsulas y continentes? Es posible que las raíces del ecumenismo centroeuropeo hayan contribuido a la idea de que aquello que no estuviera en Eurasia debía ser isla. Así sucedió con América en el planisferio de Waldseemüller, y se repitió por años con las “islas” de California, Yucatán y Brasil. La potestad de los pontífices romanos como supremos árbitros del mundo conocido y habitado contribuyó, desde el siglo IX, a mostrar que las “islas” eran lugares de evangelización universal, es decir, católica.

Para entonces, en la cartografía portuguesa la palabra brasil había sido definitivamente aceptada para identificar parte del continente sudamericano, a partir de las cartas del Maestro João y de Pero Vaz de Caminha, escritas en 1501, después que varios nombres, aunque de uso efímero, describían el exotismo del paisaje con el legendario nombre de “tierra de guacamayos” o “Brasilia sive Terra Papagalli”.

II. De la “isla marítima” al continente

Tal vez sea el mapa llamado de Alberto Cantino de 1502 el que más haya influido en la popularización del nombre Brasil, bien por la belleza de la región boscosa que sirve de escenario como por la presencia de tres guacamayas multicolores. Decía Miguel Faria (1995, p.71) que, por analogía en las imágenes, a comienzos del siglo XVI la atención de los exploradores del Nuevo Mundo se centraba en la contemplación de dos contrastes, la naturaleza y el hombre. “Los primeros registros gráficos del Nuevo Mundo obedecían a un criterio fabularizante emanado de un imaginario que, alimentado por las primeras narraciones, satisfacía doblemente y de manera simultánea la cultura renacentista deseosa de novedades y la industria naciente del libro, donde la literatura de viajes ocuparía, progresivamente, un papel de relevo.” Y sentencia: “La utopía, (utopografía) irá a perdurar sobre la topografía”.

Es el caso de este mapa que el Duque de Ferrara adquirió fraudulentamente en Portugal y envió al embajador Alberto Cantino, y que hoy se conserva en la Biblioteca Estense de Módena, Italia. Muchos autores creen que, en realidad, Cantino espiaba para el Duque. La historia de este mapa no deja de ser un tanto truculenta, porque fue redescubierto en 1859 por el director de la Biblioteca Giuseppe Boni envolviendo unas salchichas. Los litorales sudamericanos, del Cabo de la Vela al Cabo San Roque, dibujan las tierras bojeadas por Amerigo Vespucci. No aparece el ecuador, pero sí, muy marcado, el Trópico de Cáncer y la famosa línea de demarcación de Tordesillas, en momentos en que las dos potencias ibéricas disputaban la hegemonía del inmenso territorio sudamericano: *este he omarco dantre castella et portuquall*. Considerado como uno de los mapas que se elaboraron con información de muchos viajes clandestinos portugueses, es la más antigua carta poscolombina de Brasil, aunque carezca de toponimia. Desde esta época los papagayos se usaron a manera de identificación de Brasil. De reminiscencias arcáicas, en el mapa *in*

extenso, Jerusalém ocupa el centro del mapa, esto es, del mundo. Y se pinta de rojo el mar homónimo, a la usanza medieval.

Otro caso excepcional es el llamado Kunstmann II (Vargas, 1992,p.6): Sin lugar a dudas es el más completo mapa coetáneo de los viajes descubridores de Vespucci y Coelho. Muchos eruditos, como Peschel, Ruge, Kretschmer, Nordenskiöld, Uzielli. Köhl, Orville-Derby, Winter, Almagiá, Magnaghi, Sanz y Levillier lo datan en 1502, pero Stevenson lo fecha en 1503 y Duarte Leite y HARRISSE en 1506. Más recientemente, el maestro uruguayo muerto hace poco, Roberto de Laguarda Trías lo fechó en 1504. Tampoco se han puesto de acuerdo los estudiosos sobre si el mapa es portugués o italiano. Lo cierto es que las dos cartelas laterales del Kunstmann II hacen mención a la expedición colombina y al conocimiento de la *Terra Sancte Crucis* derivado de la expedición Hojeda-Vespucci.

Levillier considera que este mapa es un diseño personal de Vespucci y si no de su mano, sí con su información. El “hombre asado” que aparece en territorio brasileño -y que dio origen al nombre de caníbales que aparece en este y otros mapas contemporáneos- corresponde a la narración que hizo el florentino de su tercer viaje por las costas sudamericanas; y la abundante nomenclatura del litoral, -precisamente 37 topónimos- coincide casi punto por punto con los nombres de santos impuestos a los ríos y bahías por la expedición vespuciana de 1501-1502, como lo ha comprobado Laguarda Trías; en fin, en tercer lugar, este es el primer mapa que señala el Río Jordán - para Levillier nombre antiguo del Río de la Plata-, el río Cananor, ahora Camarones, y el *Pinaculo Detentio*, identificado como el cerro de Montevideo: *monte Vesputius Invenit DI, monteViDi*, “monte que Vespucci descubrió en 1501”. Todo esto prueba, como también creemos nosotros que el Kunstmann II debe atribuírsele a Vespucci, descubridor del litoral brasileño.

III. Brasil, “isla fluvial”.

La idea de un territorio brasileño rodeado de agua se trasladó, después de Cabral, del mar al continente valiéndose de la riqueza fluvial americana nunca imaginada por los europeos. Colón supuso que en espacios brasileños estaba el Paraíso Terrenal, de donde fluían los cuatro grandes ríos de la antigüedad: Pisón, Tigris, Éufrates, Ghicon.

El mapa que representa más claramente esta isla fluvial es, a nuestro parecer, el de Levinus Hulsius, fechado el año 1599 con el largo título de *Nova et Exacta Delineatio America Partis Australis qve est Brasilia, Caribana, Gviana regnum novum, Castilia del Oro, Nicaragua, Insulae Antillas et Peru*. Aquí se observa claramente la insularidad de “brasilia”, separada del continente por las cuencas y los ríos Amazonas y Paran, los lagos de Parima y Eupana, el primero sobre la línea ecuatorial y el otro en latitud 19 sur.

En mi libro *América en un mapa de 1489* demostré, que América del Sur ya estaba representado en el mapa precolombino de Henricus Martellus Germanus, según se desprende del estudio de sus litorales, orografía, hidrografía, redes de distorsión, analogía y

toponimia. Allí afirmo, que el fantástico lago de Parima, pintado tanto en mapas precolombinos como poscolombinos, constituía un argumento más para demostrar que América del Sur era bien conocida en la cartografía postoleméica como Cola del Dragón (Coylum) o península de Catigara.

A Humboldt le cautivó la existencia de este lago en los mapas antiguos por su dimensión y presencia cartográfica. Describió once mapas en donde casi siempre se ubicaba, en sus riberas, la opulenta ciudad de Manoa o El Dorado. Nosotros hemos investigado con mayor detalle y hemos contado hasta veintidós representaciones del lago de Parima. De todos éstos, el de Hulsius nos parece el más importante porque se enlaza con los dos lagos que Martellus incluyó en su mapa de 1489, ciento diez años atrás. Cuando Humboldt negó la existencia de ese lago después de un recorrido físico por la Orinoquia, un tal Van Heuvel lo tachó en 1844 de ligero y precipitado. Pero en el mismo año en que Hulsius hacía su mapa, Jodocus Hondius, de Amsterdam, dibujaba en su carta *de Guiana sive Amazonum Regio* un enorme lago de Parima de más de 130 millas francesas de longitud y 50 de anchura, algo así como la mitad del Mediterráneo pero esta vez en el centro de América del Sur. La persistencia de este inexistente lago de Parima durante unos 350 años se debe a remanentes de la ciencia cartográfica renacentista en la cartografía amazónica del siglo XIX.

Vale la pena agregar que el mapa de Jodocus Hondius incluye una extraordinaria cartela en latín sobre la manera de preparar chicha por los indios de Brasil, rara observación etnográfica que dice: *Modus conficiendi et bibendi potum apud Americanos in Brasilia, ubi virgines postquam radices quasdam manducarunt, rursus expunt deinde ollis coquant et viris bibendum praebent. Atquae haec potatio praecipua sunt apud eos diliciae. En breve, entre los americanos de Brasil, después de que vírgenes han masticado las raíces de mandioca, las escupen, las cuecen y las dan a beber a los hombres, que encuentran la bebida deliciosa". Para completar el exotismo de la colorida escena, ocho mujeres preparan la chicha y cinco hombres liban a placer, mientras un tucán y un papagayo "vigilan" la ceremonia.*

No solo en Hulsius encontramos la isla fluvial de Brasil. Por citar solo ejemplos destacados, también en Ramusio (1556) en forma peninsular, John Speed (1627), Giulelmus Blaeuw (1641) y Jean Jansonius (1658) se constata esa exuberante deformación.

Otro mapa memorable es el de N. Visscher, de mediados del siglo XVII que incluye el lago de Parime y la isla de Brasil.

Todavía en 1695, en el atlas que publicó en Londres AO Esquemelin con el nombre de *The History of Bucaniers of America*, aparece Brasil como una inmensa isla claramente separada del continente, tardío mapa del capitán Sharp hecho en 1680 y republicado por Boneau en 1741. Es imposible encontrar mejor ejemplo de la insularidad brasileña.

IV. Brasil, “isla” astronómica

La demarcación de Tordesillas de 1493 no sólo dividió al mundo en dos -tal vez la primera distribución globalizadora pactada entre dos potencias hegemónicas- sino que dio a España y Portugal fronteras extranacionales de muy difícil protección. España, con tantos o más intereses por preservar en el Mediterráneo y en el centro europeo, y Portugal, obligada a conservar la potencia marítima en que se había convertido desde los albores del siglo XV, se vieron así frente a tareas disímiles y en ocasiones contradictorias.

Afirma Francisco de Solano que Brasil nació en Tordesillas, pero no dijo que como isla. Artificiosamente creada por líneas astronómicas por razones políticas, el famoso reparto del mundo llevado a cabo por Alejandro VI sirvió más para originar conflictos que consensos.

Sudamérica, desde tiempos precolombinos, ya estaba dividida entre dos niveles distintos de civilización, porque en la región andina se había desarrollado un imperio avanzado mientras en la cuenca amazónica sobrevivían sociedades embrionarias. Los castellanos encontraron la riqueza codiciada desde las fábulas del Rey Salomón: los lusitanos, pantanos infestados de mosquitos y población escasa. España pudo crear, entre los riscos abruptos de la cordillera infinita, un virreinato con cierto grado de opulencia que heredaba formas políticas altamente socializadas. Portugal, con una larga costa improductiva, tardó en organizar entre tupíes escurridizos Capitanías estrechamente dependientes de la metrópoli. Allá ciudades tierra adentro; aquí enclaves en el litoral. Allá desde el siglo XVI, metalurgia extractiva; aquí, hasta que el azúcar sirvió de tardío fundamento económico en siglo XVII, solo palo-brasil y papagayos.

La línea de Tordesillas fue, entonces, la frontera que limitó por el occidente selvático las tierras brasileñas, mientras al norte, al sur y al oriente solo estaba el mar: una isla.

Bibliografía

ADONIAS, ISA,1993: *Imagens da Formação Territorial Brasileira*. Pesquisa, textos e seleção cartográfica de...Fundação Emilio Odebrecht, Rio de Janeiro.

Cartas de uma aventura. 1992: Universidade de São Paulo/ Instituto de Estudos Brasileiros. Sao Paulo.

CORTESÃO, ARMANDO,1975: *A Carta Náutica de 1424. Esparsos, Volume III* Acta Vniversitatis Conimbrigensis, Coimbra.

FARIA, MIGUEL,1995: “Brasil: visões europeias da América Lusitana” En: *Oceanos No. 24*, outubro/Dezembro, Lisboa.

GALLEZ, PAUL,1990: *La Cola del Dragón. América del sur en los mapas antiguos, medievales y renacentistas*. Instituto Patagónico, Bahía Blanca, Argentina
s/f: Brasil en la cartografía anterior a Cabral,(PG-211) Instituto Patagónico, Bahía Blanca, Argentina.

IBARRA GRASSO, DICK EDGAR,1997: *Los mapas de América 2000 años antes de ser "descubierta"*. Edición del autor, Buenos Aires.

INÃNCIO, INES C Y REGINA DE LUCA, TANIA,1992: *Documentos do Brasil colonial*. Editora Ática, São Paulo.

MORELAND, CARL y BANNISTER, DAVID,1993: *Antique Maps*. Phaidon Press Limited, London.

ROJAS MIX, MIGUEL,1992: *América Imaginaria*. Editorial Lumen/Quinto Centenario, Barcelona.

SKELTON, RALEIGH A., 1965: *The Vinland Map and the Tartar relation*. New Haven and London, Yale University Press.

SOLANO, FRANCISCO DE, 1973: "Contactos Hispanoportugueses en América a lo largo de la frontera." En *El Tratado de Tordesillas y su proyección*. Valladolid, España.

VARGAS MARTÍNEZ, GUSTAVO, 1992: *Atlas para la historia del descubrimiento de América*. Edición y notas del Atlas de Kunstmann y otros, Editorial Trillas, México.

1995: *Atlas Antiguo de América, Siglos XV y XVI*. Trillas, Linterna Mágica No.22, México.

1996: *América en un mapa de 1489*. Ediciones Taller Abierto, México.

Experiências negras e Brasil escravista: questões e debates

Flávio dos Santos Gomes

Departamento de História/IFCS/UFRJ

O tema da Escravidão teve um papel fundamental nos novos percursos da historiografia brasileira. As temáticas da Escravidão (e aquelas das relações raciais) tiveram sempre espaços nobres na literatura das ciências sociais sobre o Brasil. Vários e importantes intelectuais brasileiros – em diversos contextos – se dedicaram ao assunto. De Nina Rodrigues, considerado o “pai” da Antropologia no Brasil no final do século XIX, passando por Gilberto Freire nos anos 30 até Florestan Fernandes nos anos 50.¹

O objetivo deste artigo é – com base em perspectivas teóricas e investigações empíricas recentes – analisar a formação das identidades e comunidades escravas a partir da problemática das fugas, fugitivos e os mundos da escravidão a sua volta.

Em torno de um roteiro

Fundamental – de início – seria tentar conectar as mudanças de perspectivas e enfoques da historiografia sobre a escravidão e o contexto da sua produção. Para lançar mão da comparação, poderia citar os Estados Unidos e alguns países da América Latina, onde os estudos sobre o *negro* e o *índio* respectivamente ganharam fôlego, redirecionamento e principalmente visibilidade com os movimentos pelos direitos civis e as lutas das populações indígenas. Para o caso norte-americano, poderíamos ainda citar a Guerra do Vietnã. Esse também seria um contexto internacional. A preocupação com as experiências históricas das chamadas “minorias” vinculou-se também a um movimento intelectual internacional de historiar mulheres, negros, índios, entre outros. As chamadas “minorias” e sua inclusão nos discursos histórico e historiográfico foram também um movimento da história destes grupos sociais e pessoas.²

A questão não era somente incluir “minorias” – no caso dos africanos e seus descendentes. Era permitir-se uma outra concepção de história. Quais os fatores de mudança na história? No caso da Escravidão, tais questões estariam implícitas em vários discursos. Chamaria atenção para três questões neste debate. Muitas das quais destacadas mais enfaticamente do que outras pela historiografia brasileira.

A primeira seria o eixo econômico. Escravidão e principalmente escravos seriam quase sempre descritos pela sua importância econômica. Seriam propriedades dos senhores, semoventes. Mesmo - algumas análises mais contemporâneas - insistiram nas abordagens

voltadas para a demografia. Escravos apareceriam mergulhados em números e estatísticas. Era o tráfico, a família escrava, a alforria. Apesar da ênfase nos números, tais estudos foram importantes. Alguns fundamentais. A família escrava apareceria com seus arranjos sociais, mudanças estruturais e cíclicas. O debate sobre a mesma – quase sempre marcado pelo preconceito e utilização sem críticas das fontes de viajantes – ganharia consistência e fôlego com a pesquisa quantitativa e demográfica das fontes seriais de inventários, censos e listas nominativas. Outra questão importante seria aquele das estruturas de posse dos escravos. Havia estruturas diferenciadas. A propriedade escrava estava disseminada em todo o Brasil. Podia haver – numa mesma região – tanto grandes fazendeiros absenteístas da agro-exportação como pequenos lavradores produtores de alimentos.³

Já o tema do tráfico e de suas dimensões numéricas, possibilitaria esquadrihar o litoral africano e fundamentalmente a idéia de “produção do escravo”. A África Romantizada não mais teria vez. Revelava-se agora o papel do tráfico e dos traficantes na própria história africana, não só aquela econômica, mas a social e política.⁴ Quanto as abordagens sobre as alforrias apontariam para as classificações sociais internas dos escravos. Suas origens, ocupações e estratégias. Não seria o caso só de tratar o tema no universo do paternalismo. A partir dos índices sobre alforrias (ou seja, quem é alforriado, por quê, como e quando isso acontecia) surgiria uma outra face da organização escrava. Crioulos, mulheres e aqueles de ocupações especi-alizadas tinham mais chances de comprar e/ou conquistar sua liberdade através da alforria. Além disso, o preço estipulado pelas mesmas assim como a possibilidade de revogação, os padrões de alforrias condicionais demonstraram as complexidades das relações de poder das classes senhoriais. Junto com as alforrias destacariam os estudos sobre os libertos (inclusive os tutelados) e a população negra livre. A partir deste enfoque também entenderíamos as percepções de liberdade e da escravidão. Cabe por último destacar, que o estudo das alforrias no Brasil foi aquele mais original em termos de pesquisas de escravidão nas Américas.⁵

Ainda dentro do eixo econômico destacaria por último os estudos sobre *escravidão urbana*. Estes estudos, para além das caracterizações econômicas específicas do contexto escravo nas áreas urbanas, articular-se-iam com os estudos de cultura escrava que comentaremos mais adiante. As formas de sociabilidade, as solidariedades, os regimes de trabalho, padrões de ocupação e moradia eram diversas. Escravidão e Urbanização seriam o foco das principais formas de controle social no Brasil do século XIX. Têm surgido excelentes estudos sobre as moradias populares, os libertos nas áreas urbanas, irmandades religiosas de escravos e da população negra, festas e capoeiras.⁶

A segunda questão seria o eixo Política e Escravidão. Falamos das abordagens sobre os movimentos escravos e as percepções políticas. De uma maneira geral, o protesto escravo só tinha sido analisado como “reação”. Enfim, escravos não agiam, supostamente só “reagam”. Numa escravidão boa como proposta por Freire não havia reação. Enquanto na

escravidão violenta da Escola Sociológica Paulista, só valia destacar a “reação” como forma de enfatizar a crueldade do regime escravista. Um escravo-passivo nas análises anteriores cedia a vez ao escravo-rebelde. Escravos não seriam apresentados como sujeitos históricos nestas análises. Se eram *coisa-passivo* transformavam-se em *coisa-rebelde*. Mais recentemente, alguns estudos sobre revoltas escravas procuraram perscrutar os significados dos protestos e as percepções políticas que com eles interagiam vários sujeitos e personagens. Escravos avaliaram sempre o mundo a sua volta. Portanto suas ações de enfrentamento não foram frutos da irracionalidade, dos castigos e maus-tratos. Cativos faziam política nas senzalas, nos quilombos, nas insurreições e nas cidades. A questão aí – para o historiador – seria identificar as formas de fazer política. Uma historiografia mais tradicional sempre entendeu política como ação exclusiva das elites. Pelo contrário, a política estava nas ruas. E também nas áreas rurais. E lá também estavam escravos, libertos e homens livres pobres. A propósito, escravos – em vários contextos – articulariam suas lutas com outros setores da sociedade. Podia ser tanto populações indígenas e de desertores militares como camponeses livres.⁷

Houve todo um esforço de revisão sobre os aspectos da suposta idéia de docilidade dos cativos e do caráter brando da escravidão no Brasil. Com uma importância marcante, uma corrente historiográfica surgida no final dos anos 50, teve um profundo impacto quanto aos estudos sobre os movimentos dos escravos e a idéia de política. Primeira e originalmente com a obra de Clóvis Moura, e depois com os estudos de Alípio Goulart, Luís Luna e Décio Freitas, as formas de resistência seriam revisitadas numa proposta analítica marxista. Em tais estudos procurar-se-ia dar destaque às diversas formas de protesto, sendo que os quilombos assumiriam o papel principal nas análises sobre a rebeldia escrava.⁸

A última questão seria relativa a cultura. Não necessariamente a escravidão, mas o negro apareceu como foco de estudo associado ao Folclore e os temas da contribuição cultural. Falava-se em reminiscência da cultura africana no Brasil. Era necessário classificá-la e também escolher seus cenários. A África no Brasil teria um palco privilegiado: A Bahia. Esta guardaria a África nos seus mistérios e encantos. Foi um pouco por aí que a antropologia caminhou numa tradição que – guardada as especificidades – percorreu de Nina Rodrigues, a Artur Ramos, a Edison Carneiro, a Roger Bastide e Pierre Verger. Até aí nada de novo. Esta própria antropologia mais recentemente – anos 80 – demonstrou os caminhos da “invenção” africana no Brasil. Havia mesmo parodiando Beatriz Góis Dantas, *Usos e Abusos da África no Brasil*.⁹ Uma tradição inventada. Textos de Manuela Carneiro, da própria Beatriz Góis Dantas, Robert Slenes, Peter Fry e outros já destacaram isto.¹⁰ Contudo este debate – ainda bem – está longe de ganhar um ponto final. Isto não só para o Brasil. Aqui ou acolá com falas ora permeadas da eloquência acadêmica ou da força da militância reaparecem. Ganham novas formas e outros argumentos. Ênfases e caminhos diversos.

Mas se a África teve como local ideal no Brasil, a Bahia; a resistência escrava, aquela fundamentalmente com um sentido cultural, tinha como espaço privilegiado: o Quilombo. O outro local seria o campo da religião. Esta foi a construção da História e da Antropologia sobre a escravidão no Brasil. Articulando religiosidade, cultura e resistência – tendo como roteiro o protesto escravo dois tipos de abordagem foram preponderantes. A primeira surgiu nos anos 30 sob a influência de Nina Rodrigues e outros escritos temáticos da Antropologia Cultural. A partir deste pressuposto antropológico tinha-se o objetivo de caracterizar a resistência escrava no Brasil numa perspectiva da “contra-aculturação”. Sabemos que foram nas obras de Edison Carneiro, Artur Ramos e, mais tarde, Roger Bastide, que tiveram força interpretações em torno da idéia de resistência cultural. Os significados religiosos das culturas escravas seriam tão somente recriações genuínas de uma cultura de pureza africana. Também sabemos que o principal problema deste tipo de análise é a sua conceituação de cultura. Em grande medida, esta foi vista como uma experiência social “estática” ou com mudanças históricas lineares, possibilitando a idéia de difusão. ¹¹

Estudos mais recentes, pautados pela História como pela Antropologia, tem demonstrado como as comunidades escravas nas Américas, fundamentalmente forjaram uma interação e transformação cultural original. Critica-se, assim, a argumentação de que havia uma forte separação ideológica entre o desenvolvimento dos escravos crioulos nas plantações e o caráter ‘africano’ das comunidades de fugitivos, provocando com isso um grande distanciamento cultural entre crioulos e africanos. Havia o caráter da interação cultural e o desenvolvimento de novas sínteses na constituição da cultura dos quilombos. Algumas comunidades quilombolas podem ter - por exemplo - constituído sistemas religiosos a partir da fusão e reelaboração de práticas religiosas cristãs, africanas e indígenas. Esse processo possivelmente pode ter provocado mudanças significativas em algumas comunidades. Argumentamos no sentido de terem sido criados conteúdos e significados culturais nas senzalas e nos quilombos. Sempre melhor falar em recriações e reinvenções. Para além de algumas poucas e dispersas evidências - e a necessidade permanente de se remover o pó da documentação disponível depositada nos arquivos locais – tomamos como base um amplo debate teórico e metodológico sobre as especificidades das culturas escravas nas Américas. Não haveria necessariamente - enquanto modelos cristalizados e funcionalistas - uma cultura branca, outra negra, uma européia ou africana nas Américas, e estas aqui encontrariam uma também única e verdadeira cultura indígena. Pelo contrário, houve pluralidades culturais - com semelhanças, diferenças, aproximações e distanciamentos - de várias origens que engendrariam-se, gestando experiências culturais diversas. Cultura, portanto, deve ser lida (e ou procurada) no contexto das experiências históricas de seus agentes. ¹²

Significados culturais de origens africanas eram reinventados pelos escravos no Brasil, não só para a primeira geração de africanos, mas também aquela de cativos crioulos. É possível

pensar as culturas escravas, não numa perspectiva essencialista de “africanismos” – ou mesmo como se os quilombos fossem necessariamente e/ou exclusivamente lugares ou guardiões da “cultura africana”. É possível entender a cultura quilombola (ou culturas quilombolas para marcar suas complexidades e diversidades) também como uma extensão da cultura escrava. As senzalas podiam ser fontes constantes de *backgrounds* culturais para os quilombolas, como estes para as mesmas. É claro que em algumas situações, os impactos demográficos do tráfico negreiro, a criouliização das populações dos mocambos e das senzalas e o isolamento forçado de alguns grupos quilombolas podem ter provocado interações culturais diferentes. O fato é que africanos e crioulos — de uma maneira geral — não estavam completamente afastados nas ruas, nas senzalas e nos quilombos de outros setores escravos, livres e negros.

As experiências negras podem ser resgatas em outras dimensões da história. Incluindo a construção de identidades étnicas. Os eixos de análise, incluindo Cultura, Política e Economia, poderiam aqui ser conectados.

O contra-ponto escravo: fugas, fugitivos e cotidiano

A historiografia sobre a escravidão tem dado pouco destaque às fugas. Estas têm aparecido mais como atos repetitivos — quase banalizados — da resistência escrava e, portanto, sem sentido político. Também o escravo fugido foi visto como alguém que somente, “inadaptado” ao regime da escravidão, extenuado pela carga de trabalho e as condições de vida impostas a ele (alimentação, vestuário, habitação, castigos físicos, etc.) procurava evadir-se do domínio senhorial. Mesmo alguns estudos mais contemporâneos deram destaque, principalmente aos aspectos meramente econômicos dos processos de fugas.¹³ Neste caso, os significados po-líticos das fugas, enquanto resistência escrava, se davam tão somente pela perda por parte do senhor de seu produtor direto (o escravo) e do lucro por ele gerado. Constituíam-se assim uma visão ora simplista, ora generalizadora de que na maioria das vezes os cativos fugiam com o único objetivo de causar prejuízo econômico aos seus senhores ou porque eram muito castigados.

As estratégias dos escravos fugidos foram variadas e complexas. Mais do que fugir, o fato de se permanecer escondido, oculto, longe dos senhores e capturadores era uma arte. Tudo tinha que ser pesado e temperado. O momento certo para a fuga, as direções e caminhos a tomar, as possíveis redes de proteção e solidariedades a serem acionadas, as precauções, etc. A fuga podia ser uma longa e difícil batalha pela liberdade. Infelizmente apenas conhecemos os cativos que – se não perderam a guerra – sofreram derrotas em algumas destas batalhas. Portanto, só conhecemos as estratégias dos fugitivos que acabaram capturados. Mesmo aqueles que passaram longos períodos como fugidos. Quase nada sabemos sobre aqueles que nunca mais chegaram a ser encontrados pelos seus senhores.

As motivações e/ou razões das fugas não eram menos complexas. Maus-tratos, castigos e rigores do cativo eram alegados. Outros contextos, porém, surgiam. O escravo Joaquim Maurício, por exemplo, foi preso como fugido em Pitangui, em Minas gerais, onde estava trabalhando para Antônio Cardoso. Era natural da Bahia e tinha sido trazido para o Rio de Janeiro. Fora comprado por um fazendeiro de Cantagalo. Ali trabalhou mais de um ano. Alegou que fugiu apenas por ter ouvido de um agregado da casa de seu senhor que ele estava forro pois não havia sido matriculado.¹⁴ Já falamos que podia-se conseguir ficar anos longe da vista dos se-nhores. Foi o que aconteceu com um outro Joaquim. Este era africano, um mo-çambique, e trabalhava em Cabo Frio. Estava fugido há mais de cinco anos e “sua pousada era incerta, andando várias vezes pelo Bananal e serra acima”. Indo para Campos foi cercado pelo azar. Acabou nas mãos de um capitão-do-mato.

Para permanecer fugido várias estratégias seriam tentadas. O pardo Adriano fugiu de Vassouras, em 1848, foi para Corte e assentou praça no Corpo Municipal Permanente. Disse ser livre e chamar-se Adriano Leite de Meirelles. Um ano antes não tinha feito diferente um tal Teodoro. Sua proprietária, Dona Ana Luiza Araújo Bastos, com um tom indignado, fez um petição querendo reaver o seu cativo. Informado a respeito, o Comandante Geral do Corpo Municipal justificou sua bobeadada, dizendo que Teodoro era “de cor bastante branca, cabelos corridos, e pretos, com ofício de marceneiro”.¹⁵ Se escravos alegavam maus-tratos, alguns se-nhores mesmo acusavam alguns fujões de ingratos. Este foi o caso do africano Sidnei, natural de Cabinda. Obteve uma promessa de alforria no prazo de cinco anos com a condição de bom comportamento. Seu senhor, entretanto, desanimado disse que este escravo “tem se portado pessimamente, ausentando-se da casa, recusando obedecer e também seduzindo um moleque nosso”.¹⁶ Mariano José Cupertino, também não teve sorte. Pediu ao Ministério da Justiça, em 1852, para trocar a africana livre Benta por outra. Alegava ter esta o insuportável vício de fugir, razão pela qual o levou a solicitar a troca do mesmo, pois já estava cansado de fazer despesas com pedestres, visando capturá-lo nas suas repetidas fugidas. Já de uma outra africana livre – Manuela – sua senhora dizia não ser merecedora de carta de emancipação, em 1853, uma vez que sua conduta não havia sido boa, tendo fugido várias vezes, chegando ultimamente a ficar mais de seis meses foragida.¹⁷

Episódio interessante aconteceu mesmo com o “bem falante e habilidoso” pardo João, que sabia “ler e escrever, tocar flauta, gaita viola, ajudar missa e trabalhar sofrivelmente de carpinteiro e alfaiate”. As peripécias e mesmo ousadia da sua fuga são contadas pelo padre Manoel Gomes de Figueiredo, seu proprietário, um carrancudo dono de engenho no termo do Divino Espírito Santo de Inhambupe, na Província da Bahia. Sua fuga ocorreu nos últimos dias de 1846. Talvez na noite de natal, depois da missa. No início de 1847, o tal João já era praça na Charrua *Corvóia* e logo depois grumete na *Corveta Bertiooga*. Adoeceu. Foi parar no Hospital de Marinha da Corte. Descoberto tratou novamente de fugir. Com o nome falso de José de Figueiredo parecia que estava agora em Macaé, no interior do Rio de

Janeiro. De lá tinha a audácia de escrever cartas para o seu senhor e mesmo para outros escravos. Nelas ridicularizava a possibilidade de ser capturado, alegando que estava bem protegido em Pernambuco, e incentivava outros escravos a fugirem. Os carimbos do correio denunciaram o pardo João, porém continuaria longe das mãos do desmoralizado padre e seu senhor. Este ainda em 1853 pedia as autoridades para localizá-lo. Boa ocasião, talvez sucesso na fuga.¹⁸ Em 1848, Domingos Cabinda e Rosa Muange, tiveram a “criminosa habilidade de abusar da amizade, sinceridade e boa fé” de Manoel Pinto da Silva, seu proprietário. Aproveitando-se da sua cegueira botaram o pé na estrada, levando consigo suas cartas de alforria “condicional de prestação de serviços”.¹⁹ Boa ocasião e motivos teve, em 1856, Januário – que mudou o nome para César – para escapar de uma fazenda em Valença. Capturado, alegou ter sido “roubado e seduzido” para ir trabalhar numa fazenda do cunhado do Imperador, onde passaria muito bem, pois lá teria cem mil réis, teria domingos, e dias santos para descansar e negociar, e nos outros dias trabalharia pouco, que existiam “muitas raparigas e poucos rapazes”. Nada mal. Fugindo – entre roubos e seduções – escolhia uma outra escravidão.²⁰

Eram vários os fazendeiros e lavradores espertalhões que se aproveitavam dos serviços de escravos fugidos. Em Macaé, em 1864, cerca de 26 cativos (de um mesmo senhor) dados como fugidos foram encontrados trabalhando na fazenda do Deitado, de propriedade de Bernardo Lopes da Cruz.²¹ Este foi denunciado como acoitador e ladrão de escravos. Os cativos recapturados confirmaram tal denúncia e fizeram outras revelações. Tinham sido vendidos há pouco tempo para os irmãos Souza Passos, que lhes concedeu o prazo de um mês pouco mais ou menos para venderem as suas roças e criações, e se preparassem para a viajar. Iriam trabalhar na fazenda Nova. Pior que isso foi o aviso que receberam de Custódio Portugal, um pequeno lavrador de arroz: na nova fazenda o “passadio era mau e o cativo rigoroso”. Como conselho falou também que “fugissem todos a casa de Bernardo Lopes, que lhes daria agasalho por que os queria comprar, e que ele Custódio ficaria com alguns”. Fugiram. Denúncias de açoitamento de fugidos e roubos de escravos, porém, chamaram a atenção das autoridades locais. Acabaram sendo presos. Segundo o crioulo Agapito interrogado: inicialmente, de dia estes escravos trabalhavam na colheita e de noite eram recolhidos nas senzalas locais. Após o envio das expedições punitivas, estes escravos fugidos foram aconselhados a fazer ran-chos nas matas da fazenda. Ali também plantavam, mantinham sua subsistência e trocavam produtos com cativos assenzalados. Naquela situação existia outros escravos fugidos da região.²²

Neste caso, os escravos insatisfeitos com a troca de senhores e, portanto de cativo, acabaram fugindo coletivamente. Deixando-se seduzirem foram trabalhar para um outro fazendeiro, com a promessa de compra dos mesmos. Enquanto isso colhiam café, ora dormiam nas senzalas da fazenda para onde tinha fugido, ora nos matos em ranchos. Encontraram — sob ordens de um futuro e prometido senhor — ajuda de escravos e mesmo

de outros fugitivos que ali já se achavam. Era um tipo de quilombo pacífico que bem revela interesses, motivações, estratégias e razões de fugas, fugitivos, ladrões, fazendeiros e coiteiros.

Fugitivos tinham que contar com a proteção (mesmo interesseiras) e com as solidariedades nas suas aventuras. Um conhecido escravo Serafim fez escola. Propriedade de Domingos Pedro Ribeiro, saiu fugido da cidade de Leopoldina, na Província de Minas Gerais, indo parar na Corte, em 1884. Fez tudo isso a pé, passando ora numa, ora noutra fazenda, com os escravos e ora no mato. Nas fazendas onde buscava proteção, tinha escravos seus conhecidos e até desconhecidos que lhe dava mantimentos com os quais se sustentava. Em 1855, reclamava-se na subdelegacia de Irajá que grupos de escravos da fazenda Imperial que viajavam freqüentemente de Santa Cruz para a Quinta da Boa Vista traziam no meio deles misturados, fugidos e desertores. Dizendo-se escravos do “Augusto Soberano” impediam a aproximação de qualquer inspetor de polícia ou de pedestres.²³ Solidariedades demais podiam acabar mal. O preto fugido Apolinário acabou matando o africano livre Domingos, isto em São Paulo, em 1871. O motivo principal foi uma dívida não paga. Processado, Apolinário justificou-se diante do Juiz, dizendo que andava fugido na cidade de São Paulo e contratou o africano livre Domingos para fazer sua comida diariamente, para a qual pagava e fornecia alimentos. Numa ocasião, Domingos – completamente embriagado – não preparou sua refeição e ainda o in-juriou. Apolinário acabou sendo condenado a galés perpétuas, o que recorreu o seu proprietário Francisco Antônio Nogueira. O juiz ainda quis saber – grifando no processo de apelação – como Apolinário conseguia arranjar dinheiro para comprar mantimentos e pagar Domingos. Este simplesmente explicou que o dinheiro conseguido foi da venda dos produtos da sua roça, pois estava foragido há apenas um mês.²⁴ Em Pelotas, em 1869, conflitos também acabaram por gerar o assassinato do escravo Joaquim Gungú. O acusado – um outro cativo de nome Gonçalo – confessou o crime e alegou que o dito Gungú lhe tinha “negado um pedaço de carne e um bocado de farinha para comer por ocasião em que andava fugido no mato e que não comia a cinco dias”.²⁵

No desfile de estratégias dos fugitivos, além de mudar de nome, trocar de roupa, “esquecer” o nome do senhor, tentar passar-se por livre e liberto, podemos incluir ainda a questão da língua. No contexto da proibição do tráfico e da chegada ilegal de africanos, fugidos crioulos tentaram, por exemplo, assumir a identidade de africanos. Em, 1837, numa petição foi isso que reclamou Antônio Francisco Terra, morador na vila de Barbacena, em Minas Gerais. Alegou que três escravos seus fugiram, indo parar na Corte. Capturados, estes fingiram ser boçais e novos, quando na realidade eram ladinos. Instaurado um processo acabaram sendo considerados africanos livres. Irado, o tal Terra – que bem podia ser mais um comprador de escravos africanos depois da lei de 1831 – resmungava pelos quatro cantos dizendo: “para se evadirem a escravidão de nada mais careciam os escravos, que de fingir-se ignorantes da linguagem deste Império, a falarem somente a da sua nação”.²⁶ Foi,

sem dúvida, com essa estratégia que Caetano Congo estava quase ganhando uma queda-de-braço com seu senhor em 1844. Fugido, foi apreendido, avaliado como boçal, interrogado e considerado africano livre. Seu proprietário Manoel Pedro de Alcântara Ferreira e Costa entrou com um processo de revista cível pela sua posse. Perdeu na primeira instância e apelou para a Corte de Apelação, apresentando mais documentos, testemunhas, recibos, etc. Dizia Ferreira e Costa: ainda que não apresentasse bastante desembaraço no falar a língua, não era isso o que devia decidir ser ou não boçal o referido escravo, visto que ninguém ignorava o fato de que os pretos da Costa, particularmente os “Congos”, uma vez importados já adultos nunca falavam bem a língua portuguesa. Caetano acabou perdendo as batalhas do Tribunal, contra as quais tinha poucas armas. Em 1847 volta a ser declarado escravo.²⁷

Em 1839, a secretaria de Estado dos Negócios da Justiça mandava publicar instruções a respeito dos procedimentos com os fugidos. Após ser preso, o escravo deveria ser imediatamente interrogado a fim de se identificar o verdadeiro proprietário. Também era necessário imediatamente dar a maior publicidade possível na sua captura através de jornais ou editais, revelando seus “sinais” e características. Sabia-se o quanto que os fugidos davam informações falsas e incompletas sobre seus senhores e locais de origem.²⁸ O conteúdo de tais instruções revela, por outro lado, como as autoridades pareciam conhecer (pelo menos um pouco) os significados das estratégias dos fugitivos. Para permanecer fugidos podiam trocar seus nomes ou aqueles de seus senhores. Porém, quando capturados poderia ser mais interessante revelar logo a “verdade”. Ficariam menos tempo em cadeias, voltariam a seus donos e mesmo depois de castigos, punições e “apadrinhamento” poderiam planejar novas fugas. Outros fugidos também podem ter omitido os nomes de seus senhores e acabaram sendo arrematados em leilões públicos. Não se conseguia a liberdade, mas inventava-se outra escravidão.

Inventando comunidades e refazendo identidades: um episódio de fronteiras

Mocambos e fugitivos davam o que falar nas áreas de fronteira do Grão-Pará coma Guiana Francesa (esta região atualmente corresponde ao estado do Amapá). Nesta região havia pelo menos dois tipos de comunidades de fugitivos. Mais para o interior da floresta – ainda que não isolados – tinham grupos de quilombolas mais estáveis e numerosos (a partir de 30 pessoas). Muitos destes podem ter se formado na segunda metade do século XVIII. Podiam igualmente reunir desertores e índios. Dedicavam-se a produção de farinha e outros gêneros, e mantinham trocas mercantis (inclusive prestação de serviços) com colonos franceses nas fronteiras. Neste caso, mocambos de negros e “povoações de gentios” misturavam-se.²⁹

Também mocambos menores, formados por pequenos grupos de quilombolas (entre 5 e 15 fugitivos) surgiam aqui ou acolá. Possuindo maior mobilidade, migravam freqüentemente,

sempre, porém, rondando vilas e povoados. Estabeleciam pequeno comércio clandestino e buscavam proteção junto a outros escravos, regatões e lavradores. Os mocambos mais estáveis e duradouros, tanto como aqueles menores, mantinham contatos entre si. Assim como, aquelas fronteiras estavam borradas – em termos dos complexos grupos sociais e estratégias ali desenvolvidas – mocambos surgiam e desapareciam, antes mesmo que quaisquer iniciativas de repressão pudessem ser acionadas.³⁰ Vamos acompanhar aqui um episódio, envolvendo fugitivos e a formação de comunidades étnicas em fugas.

Em 1848, as autoridades andavam às voltas, perseguindo um grupo de fugitivos no Amapá. Além de fugidos, estavam sendo procurados por terem cometido assassinatos na ilha de Arapiranga. Teriam matado um colono alemão e sua mulher, seqüestrando seus dois filhos menores. Perseguições ocasionaram prisões e investigações. Resultou-se, na ocasião, as “providências, que se devem dar, imposta a medida em maior escala reclamada de tantas partes para a expurgação dos lugares infestados de escravos, e criminosos fugidos”. Se não fosse só isso, havia o costumeiro problema – relativo aos quilombos em todas as partes do Brasil – dos “acoutadores” dos fugitivos. Coibir tal prática de proteção, incluindo comércio clandestino, era muito difícil, senão impossível. Tais redes de proteção e comércio eram extensas e clandestinas. Não havia – muitas vezes – a quem prender posto que as denúncias não transformavam-se em comprovação. Além disso, não havia lei específica, destacando este tipo de “crime”. Com relação a esta questão assim argumentaria o chefe de polícia da Província do Grão-Pará:

“Quanto a acoutadores de escravos, não há este crime classificado no Código Criminal: os proprietários têm contra eles ação cível para ressarcimento dos lucros cessantes dos serviços de seus escravos. Eu penso que seria forçado inteligência o considerar-se esse acoutamento como um efetivo furto, ou roubo de escravos”.

Naquela ocasião, as autoridades policiais do Grão-Pará tentavam solucionar, entre outras coisas, a extração e o comércio clandestino da borracha. Na região do Amapá, em seus vários distritos sabia-se que vagavam “desertores e escravos fugidos até mesmo por barracas de seringueiros”. Na perseguição aqueles fugitivos – acusados de assassinato e seqüestro – em 1848, seria descoberta uma extensa rede de comércio clandestino, não muito distante da vila de Macapá:

“Levando guardas e paisanos que num caminho encontrou em cuja exploração achou barracas, roçados, plantações de manivas, e milhos, e indícios de manufaturar a goma elástica pelos centros que bem indica serem de fugidos e desertores e tendo capturado-se apenas 3 pretos e 1 preta que há tempos se achavam fugidos”.

Apesar de pequeno grupo, estes fugitivos estavam atentos às possibilidades de trocas comerciais através da economia extrativista. Já tendo canoas, protegiam-se construindo

seus mocambos na parte de terra firme das ilhas. Passaram pela do Pará, das Onças, das Barreiras e do Arapiranga. Este mocambo era formado por vários pequenos grupos de fugidos. No máximo 2 ou 3 escaparam juntos de seus senhores. A maioria estava dispersa e organizaram o mocambo depois de anos de fuga.

Pedro, escravo de um inglês, um tal Gudany revelou “que havia fugido de seu senhor há três anos, da cidade do Pará junto com Laurindo, e Joaquim, escravos de José Ferreira Lisboa, da mesma cidade do Pará, e vieram para a Ilha das Onças”. Ali encontrariam o preto Antônio, escravo de Fernando José da Silva e a preta, Ana, escrava de Maria Madalena “também fugidos de seus senhores da Cidade do Pará, e reunidos todos sentarão [sic] para estes distritos”. Com uma só canoa resolveram roubar outra, quando acabaram supostamente cometendo os assassinatos na Ilha de Arapiranga.

Outros grupos de fugitivos uniram-se a estes. Outras histórias de fugitivos surgiram. Capturada no mocambo do Rio Aneurapucú Felícia revelou ter fugido de seu senhor – Fernando José Rodrigues – já há anos. Escapou junto com o “preto João Tatú, escravo de Dona Cândida da Vila de Chaves, a quem tinha encontrado logo na fuga”. Dali rumaram para o rio Vila-Nova e acamparam “em um igarapé de nome Lindo onde estiveram e ali se uniram [ilegível] outros fugidos”. Novamente separaram-se, ganhando agora a companhia do preto Celestino, escravo fugido de Procópio Antônio Rolla”. Diria ainda Felícia que: “... poucos tempos depois se vieram aos mocambos nos cabeceiras de um igarapé, braço do mesmo Aneurapucú” e ali fizeram roças de maniva, e fabricavam seringa. Reunir-se-ia aí também o preto Manoel Cumbamá, também fugido de Procópio Antônio Rolla e aquele Pedro, escravo do tal inglês Gudany. Mais ainda: “vendiam os gêneros que podiam obter” para Florêncio de Silva Santos e Francisco Xavier de Souza.

As rotas do comércio clandestino e redes de proteção e “acoutamento” eram complexas. O principal encarregado era o preto Celestino. Era ele que vinha trazer os gêneros, que adquiriam ao sítio do dito Florêncio, e que dali “levava o que comprova ao dito Santos, em troca”. Já o preto Manoel Cumbamá “vendia os sapatos de seringa que fazia ao preto Antônio, escravo do mesmo Florêncio”. Para além das solidariedades, nestas redes de proteção e comércio havia também conflitos. A própria Felícia afirmou:

“que ouvia queixar-se o dito preto Manoel que o referido preto Antônio lhe devia tanto que há poucos tempos he que vindo com os pretos, Celestino, Manoel, e Pedro, e achando na Boca do Rio, o mulato Hilário, e o preto Antônio, escravo do dito Florêncio o dito Manoel disse ao referido Antônio, quando lhe havia por [sic] o seu dinheiro aos sapatos que lhe havia dado para lhe vender ao que respondeu o dito Antônio, que os ainda não tinha vendido. Disse mais que o verão próximo passado o dito Florêncio mandou o seu mulato Hilário ao mocambo, donde eles estavam chamar o preto Celestino para lhe ir fazer cinza cuja cinza ele

Celestino lhe veio fazer dez alqueires, e lhe te ouvisto [sic] a ele dizer que ainda o dito Florêncio lhos não tinha pago”.

Vemos aqui a complexidade e autonomia deste comércio clandestino. Para além de fugitivos e regatões, dele participava proprietários de escravos que utilizava estes como intermediários. Mais do que a simples troca de gêneros excedentes produzidos nos mocambos, havia mesmo a demanda e encomenda de alguns produtos. Além disso, os escravos assenzalados tinham seus interesses e faziam seus próprios negócios. E isso gerava conflitos. Também com os fugitivos. Alguns fugitivos po-diam ficar reféns e/ou dependentes de seus protetores, inclusive aqueles escravos. Esse parecia ser o caso de Manoel Cumbamá que ao invés de dinheiro só recebia promessas. Aliás, o preto Cumbamá tinha sua própria história de fugas e aventuras naquelas paragens. Possuía já um currículo de 3 anos de fugido. Uma fuga solitária que não demorou achar companhia, posto afirmar “que logo que fugiu se reuniu com o cafuz Gregório, e o preto José, escravos do casal do falecido Martinho Bentes, que tão bem andavam fugidos”. Se um era pouco, três não eram demais. Tais fugidos “se foram amiziar [homiziar?]” com o mulato Jacob, escravo do Padre José, residente em Mazagão. Viviam os quatro próximos ao rio Maracá e “andavam com franqueza acoitados por quase todos os moradores daquele rio”. Como moeda de troca produziam estopa, a qual vendiam para Clemente de Rosa do Espírito Santo, Luiz de Tal e Mateus Flexa, moradores em Mazagão. Conseguiram vender a arroba de estopa por mil réis cada e chegaram a comercializar 29 com só um comprador. Entretanto, o preto Cumbamá parecia estar mais preocupado com as aventuras das suas andanças pela floresta do que pesos, valores e medidas. Não demorou muito “obra de seis meses se passou para a Ilha do Pará e se juntou com o preto Faustino também fugido”. Iguamente, não esquentaria lugar, pois ali “esteve poucos dias, depois passou-se para o rio Vila-Nova, para o lugar em que foi apanhado”. Já então teria a companhia dos fugitivos Celestino, Pedro e Felícia. Ali “ocupavam-se em lavouras de algodões, fabricando seringa e manivas, salgas de peixe, apanhando jaboti e ma-tamatazes”. Vendiam para Florêncio e Francisco, a quem nos referimos anteriormente. Produziram ainda 12 paneiros de cinza, recebendo como pagamento “doze covados de riscado botalhão do dito Florêncio. Cumbamá parecia ser também escravo das dívidas. Muitos eram aqueles que lhe devia dinheiro. Os principais eram o mulato Hilário, o branco Florêncio e também o mulato Antônio. Só para este último teria entregue 24 paneiros de cinza. Fora este, tinha para receber “16 a 20 mil réis dos sapatos de seringas” vendidos. Até agora nada de dinheiro. Mas a sorte não foi companheira de Cumbamá que acabou capturado.

Outras revelações surgiriam no depoimento de Manoel Joaquim dos Reis, acusado de dar proteção e manter comércio com esses fugitivos. A propósito, foi este acusado quem serviu de informante e guia para a expedição contra estes fugitivos do Amapá. Talvez quisesse escapar da cadeia, facilitando a prisão dos mesmos. O tal Reis, confessou ter “correspondência” direta com o preto fugido Faustino, “a quem ven-dia machados, farinha, e sal, recebendo em troco sapatos de seringa”. Numa dessas transações comerciais

entrou, inclusive, uma panela, que achada no mocambo in-vadido serviu de prova incriminadora. Sabemos que o tal Reis – assim como Florêncio Fontes e Francisco Xavier – não eram os únicos homens livres naquelas paragens a se meterem com negócios junto aos fugitivos. Revelaria ainda Joaquim dos Reis:

“... que sabe que também se correspondia em Bernardo que é capitão do mato, e igualmente se correspondia com o mulato Macário, e o preto Ignácio, escravos de Carlos Francisco Saraiva, assim como também que da barraca do dito preto Faustino tinha uma estrada direita a casa da roça dos preto do dito Carlos Saraiva e que era o caminho mais perto ao rancho que servia de barracamento ao dito preto Faustino”.

Este episódio no Amapá, em 1848 revela com detalhes as estratégias multifacetadas de fugitivos, suas opções, possibilidades econômicas e alianças com homens livres e escravos.³¹ Histórias de fugitivos que andavam sozinhos, se reuniam a outros fugitivos (que podiam escapar em duplas ou trio), agrupavam e também se separavam, migrando para diversos lugares são igualmente muito interessantes. Indicam como fugitivos e quilombolas se misturavam, ficando difícil caracterizá-los separadamente, assim como projetos de fugas e formação de quilombos eram permanentemente reavaliados. Numa área de fronteira – considerada aqui tanto enquanto limites territoriais com outras colônias, como de áreas econômicas abertas – como o Amapá o quadro era ainda mais complexo.

Até os anos 60 falava-se de *Escravidão* tão somente. A sociedade escravista apareceria como homogênea. Ora branda, ora cruel. Só havia espaço para senhores e escravos, e o palco privilegiado era a casa-grande, a *plantation* e a economia agro-exportadora. O tema da *Escravidão* geral no Brasil cedeu a vez às análises sobre o *Escravidão* nos anos 60 e 70. O que importava agora era entender a sociedade escravista através do seu sistema, articulado e estrutural. Tanto na idéia de *Escravidão* generalizante como naquela de *Escravidão*, poucos espaços haviam para os sujeitos históricos, fundamentalmente os escravos. Essa foi a principal contribuição da historiografia a partir de meados dos anos 80 e principalmente nos anos 90. A *Escravidão* generalizante e o *Escravidão* cederam a vez para a *História dos Escravos*.³²

Para além da fragmentação, mas sim recuperando a diversidade, novos estudos sobre o Brasil escravista têm recuperado as experiências dos trabalhadores escravizados, sua agência, arranjos familiares, cotidiano, mentalidades e reinvenções culturais.

Notas bibliográficas:

* Este artigo faz parte de uma pesquisa mais ampla em andamento que conta com financiamento do CNPq. Agradecemos também o auxílio instalação da FAPERJ

¹ Ver: FERNANDES, FLORESTAN. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. 2 volumes. São Paulo, Dominus/EDUSP, 1965; FREYRE, GILBERTO. *Casa Grande e Senzala. Formação da Família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro, Maia & Schimidt, 1933 e RODRIGUES, NINA. *Os Africanos no Brasil*. 5ª edição, São Paulo, Ed. Nacional, 1977.

² Ver: PARISH, PETER J. *Slavery. History and Historians*, Nova Iorque, 1989.

³ Ver: SCHWARTZ, STUART B. “Recent Trends in the Study of Slavery in Brazil”. *Luso - Brazilian Review*, volume 25, número 1, verão 1988, p. 1-25 e *Slaves, Peasants, and Rebels. Reconsidering Brazilian Slavery* University of Illinois Press, 1992.

⁴ Ver, entre outros: ALENCASTRO, LUIS FELIPE DE. *O Trato dos Viventes. A Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo, Cia. das Letras, 2000

⁵ Sobre alforrias ver: EINSENBURG, PETER L. *Homens Esquecidos. Escravos e Trabalhadores livres no Brasil — Séculos XVIII e XIX*, Campinas, UNICAMP, 1989; *Modernização sem mudança; a indústria açucareira em Pernambuco, 1840-1910*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, Campinas, UNICAMP, 1977; MATTOSO, KATIA M. DE QUEIROZ. *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982; SCHWARTZ, STUART B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo, Cia. das Letras, 1988

⁶ Sobre escravidão urbana ver: ALGRANTI, LEILA MEZAN. *O Feitor Ausente. Estudos Sobre a Escravidão Urbana no Rio de Janeiro - 1808-1821*. Petrópolis, Vozes, 1988; CARVALHO, MARCUS DE. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo. Recife, 1822-1850*. Recife, Ed. Universitária, 1998; CHALLHOUB, SIDNEY. *Visões de Liberdade. Uma História das Últimas décadas da Escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; GRAHAM, SANDRA LAUDERDALE. *Proteção e Obediência: criadas e seus padrões no Rio de Janeiro. 1860 – 1910*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992; KARASCH, MARY C. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro*. São Paulo, Cia. das Letras, 2000 e SOARES, CARLOS EUGÊNIO LÍBANO. *Zungu: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro, Arquivo Público Estadual, Concurso Memória Fluminense, 1998 e WISSENBACH, MARIA CRISTINA CORTEZ. *Sonhos africanos, Vivências ladinas: escravos e forros no Município de São Paulo, 1850-1888*, São Paulo, Hucitec, 1998

⁷ Sobre “políticas escravas” as referências continuam sendo os trabalhos de João Reis: “O Jogo duro do dois de Julho : O ‘partido negro’ na independência da Bahia”. in : REIS, JOÃO JOSÉ e SILVA, EDUARDO. *Negociação e Conflito : A resistência Negra no Brasil Escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 233-84; “O levante dos malês : uma interpretação política”. in : REIS, JOÃO JOSÉ e SILVA, EDUARDO. *Negociação e Conflito : A resistência Negra no Brasil Escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 99-122; *Slave Rebellion in Brazil. The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, The Johns Hopkins University Press, 1993; “Resistência escrava na Bahia. ‘Poderemos brincar, folgar e cantar...’: O Protesto escravo na América”. IN: *AFRO-ÁSIA*, Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, Salvador, número 14, Dezembro de 1983, pp. 107-122 e “Um Balanço dos estudos sobre as revoltas escravas da Bahia”. in: REIS, JOÃO JOSÉ. (org.) *Escravidão e Invenção da Liberdade. Estudos Sobre o negro no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 87-140 e *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês (1835)*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

⁸ Ver: QUEIROZ, SUELY ROBLES REIS DE. “Rebeldia Escrava e Historiografia”. *ESTUDOS ECONÔMICOS*, São Paulo, IPE-USP, volume 17, número especial, 1987, p. 7-35. e REIS, JOÃO J.

“Quilombos e Revoltas Escravas no Brasil”. *Revista USP*, número 28, Dezembro/janeiro/fevereiro, 1995-96, pp. 14-40. Sobre escravidão no Brasil, ver também os debates em: CARDOSO, CIRO FLAMARION S. *Escravidão e Abolição no Brasil. Novas Perspectivas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988 e GORENDER, JACOB. *A Escravidão Reabilitada*. SP, Ática, 1991. Um importante estudo mais recente que recupera as principais questões e debates da historiografia brasileira aparece: SLENES, ROBERT. *Na Senzala, uma Flor. Esperanças e Recordações na Formação da Família Escrava*. RJ, Nova Fronteira, 1999

⁹ Ver: DANTAS, BEATRIZ GÓIS. *Vovó Nagô, Papai Branco. Usos e Abusos da África no Brasil*. SP, Brasiliense, 1988

¹⁰ Ver: CUNHA, MANUELA CARNEIRO DA. *Negros estrangeiros; os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985; FRY, PETER & VOGT, CARLOS. *Cafundó: A África no Brasil. Linguagem e sociedade*. São Paulo, Cia. das letras, 1996 (com a colaboração de Robert Slenes); SLENES, ROBERT W. “‘Malungu, Ngoma vem!’ : África coberta e descoberta no Brasil”. *REVISTA USP*, número 12 (dez./jan./fev., 1991-1992). Na bibliografia internacional há várias perspectivas de interpretações sobre a criação de culturas e identidades dos africanos. Ver, entre outros: AGORSAH, E. KOFI.(org.) Maroon Heritage. *Archaeological Ethnographic and Historical Perspectives*. University of the West Indies, 1994; BARNES, SANDRA J. (Eds.) *Africa's Ogun Old World And New*. Indiana University Press, 1992; MINTZ, SIDNEY W. & PRICE, RICHARD. *An Anthropological Approach to the Afro-American Past; A Caribbean Perspective*. Piladelfia, ISHI, 1976; MULLIN, MICHAEL. *Africa in America. Slave Acculturation and Resistance in the America South and the British Caribbean, 1736-1831.*, University of Illinois Press, 1992 PALMIÉ, STEPHAN. (org.). *Slave Cultures and the Cultures of Slavery*. Knoxville, The University of Tennessee Press, 1995; STUCKEY, STERLING. *Slave Culture : Nationalist Theory and The Foundations of black America*, Nova Iorque, 1987; THORNTON, JOHN K. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge University Press, 1992; VLACH, JOHN M. (org.) In: *By The Work Of Their Hands*. “Studies in Afro-American Folklife.” University Press of Virginia, 1992.

¹¹ Ver: BASTIDE, ROGER. *As Américas Negras: As Civilizações Africanas no Novo Mundo*. São Paulo, DIFEL/EDUSP, 1974; *As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma Sociologia das Interpretações das Civilizações*. São Paulo, Livraria Pioneira Ed., 1985; CARNEIRO, EDISON. *Ladinos e Crioulos; estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964; *O Quilombo de Palmares.*, 3ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966; RAMOS, ARTHUR. *A Aculturação Negra no Brasil*, São Paulo, Cia. Ed. Nacional, Col. Brasileira, 1942; *As Culturas Negras no Novo Mundo*. 3ª edição, São Paulo, Ed. Cia. Nacional, 1979; *O Negro Brasileiro*. 1ª edição, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1935; *O Negro na Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro, Ed. Casa do Estudante do Brasil, 1953 e RODRIGUES, NINA. *Os Africanos no Brasil*. Op. Cit.

¹² Ver, entre outros: REIS, JOÃO JOSÉ & GOMES, FLÁVIO DOS SANTOS. “Uma história da Liberdade”, In: *Liberdade por um fio. História dos Quilombos no Brasil*. SP, Cia. das Letras, 1996. Sobre maroons ver a revisão das análises de Price em: PRICE, RICHARD. “Resistance to Slavery in the Americas: Maroons and their Communities”. *Indian Historical Review*, número 15, Volume 1-2 (1988-89). Ver ainda os clássicos: CRATON, MICHAEL. *Testing the Chains. Resistance Slavery in the British West Indies*. Cornell University Press, 1982; GASPARD, DAVID BARRY. *Bondmen & Rebels. A study of Master-Slave Relations in Antigua with implications for Colonial British America.*, The Johns Hopkins University Press, 1985 e GENOVESE, EUGENE. *Da Rebelião à Revolução : As Revoltas de Escravos nas Américas*. São Paulo, Global, 1983.

- ¹³ Ver, entre outros: GOULART, JOSÉ ALÍPIO. *Da Fuga ao Suicídio. Aspectos de Rebelião dos Escravos no Brasil*. Rio de Janeiro, Conquista/INL, 1972; MATTOSO, KÁTIA DE QUEIROZ. *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982, pp. 153 GUIMARÃES, CARLOS MAGNO. *Uma Negação da Ordem Escravista. Quilombos em Minas Gerais no Século XVIII*. São Paulo, Icone Editora, 1988 e MAESTRI FILHO, MÁRIO JOSÉ. *A Servidão Negra, Porto Alegre: Mercado Aberto*, 1988, pp. 114-118.
- ¹⁴ APERJ (Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro), *Fundo Secretária de Polícia da Província (SPP)*, Coleção 184, doc. 04.(40) Idem., Coleção 166, doc. 15.
- ¹⁵ ANRJ, Documentação Identificada — GIFÍ, pacote 5 E 131, 21/07/1848 e 23/10/1847.
- ¹⁶ Idem., IJ 6 Maço 214 (1850), *Ofícios de Polícia da Corte*, 30/07/1849.
- ¹⁷ Idem., Documentação Identificada (GIFÍ), pacote 5 B 287, 30/06/1852 e pacote 5 B 272, 03/10/1859. Com relação ao exército brasileiro e as estratégias dos escravos fugidos, ver: KRAAY, HENDRIK. “*The shelter of the Uniform: the Brazilian Army and Runaway Slaves, 1800-1888*”. *Journal of Social History*, vol. 29, número 3, março, 1996, A proposta. 637-657.
- ¹⁸ APERJ, *Fundo Secretaria de Polícia da Província (SPP)*, Coleção 166, doc. 07, 13/10/1853
- ¹⁹ Cartório do 2º Ofício de Vassouras, Caixa 398, Ação de Liberdade, ano: 1852
- ²⁰ ANRJ, IJ 1 maço 458 (1857), *Ofícios de Presidentes de Província*, 14/02/1857
- ²¹ Idem., IJ 1 maço 873 (1864), *Ofícios de Presidentes de Província*, Ofício de 10/06/1864.
- ²² Idem., interrogatórios em anexo
- ²³ Idem., Processo criminal, Apelação Crime, maço 153, número 1077, Galeria C, ano: 1884, Corte do Rio de Janeiro, fl. 26 e IJ 6 maço 221 (set./dez. 1855), *Ofícios de Polícia da Corte*, 25/10 e 28/11 de 1855. Para a história de Serafim com maiores detalhes, ver: CHALHOUB, SIDNEY. *Visões da Liberdade*. Op. Cit., pp. 59 a 65.
- ²⁴ Idem., Corte de Apelação, Caixa 3699, processo número 7317, ano: 1872, Província de São Paulo.
- ²⁵ Idem., Corte de Apelação, Caixa 3969, processo número 6625, ano: 1869, Província do Rio Grande do Sul.
- ²⁶ Idem., Documentação Identificada (GIFÍ), pacote 6 J 128, 29/05/1837.
- ²⁷ Idem., Corte de Apelação, Caixa 3694, processo número 20, ano: 1846, Província do Rio de Janeiro.
- ²⁸ Idem., Códice 324 — Registro de Ofícios expedidos pela Polícia à Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça, Volume 3 (1834-1841), 04/04/1839, fls. 65 a 67
- ²⁹ Sobre quilombos na amazônia, ver: ACEVEDO MARIN, ROSA ELIZABETH & CASTRO, EDNA M. RAMOS. *Negros do Trombetas: Etnicidade e História*, Belém, NAEA/UFPa, 1991; *Negros do Trombetas. Guardiões de matas e rios*. Belém, UFPa, 1993; ACEVEDO MARIN, ROSA ELIZABETH. “Terras e afirmação política de grupos rurais negros na Amazônia”, In: publicado em: O’DWYER, ELIANE CANTORINO (org.) *Terra de Quilombos*, Rio de Janeiro, Associação Brasileira de Antropologia, julho de 1995; ALONSO, JOSÉ LUIS RUIZ-PEINADO. “Publicadores de la Amazônia. Cimarrones del Trombetas”. *África Latina Cuadernos*, Barcelona, número 21, pp. 59-68; “Hijos del Rio - Negros del Trombetas”. IN: JORDAN, PILAR GRACIA, IZAR, MIGUEL & LAVINA, JAVIER (orgs.). *Memória, Creación e História. Luchar contra el olvido*. Barcelona, 1994, pp. 349-357; ANDRADE, LÚCIA M.M. “Os Quilombolas da Bacia do Rio Trombetas? Breve Histórico”, In: O’DWYER, ELIANE CANTARINO (org.) *Terra de Quilombos*, Rio de Janeiro, Associação Brasileira de Antropologia, julho de 1995; FUNES, EURÍPEDES. “Nasci nas matas,

nunca tive senhor”. História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. *Tese de Doutorado*, São Paulo, FFLCH/USP, 1995; “Nasci nas matas, nunca tive senhor”. História e Memória dos mocambos do Baixo Amazonas”, In: REIS, JOÃO & GOMES, FLÁVIO DOS SANTOS. *Liberdade por um Fio....*, pp. 467-497 e GOMES, FLÁVIO DOS SANTOS. “Em torno dos Bumerangues: Outras Histórias de Mocambos na Amazônia Colonial”. *Revista USP*, número 28, Dezembro/janeiro/fevereiro, 1995-96 “Nas Fronteiras da Liberdade: mocambos, fugitivos e protesto escravo na Amazônia Colonial”, In: *Anais do Arquivo Público do Pará*, Belém, 1996

³⁰ Ver: GOMES, FLÁVIO DOS SANTOS. (Org.) *Nas Terras do Cabo Norte. Escravidão, Fronteiras e Colonização na Guiana Brasileira – Sécs. XVII e XIX*, Belém, NAEA/UFPA, 1999

³¹ APEP, Caixa 97, Ofício da Secretaria de Polícia do Pará (1844-1848), Ofício do Chefe de Polícia interino João Baptista Gonçalves Campos, enviado ao Presidente da Província Jerônimo Francisco Coelho, 1848; Ofício do Subdelegado da Vila de Macapá, João Pereira da Costa, 19.05.1848; Cópia da Carta enviada por Procópio Antônio Rolla ao subdelegado de Polícia de Macapá, 29.04.1848; Termos de perguntas ao escravo Pedro, 27.04.1848; Termos de perguntas a preta Felícia, 10.05.1848; Termos de perguntas ao preto Manoel Cumbamá, 11.05.1848 e Termos de perguntas a Manoel Joaquim dos Reis, 11.05.1848.

³² Pensamos aqui em termos teóricos e metodológicos nas contribuições de THOMPSON, E. P.. “*La economía ‘moral’ de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII*”. *Tradición, Revuelta y Consciencia de Clase. Estudios sobre la crisis de la sociedade preindustrial*. Barcelona, Editorial Crítica, 1979. p. 62-134. Uma abordagem sobre o impacto e influência da obra de Thompson nos novos estudos da historiografia brasileira sobre escravidão, ver: LARA, Sílvia Hunold. “Blowin in the Wind: E.P. Thompson e a experiência negra no Brasil”, Projeto de História. *Revista do departamento de história da PUC-SP*, número 12, 1995, pp. 43-56

Resistência escrava no Brasil: raízes e roteiros de algumas discussões recentes

Marcus J. M. de Carvalho

História, Universidade Federal de Pernambuco-UFPE

Todo trabalho científico tem uma história, que pode seguir um caminho tortuoso apesar de todo o rigor e disciplina exigidos pela pesquisa. Os avanços e recuos respondem tanto às dúvidas da comunidade científica, quanto às pressões externas, advindas da sociedade como um todo, do aparato estatal, e das instituições produtoras/financiadoras de ciência. O objetivo desta comunicação é discutir o processo ocorrido entre as décadas de 1970 e 1980 que levou a uma gradual mudança nos paradigmas que então norteavam os estudos sobre a escravidão no Brasil. Como sempre acontece nas Ciências Sociais, foram vários os pontos de partida. Entre as influências mais visíveis na literatura do final dos anos noventa, algumas merecem atenção especial: 1) o desenvolvimento de uma bem fundamentada crítica à visão de Gilberto Freyre, que começou a ser seriamente combatida já nos anos cinquenta; 2) a influência da literatura internacional sobre o escravismo, cada vez maior depois dos anos setenta; 3) os avanços do Movimento Negro e da luta pela democracia no Brasil após o golpe de 1964; 4) a consolidação das pós-graduações em História entre as décadas de 70 e 90. Não há aqui uma hierarquia inescapável entre esses pontos de partida, que formam um feixe, onde cada ramo tem sua importância e enleando-se com os demais. Os percursos traçados terminam se encontrando através de veredas, mais ou menos sutis conforme o caso. Essas novas perspectivas analíticas contribuíram para uma melhor compreensão da nossa história. Ficou melhor conhecido o contexto onde a resistência era exercida, e sobre o qual ela atuava. Mas há alguns alicerces comuns. Trabalhos não tão antigos, mas que já são clássicos. Assim, se é praticamente impossível hierarquizar influências é perfeitamente viável periodizar os passos da historiografia que resultaram nos eixos temáticos dominantes nos anos 90.

Foi Clóvis Moura quem abriu a trilha que levaria à insurreição generalizada contra a tese da democracia racial ao explicitar a violência inerente ao sistema escravista. A Escola Paulista de Sociologia consolidou a crítica entre as décadas de 1950 e 1970, quando Florestan Fernandes e seus discípulos demonstraram que, após a abolição, permaneceu um enorme vão social entre a população branca e a negra. O racismo continuou sendo um instrumento de exclusão a serviço da dominação no capitalismo dependente, mesmo estando relativamente diluído nos mecanismos da luta de classes. A partir da realidade contemporânea, portanto, foi questionada a tese da democracia racial e da tendência à harmonia relativa na relação senhor-escravo.

Aberta a trilha, muitos estudos foram feitos, principalmente depois do golpe de 1964, que teve um tremendo impacto no meio acadêmico. Muita gente foi tomada de surpresa, não apenas pelo evento em si mas pela durabilidade dos governos militares. Os cientistas sociais viram-se obrigados a reavaliar as raízes do autoritarismo do Brasil, que provaram ser muito mais sólidas do que se pensava. Os teóricos marxistas foram mais longe nessa preocupação. Ficou claro que uma das chaves para a compreensão do fracasso da democracia representativa no país estava na análise do escravismo: o berço de ouro e sangue da configuração de classes, do ordenamento jurídico e das idéias que buscavam legitimar essa estrutura. O debate sobre os modos de produção deu assim uma enorme contribuição para o assunto, não apenas porque permitiu o aprimoramento dos instrumentos teóricos empregados pelo meio acadêmico, mas também porque encorajou toda uma geração a pensar a escravidão numa perspectiva mais ampla. Com os estudos de Ciro Cardoso, Jacob Gorender, Antônio Barros de Castro e outros, o escravismo deixava definitivamente de ser considerado apenas um deslize cruel em nossa história, para tornar-se um dado explicativo fundamental do presente. De acordo com esta escola, o modo de produção escravista gerou o processo de acumulação primitiva sobre o qual se implantaria o capitalismo no Brasil. Vale salientar que foi Ciro Cardoso, ao se preocupar em definir a economia escrava nas Américas, quem começou seriamente uma abordagem comparativa sobre este tema, à margem do enfoque culturalista de Freyre.

O debate sobre os modos de produção todavia terminou se exaurindo, quando começou a deixar de ser apenas um modelo explicativo, passando a ser empregado por alguns como uma fórmula quase mágica para solucionar qualquer questão. Houve gente que, ao se deparar com algum problema histórico concreto, ao invés de pesquisar mais para resolver a questão, buscava soluções simplistas, esque-máticas, sacramentadas por uma idéia de História na qual o futuro (o capitalismo e depois o socialismo) já estava previamente definido. Assim quase tudo se resolvia por causa de “necessidades históricas”, de “sobredeterminações estruturais” e de outras tantas fórmulas que se auto-explicavam circularmente. Marxistas de primeira linha criticavam estas posições, mas foi difícil conter a enxurrada de trabalhos deste tipo que apareceram nos anos 70-80, já datados e esquecidos no momento em que eram lançados.

A História segue também a lógica do desafio-resposta e uma dialética na qual cada idéia gera o seu oposto. O surgimento de novas evidências, e conseqüente acúmulo de conhecimentos também induzem à mudança dos paradigmas. E, sejamos sinceros, cada nova geração profissional tem que fazer também sua carreira, sobreviver, e a melhor maneira de justificar o emprego, é rebelando-se contra os antigos mestres, rotulando-os de tradicionais ou qualquer coisa assim. Legítimos ou ilegítimos os motivos, pouco a pouco foram sendo contestadas as propostas dos teóricos dos modos de produção e da escola sociológica de São Paulo. Mas para se chegar lá, bebeu-se em várias fontes. A primeira delas: os desdobramentos concretos das lutas raciais no Brasil e no mundo. Ficou claro pelo que acontecia na América do Norte, na África do Sul e mesmo nos países socialistas, que o problema do preconceito racial não deveria ser necessariamente submetido à análise

de classes, ou do capitalismo dependente, como se fosse um fenômeno extremamente secundário. A explosão das lutas raciais, nos anos 60 a 80, demonstraram que o racismo e o multiculturalismo eram assuntos hodiernos, cuja discussão não havia se esgotado. No Brasil, em pleno governo militar, o movimento negro também crescia. Só que não encontrava o respaldo esperado dos partidos de esquerda tradicionais, crentes que o socialismo, quando viesse, resolveria tudo. Estimulada por esses mesmos acontecimentos, a literatura internacional sobre o escravismo e as relações raciais no Caribe, na América do Norte e na África também se renovou, contribuindo para abalar o edifício de fórmulas prontas das Ciências Sociais brasileiras dos anos 60 e 70.

Essa insatisfação com os paradigmas então em voga, levou muitos historiadores entre a metade dos anos setenta e os anos oitenta a voltarem para os arquivos. É curioso notar que, em parte, essa reação à ditadura do paradigma pronto foi uma influência dos chamados “brazilianistas”, cujos estudos baseados em pesquisas exaustivas em arquivos brasileiros, revelaram uma série de aspectos de nossa história antes pouco explorados. Alguns desses trabalhos tiveram enorme influência nos estudos da escravidão. Aliás já fazia tempo, que os estrangeiros haviam dado contribuições substantivas à temática. Roger Bastide abriu um leque de possibilidades com seu clássico estudo sobre as religiões africanas no Brasil. Stanley Stein praticamente lançou um gênero de História Agrária no Brasil que deixaria escola, inclusive entre outros brazilianistas como Warren Dean, Peter Eisenberg, Richard Graham, Eul-Soo Pang, Stuart Schwartz, historiadores que se debruçaram sobre inventários e fontes primárias diversas tratando dos grandes latifúndios brasileiros, revelando como funcionava a economia agrária escravista. Esses estudos demonstraram a enorme racionalidade e a dureza do sistema, derrubando definitivamente a visão idílica proposta por Gilberto Freyre, objeto de ironias de Carl Degler, Thomas Skidmore e outros. Mesmo reconhecendo a enorme importância dele para o entendimento da sociedade brasileira, ficou evidenciado que o latifúndio era excludente, que os escravos morriam cedo, trabalhavam muito e dificilmente ascendiam mesmo quando libertos, uma possibilidade remota em suas vidas.

Alguns outros brazilianistas também deram contribuições relevantes para a compreensão do escravismo. Robert Conrad e Robert Toplin descreveram de forma exaustiva as disputas político-partidárias durante o processo emancipacionista, apontando ainda como a questão regional influiu no resultado final. Herbert Klein, Leslie Bethell e Pierre Verger contribuíram para revelar os mecanismos do tráfico atlântico de escravos, mostrando claramente as dimensões daquele comércio e como se formaram as grandes fortunas no século XIX, somando assim aos trabalhos clássicos de José Honório Rodrigues e Maurício Goulart sobre o assunto.

Mas a propagação de uma abordagem crítica e renovadora não teria sido possível sem a consolidação das pós-graduações, das associações profissionais, como a ANPUH, a ANPOCS, a SBPH, e o surgimento de núcleos de estudos sobre o negro e a escravidão, processos maturados entre os anos 1970/80. Como há muito ensinou Thomas Kuhn, todos

os movimentos científicos precisam de mecanismos de propagação, repassando para a geração mais jovem os resultados dos desafios enfrentados pelos mestres. Onde não havia pós-graduações, elas foram criadas. Os departamentos de História encheram-se de estudantes. Muita gente começou carreira nas Universidades Públicas, que cresceram muito durante os governos militares. Inúmeras teses e dissertações foram defendidas (embora seja lamentável que apenas uma parcela delas tenha sido publicada). Uma grande diversidade de fontes foi transcrita e disponibilizada. Além das que já existiam, apareceram outras revistas especializadas, com uma miríade de artigos que somavam às teses maiores, mostrando detalhes pouco percebidos, apontando problemas que antes não eram abordados. Nos encontros de História, os debates aconteciam. Nem tudo o que era dito constava dos anais. Ainda não havia se implantado no meio acadêmico essa exigência. Mas mesmo quem não publicava participava da discussão (quem não teve um professor excelente que não deixou obra escrita?) Idéias originalmente avançadas por Carlos Guilherme Mota, Ciro Cardoso, Emília Viotti da Costa, Fernando Novais, Jacob Gorender, Katia Mattoso, Maurício Goulart, Peter Eisenberg, Robert Slenes, Robert Conrad, Suely Robles Reis de Queiroz e outros serviram de mote para inúmeros trabalhos, cada um a seu modo revelando mais alguma coisa sobre mais alguma parte e época do imenso e tricentenário Brasil escravista. Olhando da perspectiva do ano 2000, tem tanta coisa relevante publicada nos últimos 25 anos nessas revistas e/ou teses e dissertações que seria injusto citar um ou outro autor, deixando os demais de lado.

Uma das grandes novidades dos anos 1970/80 foi a proliferação de estudos demográficos sobre várias partes do Brasil, como o de Roberto Martins, Pedro Carvalho de Melo, entre outros. Robert Slenes, numa tese de Doutorado ainda inédita, mas que teve várias partes publicadas em forma de artigos, analisou a população escrava brasileira na segunda metade do século passado. Examinando fontes diversas, conseguiu chegar a aproximações da população escrava em várias províncias. Calculou ainda a taxa de manumissão, mostrando que apenas 6 em cada mil escravos chegavam efetivamente a serem alforriados. Elaborou ainda preciosas tabelas dos preços relativos dos cativos, descrevendo a dinâmica do comércio interno. Depois de seu estudo, ninguém mais poderia falar que os proprietários de escravos eram irracionais em suas decisões econômicas.

Seguiram-se outros estudos demográficos, transbordando numa série de debates nos anos oitenta. Uma das discussões mais ricas envolveu a tese de Roberto Martins, resumida num artigo publicado em co-autoria com Amílcar Martins, na qual sustentava que mesmo após o colapso da mineração, Minas Gerais continuou importando escravos, mantendo-se no século XIX como a província que tinha mais cativos no país. Sua tese central era que a maior parte dos escravos de Minas estava empregada na economia de subsistência e não no setor exportador. Vários estudiosos discordaram dessa última hipótese, argumentando que os cativos de Minas estavam vinculados à produção para o mercado interno e não à economia de subsistência. Do debate fizeram parte Robert Slenes, Ciro Cardoso, Douglas Libby, Iraci del Nero da Costa, entre outros. Ficou patente que a zona onde havia mais escravos estava ligada à economia exportadora, mesmo que indiretamente, fornecendo

viveres e toda uma série de produtos consumidos na zona cafeeira, nas cidades, e no mercado interno como um todo. Apesar dessas críticas, a discussão deixou latente que o escravismo brasileiro não era necessariamente “dependente”, nem uma engrenagem dentro de um sistema de monocultura voltado para a exportação. A historiografia posterior ao debate passou a considerar que o escravismo tinha uma dinâmica própria, interna. Era brasileiro, e não apenas um resquício das distorções do antigo sistema colonial. A historiografia posterior, portanto, iria ter um instrumento a mais para considerar que a escravidão no Brasil oitocentista transbordara além do sistema econômico implantado no século XVI: tornara-se um “modo de vida”, permeando todos os contextos relacionais. As esferas de convivência estavam imersas no regime escravista.

O intercâmbio entre estudiosos brasileiros, norte-americanos e caribenhos foi intensificado com a consolidação das pós-graduações em História entre os anos 70 e 90. Estudos comparados deixaram de ser exceções e tornaram-se a regra. Trabalhos sobre as relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos passaram a se influenciar mutuamente. Além de clássicos como Eric Williams, Kenneth Stampp, Sidney Mintz e Eric Foner, os brasileiros começaram a devorar os livros de Eugene Genovese, Herbert Gutman, Richard Price, Orlando Patterson, Rebecca Scott, David Brion Davis, entre outros. Houve maior preocupação em se estudar também a escravidão urbana, as religiões afro-brasileiras, as relações entre os escravos e a população livre pobre, a(s) cultura(s) negra(s). A Nova História Social transformou o cotidiano num tema válido para a investigação histórica. Os arquivos brasileiros começaram a ser revirados por mestrands e doutorandos em busca de novas evidências sobre os mais variados temas, tornando os estudos sobre a escravidão praticamente um campo específico da História do Brasil. No momento em que escrevo este texto, devo confessar que considero praticamente impossível acompanhar toda a produção acadêmica relevante sobre o assunto.

Sob o ponto de vista puramente acadêmico, a passagem do centenário da abolição foi uma data marcante. Claro que não faltaram críticas ao legado de 1888 e à hipocrisia de uma celebração vazia. Mas a data serviu como gancho editorial para a publicação de inúmeros trabalhos sobre o assunto, entre os quais um precioso guia de fontes ainda hoje o melhor de que se dispõe. Entre 1987 e 1989 praticamente todas as revistas brasileiras especializadas em História, e outras tantas das Ciências Sociais, reservaram espaço para trabalhos sobre a escravidão no Brasil. Somadas ao que se publicou no exterior sobre o assunto por volta da mesma época, essas publicações ainda hoje são relevantes para quem quiser se aprofundar nos debates historiográficos sobre a escravidão e as relações raciais no país.

O resultado dessas pesquisas foi uma revisão nas décadas de 1980/90 das teses da década de 1970 sobre a resistência escrava. Nos anos 70, Zumbi era herói, mas herói trágico, fadado ao fracasso, junto com seus companheiros de classe e raça. Jacob Gorender, por exemplo, descrevia o escravismo como um sistema de dominação complexo, que triturava o escravo nos dentes de engrenagens contra as quais ele nada podia fazer, a não ser se matar ou fugir para depois ser pego novamente ou mesmo morto. Seria o desenvolvimento do

capitalismo que acarretaria a superação do escravismo como modo de produção historicamente determinado. Esta posição não era compartilhada apenas por esta linha do marxismo, mas também por outras vertentes estruturalistas. Fernando Henrique Cardoso e outros membros da escola sociológica de São Paulo também percebiam o cativo como um ser praticamente impotente diante da enorme prisão que a história havia lhe reservado, reduzindo-o a um objeto, nunca um sujeito, ao contrário da burguesia nacional, do proletariado emergente, e da incipiente classe média considerados agentes capazes de mudar o mundo à sua volta.

Essas posições começaram a ser combatidas seriamente já na década de 1970, mas o salto maior ocorreria na década seguinte. Estudos como os de João José Reis, Eduardo Silva, Sidney Chalhoub e Silvia Lara, só para citar os mais influentes, também percebiam o escravismo como um sistema de dominação complexo, mas sem determinações infalíveis de uma instância sobre outra. De todos os trabalhos sobre resistência escrava nos anos 80, a obra de João José Reis seria a de maior influência. O estudo sobre a revolta dos malês abriu novas perspectivas analíticas ao abordar uma complexa rebelião negra a partir da perspectiva que os próprios cativos tinham do momento em que viviam, articulando a conduta dos rebeldes com o contexto político mais amplo. Daí em diante, o escravo tornara-se pessoa, agente da História. Esse trabalho consolidaria o eixo central de toda a historiografia posterior: o cativo deixou de ser focado apenas como um objeto da história, um ser submetido à forças econômicas, sociais e culturais contra as quais quase nada poderia fazer, passando a ser encarado como um sujeito histórico que atuava sobre a realidade. Quando não era possível transformá-la, ele buscava alternativas, aparava arestas, abria espaços, influía nos contextos relacionais nos quais estava envolvido. Os cativos negociavam, transigiam quando necessário, mas também forçavam a barra sempre que possível, criando uma cultura própria. A resistência escrava ganhava assim enorme importância para superação do escravismo. Nos anos 80, a imensa maioria da literatura já considerava que era o próprio negro, e não o capitalismo, o principal agente da mudança. A transição para o trabalho livre só foi possível devido à sua luta. Os desdobramentos do capitalismo internacional e nacional tiveram enorme relevância para a superação histórica do escravismo, mas sem a resistência escrava praticamente nada teria acontecido.

Enraizada nessas bases teóricas, a historiografia dos anos 90 sobre resistência escrava tem dado enorme importância às transgressões cotidianas, aos pequenos atos de rebeldia, às fugas temporárias, aos furtos perpetrados pelos negros, aos derriços e algazarras, às alianças circunstanciais ou não com outros membros das camadas subordinadas, às festividades, a luta pela sobrevivência das tradições afro-brasileiras, as tentativas de preservação de arranjos familiares e demais grupos de convivência, enfim às expressões de humanidade dos cativos que sempre se repetiam por mais que os senhores tentassem reduzi-los à condição de coisas.

As grandes rebeliões também têm sido estudadas. A bem da verdade, nunca se trabalhou tanto com este assunto no Brasil. Só que agora busca-se entender a percepção que os

escravos tinham do momento em que viviam, suas idéias e visão do mundo, elaboradas a partir de suas próprias experiências culturais. Assim, se antes se pensava que eles eram espectadores passivos de um jogo político maior, disputado por agentes dos mais altos estratos da hierarquia sócio-econômica, ou quando muito atores, mas atores inconscientes, atualmente assume-se claramente que eles não eram impotentes, indiferentes, muito menos ingênuos. Na realidade, interpretavam a política dentro de perspectivas próprias. Em vários momentos da nossa história, aproveitaram-se das divisões internas da classe dominante para fugirem, rebelarem-se ou tentarem conquistar direitos que em circunstâncias normais lhes seriam vedados. Vale ressaltar, que esses estudos buscam ainda entender melhor a complexa relação entre os escravos e as demais camadas subordinadas como um todo. Era dentre os pardos e negros livres e libertos que se tiravam muitos capitães do mato. Mas, era também nesse meio social que estavam os acoitadores de negros fujões, os homens que repassavam armas e farinha aos quilombolas, os militares que incitavam os pardos e negros contra os brancos durante os motins urbanos, os pais e as mães cujos cônjuges eram escravos, os intermediários em operações mercantis que ajudavam quilombos e negros fujões a sobreviverem.

Depois de falar tanto em avanços, revisões, novidades, temo ter expressado uma idéia excessivamente evolucionista da ciência. Embora seja um otimista, e muito, admito que infelizmente a Ciência Histórica também pode retroceder. O otimismo aqui se reduz à crença de que mais cedo ou mais tarde Galileu se provaria. Mas no correr de uma vida humana, de um mera geração acadêmica, há erros, estereótipos e anacronismos difíceis de evitar. Um dos problemas mais graves é o que Huizinga chamou de “antropomorfismo”,¹ o vício de se interpretar instituições (como a igreja, o Estado, eg.), e agentes de um universo macro-histórico (como a classe dominante, a raça negra, o Brasil, eg.) como se fossem pessoas, com vontades unívocas, desejos (rompantes até) e nascimento, maturidade e morte como fases inescapáveis. Também acontece nos momentos de renovação e crítica aos paradigmas, que ciclicamente se repetem na aventura da ciência, haver aqueles que simplesmente decidem renunciar à teoria, caindo num empiricismo barato, chamado erroneamente por seus críticos de “positivismo” como se o positivismo clássico fosse assim tão simplista. Por fim, há os modismos cujo fascínio e facilidades são tentadores. Um deles, difícil de escapar quando se busca apreender o lado dos cativos em cada processo em particular, é ver em tudo resistência, oposição, firmeza de propósitos, quando muitas vezes o que as fontes indicam é muito pouco para se chegar a uma conclusão tão pronta. O heroísmo é sempre mais simpático do que o desespero, a apatia, a renegociação desvantajosa.

É justamente a renovação da crítica que permite uma permanente reavaliação e reaproveitamento dos clássicos. Há aspectos de obras do passado que se sustentam. Retomemos o autor mais combatido de todos: Gilberto Freyre. Seus erros foram imensos e agravados pela enorme ousadia que tinha. Ao abordar temas sobre os quais todos se calavam, só poderia andar em terreno incerto, prestes a se desmanchar sob seus pés. Freyre colaborou ativamente com a ditadura após 1964, e foi recompensado fartamente por isso,

ganhando de presente imensos recursos para a Fundação Joaquim Nabuco, até hoje administrada por seu filho. Não apenas por causa dos seus equívocos, mas também devido às suas posições aristocráticas, Freyre terminou virando o espantalho de toda uma geração historiográfica. Ele praticamente não era lido nas Universidades. E quando se lia, era para mostrar seus erros e omissões, o racismo imanente a sua obra, a falta de rigor metodológico, o excessivo ensaísmo, a frouxidão com que transitava por períodos inteiramente diversos como se o tempo pudesse ser maleado na História como nos sonhos de um bêbado.

Mas uma vez morto, e finda a ditadura, Freyre foi anistiado pela academia. Agora o que conta é a sua imensa criatividade. Sua bem-vinda ousadia. Suas elaboradas descrições de cenas do cotidiano, eivadas de significados históricos. Suas reflexões abertas, livres, sobre os mais diversos assuntos. Se antes se criticava sua falta de rigor, agora se busca inspiração em suas soluções metodológicas, que lhe permitiram empregar fontes antes desdenhadas para elaborar etnografias do passado.

É uma deliciosa ironia que um dos papas da crítica a Freyre, o combatido “direitão” dos anos 70-80, é hoje presidente da república, e a nova *bête noire* da historiografia. Talvez eu devesse ser mais sério em ocasiões como esta. Mas freyrianamente: permitam-me uma ironia. Sinceramente me divirto ao ler trabalhos recentes nos quais, lá para as tantas, se faz uma profissão de fé típica deste fim de século. Se antes todo livro dizia logo na introdução que no Brasil não há democracia racial, agora é comum citar FHC como exemplo de um autor que erroneamente abordava o escravo apenas como um objeto e não como um sujeito da História. O que me diverte também é que essa abordagem da Escola Sociológica de São Paulo já era ultrapassada nos anos 80, e no entanto, naquela época, quando se pensava que FHC poderia ser uma alternativa de poder concreta à direita paulista, o meio acadêmico do mais rico Estado brasileiro não o criticava. Era uma postura política e não científica. Relevavam-se os erros do pensador pelas virtudes do político. Passados os anos, descobriu-se que sua vaidade era tão grande quanto a de Freyre, seu poder tornou-se imensamente maior, e sua criatividade reconhecidamente bastante inferior.

Apesar da existência de muitos livros relevantes, se fosse sucintamente dar um balanço atual da historiografia sobre a resistência escrava neste final de milênio, chamaria a atenção para os periódicos especializados. Nesse sentido, sob o ponto de vista puramente acadêmico, a passagem do centenário da Abolição, em 1988, foi uma data marcante. Claro que a visão sobre a Abolição em si foi extremamente crítica, mas a data serviu como um “gancho” editorial para a publicação de inúmeros trabalhos sobre o assunto, renovando a História do Brasil. Vale salientar que pelo menos duas revistas de categoria ainda hoje em dia praticamente só se dedicam a este assunto: a *Afro-Ásia* (UFBA) e a *Estudos Afro-Asiáticos* (Univ. Cândido Mendes, RJ). O maior problema todavia, continua sendo conhecer a produção historiográfica fora do eixo Rio-São Paulo. No Sudeste, os trabalhos de pós-graduação quase sempre são publicados, e embora nem sempre cheguem a outras partes do país, eventualmente podem ser adquiridos por quem viaja para algum evento qualquer.

Muito mais difícil é conseguir teses e dissertações sobre os demais Estados. Trabalhos relevantes continuam inéditos e conhecidos apenas por um reduzido ciclo de pessoas. Seria bom se pudéssemos contar com mais coletâneas como a que foi organizada por João José Reis e Flávio Gomes *Liberdade por um Fio: História do Quilombo no Brasil*, na qual diversos autores revelam o estado atual dos estudos sobre os quilombos brasileiros.

Nesse final dos anos noventa, a historiografia passa por mais período de reformulação paradigmática, o que é comum em qualquer campo do conhecimento, afinal de contas como avançar sem estar sempre reavaliando e acrescentando ao que já foi feito? Alguns pontos em comum parecem preocupar a maioria dos autores. Entre eles está a reconstrução dos possíveis liames étnicos e familiares entre os escravos, e entre estes e a população não-branca como um todo. A resistência escrava não corre paralelamente ao resto da história. Pelo contrário, não há como estudar a própria história das elites sem referência às pressões exercidas de baixo para cima. Percebe-se claramente também uma forte influência da Antropologia nos estudos sobre resistência escrava. E mais, a partir da influência dos trabalhos sobre o tráfico de escravos, e sobre a História da África, existe a tendência a se pensar também as possíveis redes tecidas por escravos de diferentes regiões, levando notícias de rebeliões, estratégias de sobrevivência, colaborando com as fugas e quilombos. As novas pesquisas se sucedem com muita rapidez, permitindo, senão a construção de novas teorias abrangentes, ao menos uma seleção mais apurada das teses ditas tradicionais, recuperando o que é válido, deixando de lado sem grandes remorsos o que já não se sustenta em face das evidências empíricas disponíveis.

Nota Bibliográfica:

¹ HUIZINGA, J., "The Idea of History", in Fritz Stern (Ed.), *The Varieties of History: from Voltaire to the Present*, Nova York, Vintage Books, 1973, pp. 293-294.

A memória do feitiço: um ensaio de etnohistória

Robson L. M. Martins*

Unicamp

No inverno de 1993, dia 26 de junho, em uma bela manhã ensolarada, nos encontrávamos, na casa de D. Virgínia Machado, em Magé, um pequeno Município do Estado do Rio de Janeiro. Na companhia de sua cunhada Ana Cândida, nascida na fazenda Concórdia, em São Pedro do Itabapoana, Sul do Espírito Santo em 1905 – falecida em 1995 e sua filha mais velha Roberta – falecida em setembro de 1993 – e o Sr. Pedro marido de D. Virgínia – também falecido, no início de 1994. Além de serem unidos por laços de família existe outro fator de união entre essas pessoas. Todas são descendentes de ex-escravos e guardam consigo lembranças dos seus ancestrais na memória¹.

A casa de D. Virgínia fica localizada numa área cercada por muito verde, próximo à linha do trem que liga os Municípios do Norte do Estado do Rio de Janeiro com as demais regiões do país. Havia um pequeno quintal onde a mesma com ajuda do marido cuidava de uma pequena produção de legumes e verduras, porém diversificada, e uma parca criação de víveres; tudo destinado para o consumo da própria família.

Apesar de ter se casado várias vezes, D. Virgínia nunca teve filhos e parece não se arrepender disso. Nossa intenção naquele encontro era de obter informações sobre seus pais, por ser a mesma filha caçula do ex-cativo e capitão-do-mato, Vicente Pereira Machado, nascido em Minas Gerais, em 1858 sendo vendido ainda criança para um fazendeiro do Sul da Província do Espírito Santo e da negra Marcolina Ribeiro de Jesus, nascida livre pela Lei de 1871, a “*Lei do Ventre Livre*”.

D. Virgínia nasceu na Fazenda da Presa, onde seu pai havia sido escravo e teria conhecido e se casado com sua mãe. Esta fazenda ficava localizada no Município de Alegre - extremo Sul do Espírito Santo - outrora freguesia de Cachoeiro do Itapemirim. Este Município nas últimas décadas do séc. XIX, tinha uma considerável concentração de população negra (59,44%) incluindo pretos e mestiços, de acordo com o censo de 1890².

O desenvolvimento dessa região se deu basicamente a partir da segunda metade do século passado com a expansão das lavouras de café do Vale do Paraíba Fluminense e do Oeste Paulista, o que de certa forma implicou numa considerável concentração de mão-de-obra livre e escrava de ascendência africana. D. Virgínia teve uma vida muito atribulada na infância, pois perdeu a mãe, muito cedo e foi entregue pelo pai ao Juizado de menores, de onde fugiu e ficou: “...trabalhando nas fazendas dos fazendeiros, puxando aqueles

panelões de feijão”. Talvez por isso ela, não gosta de falar sobre o passado, por entender que “... na vida eu só alembro do que eu já sofri tá..., do que eu já passei”.

No entanto, após longas horas de conversa informal com as pessoas ali presentes, D. Virgínia tomou a palavra e resolveu abrir um arquivo deveras precioso, sua própria memória. Ao perguntarmos que lembranças tinha da mãe, ela nos respondeu:

“...- Meu filho, eu não ia falar não mas agora vou falar posso falar? Minha mãe, quando morreu..., minha mãe morreu de ‘panarizo’...³ deu nessa aqui [D.Ana], deu nela[mãe] e deu em mim, ó...levou para rasgar, ela não deixou rasgar e o braço dela secou, ficou sequinho, ‘panarizo’, quando não mata aleija... . Levaram ela pra Sabino[ES], pra rasgar ela não deixou rasgar..., aí pronto... ficou em cima da cama, lá. Um dia, eu era garota, eu não deixava minha mãe nem pra ir ao banheiro, não deixava não, pergunta ela só [D. Ana] então ela tava ruim lá... ela pediu confissão, ela era muito católica da igreja. Aí meu pai foi em Alegre buscar padre para ela se confessar, então ela se confessou,... era assim umas 4 horas da tarde e aí quando foi no outro dia, às 4 horas ela tava morrendo. Idalina chegou pra mim e disse assim: Ho, eu tinha um medo... um... eu tinha um medo, ...vai lá ver nossa mãe, porque ela morreu e vem aqui mexer com você! Aí, eles foram tudo pra roça e me deixaram sozinha [D.Virgínia chorou neste momento da entrevista].

A casa era de dois ‘andar’, né? Aí ela pediu água, não tinha ninguém pra dá, aí minha irmã já tinha falado aquilo, eu fiquei com medo, mas eu cheguei lá ela não levantava mais. Me deu aquela coragem, eu coloquei a mão por debaixo do pescoço dela, levantei ela, botei água na boca dela, aí ela já não engoliu mais. Aí eu larguei ela em cima da cama e pronto: danei a gritar, gritei,... gritei,...gritei, aí o pessoal da roça veio ‘tudo’, veio meu pai, meu falecido irmão que ela não gostava. Isso eu me alembro⁴.

Nos depoimentos orais as informações são extraídas da memória dos entrevistados⁵. Porém, o ofício da memória não é lembrar, recompor o que houve e, sim, reconstituir, relembrar através de uma recriação apresentada como ficção o que no passado existiu de fato, e a lembrança é o caminho pelo qual a existência retorna como representação do passado, neste sentido, a memória é apenas a matéria-prima de um processo de mimése-recriação por meio de palavras⁶.

As palavras são tecidas a partir de vários fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais, em todos os domínios. E por isso, a palavra será sempre o indicador mais

sensível de todas as transformações sociais⁷. Para nós, através das palavras podemos também ter acesso às relativas permanências do pensamento social, nas longas conjunturas e também ao comportamento dos indivíduos nestas respectivas conjunturas que possivelmente ficaram guardados na memória⁸.

Todas as definições propostas para a memória tratam apenas de um aspecto desta faculdade. Para uns a memória é a representação do passado; para outros ela será a persistência do passado. Uns vêem nela uma manifestação da inteligência que permite a elaboração de associações de idéias diferentes, a conjugação entre fatos passados e idéias ou ainda entre fatos muito atuais. Portanto definir a memória é, para todos, aprofundar um aspecto de memória, é tratar uma memória de entre as demais⁹.

Neste sentido, a memória também apresenta-se em sua dimensão cultural pois, as informações obtidas através dela são simbólicas, espaciais, específicas e demarcam a identidade de um grupo em sua especificidade cultural em distinção de outros¹⁰.

A memória do grupo em questão é a dos descendentes de escravos que viveram no Sul do atual Estado do Espírito Santo, na segunda metade do século XIX. O grupo é o suporte da memória e se nos identificamos com ele fazemos nosso o seu passado, através disto demarcamos um dos aspectos de nossa identidade coletiva¹¹, tal como nos evidenciou D. Virgínia.

A memória humana opera por processo de seleção dos acontecimentos vivenciados pelo indivíduo e só ficam registrados aqueles mais significativos e a rememoração se dá por uma série de associações¹². A morte da mãe parece ter marcado profundamente a vida de D. Virgínia, mas todo o clima de mistério e medo que ela criara ao ver a mãe em seu leito de morte, acreditamos está associada a visão que a mesma tinha das pessoas do tempo do cativo porque em vários momentos da nossa entrevista a mesma repetia: “... *gente do tempo do cativo...*, *sei lá o que era, ... tinha uma coisa*”.

Para aquelas pessoas a morte parece ter um duplo sentido. A morte física representa a perda do corpo que, por sua vez, não impede a continuidade da vida em espírito como revelou uma das irmãs de D. Virgínia: “*vai lá ver a nossa mãe, porque ela morreu e vem aqui mexer com você*”! Estamos analisando representações simbólicas do real de um indivíduo que descende de escravos africanos cuja crença no mundo dos espíritos é parte constitutiva se não formativa do complexo cultural de sociedades africanas localizadas no centro-sul do continente, como as do Congo - Angola, que vieram para o Brasil e recriaram tais práticas no Novo Mundo¹³.

De acordo com Le Goff, desde muito cedo, na Europa Ocidental, a doutrina da Igreja já pregava que no momento da morte, a alma imortal deixa o corpo e os dois só voltam a encontrar-se no fim dos tempos, no momento da ressurreição dos corpos¹⁴. Por outro lado, o historiador italiano Carlo Ginzburg, observou que entre o final do séc. XVI e primeira metade do XVII, existiu uma crença muito difundida na região do Friuli (Itália), na existência de espíritos responsáveis pela fertilidade do solo e boas colheitas, o mesmo autor ainda nos cita um caso de uma certa Anna, chamada a “Ruiva” que fora interrogada a 1 de janeiro de 1582 pelo Santo Ofício por afirmar ver os mortos e falar com eles¹⁵.

Tão distantes no tempo quanto no espaço, o ponto comum nos dois casos é a crença no mundo dos espíritos, mas de certa forma, neste último caso dá para supormos que o que deve ter levado muitas pessoas inocentes a serem queimadas na fogueira nos séculos XVI e XVII, na Europa, condenadas pela Santa Inquisição. Foi em grande medida a ira e a fé cega de Bispos e Padres que encontravam as manifestações do Diabo e o possível afrouxamento da fé - nas sagradas escrituras - em todas e qualquer atitude de fiéis que fugissem aos seus entendimentos, acreditando, por exemplo na capacidade de algumas pessoas em ver e falar com os mortos ou fazer com que: “...durante o sono o seu espírito abandonasse o corpo e saísse a vagar com os outros, isto é, o bando dos que morreram prematuramente, e a percorrer á noite, implacável e terrível das aldeias, enquanto os habitantes trancam as portas em busca de proteção”¹⁶.

No Brasil Colonial, as pessoas acusadas de praticarem a feitiçaria, juntamente com os sodomitas, bigamos e cristãos novos, eram denunciadas para o Santo Ofício, e enviadas para julgamentos nos Tribunais Inquisitórias, em Portugal¹⁷.

“...Em 1742, chegava à Inquisição de Lisboa, vinda do Brasil, uma presa acompanhada da respectiva devassa contra ela, resultante de visita pastoral realizada na região das Minas Gerais. Chamava-se Luzia da Silva Soares e era acusada de culpas de feitiçaria e pacto demoníaco.(...) Exatamente na mesma época, outra negra da Colônia praticava ritos que confundiam os inquisidores e os colocariam as voltas com a tradução de universos culturais distintos. Luzia Pinta era acusada de promover reuniões noturnas para curar e prever coisas futuras. Do interior de Minas Gerais, o Juízo Eclesiástico denunciou-a ao Santo Ofício, que providenciou sua remoção para o Reino. Luzia começou a ser interrogada em março de 1743. Confessou que tinha o dom de adivinhar por “destino” que Deus lhe dera, e herança de seus ancestrais africanos; em certas ocasiões, seu corpo ficava caído no chão, feito morto, enquanto, em espírito, ela ia a vários lugares.”¹⁸

Os africanos ao chegarem aqui encontraram representações da religiosidade dos indígenas e da religião do homem branco-católica¹⁹. Estes dois elementos desem-penhou um papel fundamental em sua socialização, na medida em que houve a possibilidade de manter traços culturais do seu lugar de origem cuja a influência do espírito dos mortos se verificava quando um determinado ritual fosse realizado utilizando-se partes do seu corpo como podemos observar em outra denúncia registrada em 1760, na Vila de Itaubira, em Minas Gerais.

“...A negra Angela Maria Gomes, da nação Courana, forra, enfamada de ser mestre feiticeira, foi surpreendida com outras mulheres desenterrando um defunto no adro da Igreja de Nossa Senhor da Boa Viagem, e utilizando, além dos restos mortais, morcego e bode na confecção de seus feitiços, reunindo muita gente em sua casa, para os batuques que se realizavam todas as terças e sextas feiras, religiosamente”²⁰.

Segundo as observações de Rugendas, um viajante europeu que visitou as províncias do centro-sul do Brasil, nas primeiras duas décadas do séc. XIX, em especial o Rio de Janeiro: “...as violências que os escravos sofrem, destroem quase todas as suas idéias anteriores, e como resultado a América é para eles um mundo novo; aqui recomeçam uma nova vida. É pela ação do catolicismo, consoladora e protetora dos cativos, com rituais que devem produzir uma impressão irresistível no espírito e na imaginação do africano que os negros se tornam Cristãos convic-tos”²¹. Incorporando os seus próprios valores espirituais aos da religião católica e os transmitindo por várias gerações: do tempo do cativo até a vida em liberdade tal como acontecera com a mãe de D. Virgínia que em seu leito de morte pediu para chamar um padre afim de fazer sua última confissão porque : “...ela era muito católica da igreja”.

Contudo a descrição da cena de morte da mãe vai ficando aos poucos mais rica em detalhes a ponto de nos fazer refletir sobre situações e fatos passíveis de terem ocorrido no cotidiano da escravidão, mesmo que esse momento específico – morte da mãe – já tenha ocorrido no mundo rural em liberdade, como nos lembra D. Virgínia.

*“...- As roças eram de quem ?
- Eram do falecido João – irmão mais velho – a meia com meu pai, mas lá não tinha meia, esse homem era tão ruim, era filho tão ruim, que era tudo dele. Ai falecido João falou assim, olhou lá ‘pracasa’, a casa encheu derrepente, porque tinha muito camarada na roça, desceram tudo..., aí botaram uma vela na mão dele, ela deitada esticada, ficou chorando ali, ela olhava pra ele, as lágrimas desciam pelos cantos, mas nada de morrer, ele ficou com aquela vela. Ai, falecido Nicodemo, disso eu alembro, que já morreu há quantos anos, [disse] sai dai, João..., sai*

dai, a sua mãe não vai morrer na sua mão, que tá penando aí; pegou a vela dele, ela se esticou e ficou igual a um passarinho [a chama da vela], mas na mão dele, não.

Ela... uma vez... sei lá, não sei porque, você sabe, gente do tempo do cativeiro... sei lá o que era... tinha uma coisa, então ela foi 'espiá' ele, um dia, isso eu me alembro, ela tava no terreiro... assim que nós morava numa casa de sapé que ele botou a gente lá, na beira duma mata fria... uma hora dessa que chegava cair cereno e ele lá, na casa boa de dois andá e a gente morando dentro do mato, a bem dizer, lá em Vala do Souza[atual Município de Gerônimo Monteiro-sul do ES].

Aí ela se ajoelhou no chão, tirou o peito pra fora e falou assim: só se ele não mamou nesse peito, mas ele vai me pagar tudinho, no meio do sol quente, no meio do terreiro.

[-D. Ana intervém]: "é..., ele pagou, o que ele penou, gente... nem queiram sabe ! Eu já tinha casado (...) e viemos pra Vala do Souza outra vez pro, Sítio do irmão de Paulo[marido de D. Ana], João Vicente ele tava muito ruim; aí ele se acabou assim ó da grossura do pé desta mesa [muito magro].

Aí, o falecido Pedro, outro irmão de Paulo que era boiadeiro na Lagoa Só, foi em nossa casa e falou assim: vocês vão lá na casa de João porque ele tá muito ruim.

Chegamos lá ele tava vai- não-vai, morre-não-morre. João acabou em cima da cama assim, da grossura do pé dessa mesa. Ele tava vai-não-vai e acabou indo"²².

O mais interessante nesta história toda é que esse relato de D. Ana sobre a morte do cunhado, já havia sido registrado por nós, em outubro de 1993, portanto 8 meses antes do relato de D. Virgínia e nos informa entre outras coisas que o falecido João, filho ruim a quem a mãe do tempo do cativeiro havia rogado uma praga, um feitiço antes de morrer, parece ter sofrido muito em cima de uma cama até vir a falecer.

Para os camponeses da Inglaterra, no séc. XVI, atos como esse praticado pela mãe de D. Virgínia seriam considerados bruxaria porque, em geral, suspeitava-se que e-las causavam danos físicos a outras pessoas ou causavam a morte delas²³.

A que tudo indica a mãe de D. Virgínia não era nenhuma mandingueira (feiticeira), pelo contrário era até ... "católica da igreja", mas esse detalhe não parece ter eliminado por completo da memória das pessoas do tempo do cativeiro a crença em forças ocultas, do mundo dos espíritos. O mau reivindicado para o filho foi com a intenção de fazer justiça aos males que o mesmo cometera contra ela e sua família. Por outro lado, de acordo com outro viajante europeu, H. Koster de fins do séc. XVIII, o catolicismo negro pode até ter feito com que diminuísse a crença dos es-cravos[e seus descendentes], nos poderes dos

“mandingueiros”, ou “feiticeiros”²⁴, e a que tudo nos indica até o momento, nada os impediram de transferir esses poderes a eles mesmos, e a suas próprias palavras como o teria feito a mãe de D. Virgínia.

Não há, por parte da nossa entrevistada, a associação direta do ato praticado por sua mãe com uma suposta devoção ou manifestação de fé nos poderes do Diabo ou a qualquer outra entidade para lhe ajudar a fazer o mal. Em síntese D. Virgínia não expressou em nenhum momento ter uma visão do mundo dividida entre o céu e o inferno, apesar disso ser típico de culturas dominadas pelo catolicismo.

Para nós, o mais interessante no relato de D. Virgínia foi o detalhe da vela ressaltado pela mesma. A sua mãe não queria morrer com o filho “maldito” segurando a vela cuja chama simbolizava os últimos momentos de sua vida. De acordo com Robert Slenes, em algumas etnias da África central como a dos Erreros havia uma crença muito parecida a esta, pois quando da morte de um membro do grupo, uma pessoa muito próxima ficava segurando um tição [pedaço de lenha com uma das extremidades em chamas ou em brasa], para simbolizar a passagem do indivíduo para o mundo dos espíritos²⁵. O que de certa forma nos revela as limitações dos viajantes europeus que por aqui estiveram, nas primeiras décadas do século passado, em tentar entender o comportamento dos indivíduos de culturas diferentes da sua como a dos africanos descrita por Rugendas.

A memória da escravidão quando evocada nos é transmitida por D. Virgínia por associação com eventos trágicos relacionados a um certo misticismo presente no mundo da escravidão e este tipo de memória lhe teria sido transmitido pela mãe.

“... Meu pai nunca me falou nada, sobre o tempo do cativo não, quem contava isso era nossa mãe. Marcavam com ferro quente os filhos das cativas e quando nasciam lá pelos matos, por lá ficavam, porque elas tinham que ficar trabalhando, hoje em dia nós temos com tudo e não temos prosa, tá? Tinha lá uma tal lagoa, então dizem que tinha uma roça de arroz e o senhor disse assim: ... bota a negada toda prá cortar o arroz que avém chuva, bota a negada toda e leva o chicote, umas mulheres sentindo dor pra ganhar criança... ganhava a criança, por lá mesmo ficava e tinha que ficar cortando o arroz, só botavam pano lá no chão e não lavavam não. Aí, dizem que ele [fazendeiro] falou assim: ...vocês andam com esse arroz, se não vai chover... e mulher lá, se torcendo, aí dizem que falaram assim: Ho! senhor, tem uma dona aqui que ganhou criança e não pode ficar aqui, porque vem chuva. E ele: não, deixe cortar. Ho!... e, no dia da tempestade, inundou tudo,... inundou a fazenda e inundou tudo, dizem que virou água pura prá molecada pescar”²⁶.

Ecléa Bosi, já há muito havia ressaltado que quando um grupo trabalha intensamente em conjunto, há uma tendência de criar esquemas coerentes de narração e de interpretação dos fatos, verdadeiros ‘universos de discurso’, ‘universos de significados’, que dão ao material de base uma forma histórica própria, uma versão consagrada dos acontecimentos²⁷.

O acontecimento narrado por D. Virgínia teria se dado na segunda metade do século XIX, e seria mais um castigo, um feitiço contra alguém que teria judiado das pessoas: *daquele tempo* - tempo do cativo. Mas será que tempestades de tais proporções eram fenômenos recorrentes, naquela região e no período em que teria vivido a mãe de D. Virgínia - final do século XIX e início do XX ?

Em 30 de setembro de 1879, o periódico *O Monitor Campista*, que circulava na Corte, e em Campos - extremo norte do Estado do Rio de Janeiro, fronteira com a região Sul do Estado do Espírito Santo, noticiou o seguinte acontecimento:

Províncias - considerável prejuízo tiveram ultimamente os proprietários dos distritos de Viamão, Capivary e Palmares em suas fazendas de criação de gado situadas nos terrenos baixos á margem da Lagoa dos Patos.

O vento sudoeste fortíssimo, que reinou ininterrompidamente durante alguns dias do mês passado, produziu tão volumosa enchente no lugar, como não guarda exemplo outra a memória dos moradores daqueles localidades.

Albardões jamais inundados, onde existiram casas, foram completamente assoberbados pelas águas que elevaram-se ainda sobre elas á uma altura de treze palmos.

Avalia-se em mais de dez mil rezes entre animais: vacas, lanígeros e cavalos, o prejuízo causado pela enchente desde o lugar denominado Varzinha em Viamão até Palmares. Na Fazenda Boa Vista hoje retalhada, e de propriedade de diversos fazendeiros, o prejuízo foi avultadíssimo.

O Sr. Delfino Vieira, além de um rebanho de perto de 1.500 ovelhas, que foi todo morto pelas águas, perdeu con-juntamente com seus irmãos, quase um rodeio inteiro de gado, de perto de mil rezes. O prejuízo dos outros proprietários atin-giram as mesmas proporções, após a cheia foram encontrados nos lugares mais baixos milhares de animais mortos.

A viúva Bonifácio da Fazenda Boa Vista, que gozava de uma regular abastança, ficou reduzida a extrema pobreza, levando-lhe a enchente gado, casa e todas as dependências²⁸.

Ao fazermos uma analogia entre essas duas informações constatamos que, naquela região, grandes tempestades, seguidas de grandes enchentes não eram incomuns na segunda metade do século XIX, espaço a qual se reporta a memória de D. Virgínia. O significado do acontecido para a mesma é evidente, a tempestade teria sido um castigo das forças da natureza, contra um suposto fazendeiro, que maltratava muito os seus escravos, não poupando do trabalho, na colheita de arroz – tarefa árdua porque o arroz é plantado em terreno alagadiço – mulheres prestes a dar á luz. Para o antropólogo, Clifford Geertz, o nosso objetivo é tirar grandes conclusões á partir de fatos pequenos, como os narrados por D. Virgínia, mas densamente entrelaçados; apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando as exatamente em especificações complexas²⁹.

A partir das evidências contidas no depoimento de D. Virgínia tentamos reconstituir algumas das possíveis formas de como ela própria teria construído o seu imaginário social tendo como base sua origem étnica. D. Virgínia mostrou-nos que ficou guardado em sua memória a idéia do feitiço que, segundo ela, fazia parte das relações sociais das pessoas: escravos e seus descendentes, no tempo do cativo revelando para nós um dos traços da identidade cultural deste mesmo grupo.

O que D. Virgínia se lembra sobre o tempo do cativo são situações, fatos específicos, que revelariam o efeito de dois feitiços: a praga da mãe, que não foi escrava mas era daquele tempo, rogou para o filho mais velho e a enchente nas terras de um fazendeiro que era ruim para os seus escravos.

O tráfico negreiro não impediu que traços culturais como a crença na pratica do feitiço, ou auxílio das forças da natureza no cotidiano, fossem eliminadas e sim recriadas, no Brasil, assim como em várias partes do Novo Mundo, sob outros códigos. Porque os indivíduos desaparecem mas não desaparece a possibilidade de reconstrução da memória, pois ela tem o grupo como suporte³⁰.

D. Virgínia não se recorda de nenhuma informação sobre casos de escravos que tenham conseguido sua liberdade usando de práticas de feitiçaria a qual a mesma nos demonstrou crer, de acordo com as suas próprias palavras. Talvez porque no universo das relações sociais prevaleçam a vontade e o poder dos homens fisicamente representados.

Notas bibliográficas:

* Aluno do segundo ano do curso de Doutorado em História, na linha de pesquisa em História Social da Cultura, IFCH - UNICAMP. Desde de 1992 temos realizados entrevistas com descendentes de ex-escravos da região Sul do atual Estado do Espírito Santo parte deste material faz parte do nosso projeto de Doutorado “O Trabalhador Emancipado no Sul do Espírito Santo 1888 - 1940” que estamos desenvolvendo na mesma instituição com auxílio da Fapesp. Campinas, SP, maio de 2000.

- ¹ O autor deste texto é neto de D. Ana Cândida, e D. Virgínia é sua tia-avó, irmã do seu avô materno Paulo Vicente viúvo de D. Ana.
- ² ALMADA, VILMA P. FERREIRA DE, *Estudos sobre estrutura agrária e cafeeicultura no Espírito Santo*. Vitória: SPDC/UFES, 1993, p. 22.
- ³ Uma espécie de unheiro.
- ⁴ Depoimento de Virgínia Machado a Robson Martins, Magé RJ, junho de 1993. As cópias desta entrevista encontram-se no LABHOI - UFF, RJ.
- ⁵ Para Paul Thompson a história oral “... é capaz de tornar possível um julgamento muito mais imparcial: as testemunhas podem, agora, ser convocadas também de entre as classes subalternas, os desprivilegiados e os derrotados. Isso propicia uma reconstrução mais realista e imparcial do passado,[sic] uma contestação ao relato tido como verdadeiro. Ao fazê-lo, a história oral tem um compromisso radical em favor da mensagem social da história como um todo”. In: Thompson, P. *A Voz do Passado - História Oral*, Rio de Janeiro: Paz e Terra 1992. P. 26.
- ⁶ MENESES, ADÉLIA BEZERRA (Et,...ali). *As Faces da Memória*. São Paulo: CMU-Unicamp (Coleção seminários-2) s/d. P.7.
- ⁷ BACCEGA, MARIA AP. *Palavra e Discurso - História e Literatura*. São Paulo: Ática, 1995. P-64.
- ⁸ “... A história não tenta mais reconstruir o passado de forma homogênea, a micro-história nos permite trabalhar com os variados sistemas de representações do passado e formas como as questões foram entendidas pelos próprios atores sociais. Para o historiador italiano Edoardo Grendi, nós temos de defender o princípio de que a história social trabalha com a relação das pessoas com o seu grupo e uma forma operacional para ampliação de tais análises tem sido o uso da história oral”. In: GRENDI, EDOARDO. “Micro-Análise e Storia Sociale”, IN; *Quaderni storici*,35 -*Oral History: Fra Antropologia e storia*. Ancona, maggio-agosto, 1977. PP. 506/521.
- ⁹ SUZZARI, FRANÇOIS. *A Memória*. Lisboa: Verbo, 1986. P. 27.
- ¹⁰ NIETHAMMER, LUTZ. “Conjunturas de identidade coletiva”, In. *Projeto História*. São Paulo: Educ-PUC, nº15, abr. 1997. P. 130.
- ¹¹ BOSI, ECLÉA. *Memória e sociedade - lembranças de velhos*. São Paulo: Edusp, 1987. P 336.
- ¹² Porém, muitas vezes os acontecimentos mais significativos são esquecidos porque são fortes demais, há uma seleção e recorte no sentido de trazer para o consciente aquilo que o indivíduo pode lembrar, o que seu mecanismo de proteção psíquica permite! Daí os traumas, a pessoa nem sabe que foi traumatizada por um acontecimento, mas este a determina radicalmente. Sou grato a Prof^a Dr^a Luzia Margareth Rago por estas observações.
- ¹³ Sobre este assunto ver: THORNTON, ROBERT FARRIS. *Flash of the Spirit*. New York, 1983.
- ¹⁴ LE GOFF, JACQUES. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995. P-20.
- ¹⁵GINZBURG, CARLO. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séc. XVI e XVII*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990, P. 55-63.
- ¹⁶ Idem. *Ibidem*.
- ¹⁷ SILVA, MARILDA SANTANA DA. *As mulheres no Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1830)*. Campinas SP: IFCH - UNICAMP, (Dissertação de Mestrado) História, 1998. P. 155
- ¹⁸ SOUZA, LAURA DE MELLO E. *Inferno Atlântico - demonologia e colonização séc. XVI-XVIII*. São Paulo: Cia das Letras, 1993. PP-174 e 175.

- 19 Sobre este assunto ver: SOUZA, LAURA DE MELLO E. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia das Letras, 1994 e VAINFAS, RONALDO. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- 20 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor nº 125, Itaubira, 1760. Apud. MOTT, LUIZ. “Dedo de Anjo e Osso de Defunto - os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira”. In *Revista USP- Dossiê Magia*. São Paulo: USP, nº31, set, out. nov., 1996. P.115.
- 21 SLENES, ROBERT. *Bávaros e Bakongos na “habitação de negros”*: Johann Moritz Rugendas e a invenção do povo brasileiro IFCH / UNICAMP Campinas, SP. Trabalho em elaboração: versão de abril de 1995. P. 18.
- 22 Neste depoimento D. Ana Cândida nos revelou os mesmos detalhes da morte de seu cunhado, ressaltados em entrevista realizada por nós, em outubro de 1992, em sua casa no Município de São Gonçalo - RJ.
- 23 THOMAS, KEITH. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra séc. XVI e XVII*. São Paulo: Cia. das letras, 1991. P. 355.
- 24 SLENES, ROBERT. *Bávaros e Bakongos* Op. cit., P.20.
- 25 Sou grato ao Prof ° Dr ° e meu Orientador Robert Slenes por ter feito esta observação quando lhe comentei sobre esta entrevista em uma de nossas reuniões, no ano de 1995.
- 26 Depoimento de D. Virgínia Op .cit.,
- 27 BOSI, ECLÉA. *Memória e Sociedade* Op. cit., P. 25. Sobre este assunto ver também: BENJAMIN, WALTER. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1997. (Obras Escolhidas III).
- 28 *Periódico: O Monitor Campista*. Localização: Biblioteca Nacional, RJ. Rolo PR - SOR. 1879.
- 29 GEERTZ, CLIFFORD. *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro: Zahar, 1978. P. 38.
- 30 ALÉSSIO, MÁRCIA M. D. - “Memória: leituras de M. Halbwachs e P. Nora”, IN; *Revista Brasileira de História*, Vol. 13, set.92/ago.93, P. 100.

Bibliografia

- BACCEGA, MARIA APARECIDA. *Palavra e Discurso - História e Literatura*. São Paulo: Ática, 1995.
- BENJAMIN, WALTER. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1997, (Obras Escolhidas III).
- BOSI, ECLÉA. *Lembranças de Velhos*, São Paulo: Edusp, 1987.
- CHARTIER, ROGER. *A História Cultural - entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.
- DANTAS, BEATRIZ GÓIS. *Vovó Nagô de Pai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELUMEU, JEAN. *História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- GEERTZ, CLIFFORD. *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. *Works and Lives: the Anthropologist as Autor*. California, Stanford University, 1988.

- GINZBURG, CARLO. *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- _____. *Os Andarilhos do Bem: Feitiçaria e cultos agrários no séc. XVI e XVII*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- GRENDI, EDOARDO. “Micro-Análise e Storia Sociale”, In *QUADERNI STORICI*. nº35, Oral History: Fra Antropologia e Storia. Ancona, mag./agos. 1977.
- HALBWACHS, MAURICE. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HOBBSAWM. ERIC J. “A Outra História - algumas reflexões”. In, KRANTZ, FREDERICK (Org.) *A Outra História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- JACOBS, HARRIET A. *Incidentes da vida de uma escrava contados por ela mesma*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- LE GOFF, JACQUES. *Memória-História*. Porto: Imprensa Nacional, 1984.
- _____. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.
- MENESES, ADÉLIA BEZERRA (Et,...ali). *As faces da memória*. São Paulo: CMU- Unicamp (coleção seminários-2), s/d.
- NIETHAMMER, LUTZ. “Conjunturas de identidade Coletiva”, In *Projeto História*. São Paulo, Educ-Puc, nº15, abr.1997.
- QUEIROZ, MARIA ISAURA P. DE. “Relatos orais: do ‘indizível’ ao ‘dizível’”. In, *Ciência e cultura*, vol. 39, nº3, mar. 1987.
- _____. *Variações sobre a técnica do gravador no registro da informação viva*. São Paulo: CERU, FFLCH/USP, 1983.
- RANDAL, MARGARET. *Testimonios*. San José: Centro de Estudios y Publicaciones Alforja, 1983.
- Revista Brasileira de História*. Vol.13, set.92/agos.93.
- Revista USP-Dossiê Magia*. São Paulo: USP, nº31, set./nov..1996.
- RICOEUR, PAUL ET ALLI. *As culturas e o tempo*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. *Tempo e narrativa*. São Paulo: Papyrus, 1994.
- SHRAPE, JIM. “A História vista de Baixo”. In, Burke, P. (Org.) *A escrita da história*. São Paulo: UNESP, 1992.
- SILVA, MARILDA SANTANA DA. *As mulheres no tribunal eclesiástico do bispado de Mariana (1748-1830)*. Campinas, SP: IFCH-Unicamp (dissertação de mestrado), História, 1998.
- SOUZA, LAURA DE MELLO E. *O inferno atlântico - demonologia e colonização séc. XVI-XVIII*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- _____. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- SUZZARI, FRANÇOIS. *A Memória*. Lisboa: Verbo, 1986.
- SLENES, ROBERT. *Bávaros e bakongos na ‘habitação de negros’: Johann Moritz Rugendas e a invenção do povo brasileiro* IFCH-Unicamp, São Paulo: 1995.
- _____. “Malungo, ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil”, In *Revista da USP*. São Paulo: nº12, 1991/1992.

- _____. "As provações de um Abraão africano: a nascente nação brasileira na Viagem de Joham Moritz Rugendas", In *Revisa de História da Arte e Arqueologia*. São Paulo, UNICAMP-IFCH, n° 2, 1995-96
- THORNTON, ROBERT FARRIS. *Flash of the spirit*. New York, 1983.
- THOMAS, KEITH. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra séc. XVI e XVII*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- THOMPSON, PAUL. *A voz do passado - História Oral*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.
- VAINFAS, RONALDO. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- VANSINA, JAN. *De la tradition orale: essai de méthode historique*. Bruxelles: Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961.
- _____. "Tradizione orale e storia orale: resultati e prospettive", IN; *Quaderni Storici*, número- 35, Ancona, maggio/agosto 1977.
- _____. "A tradição oral e sua metodologia", In *Ki-Zerbo. História geral da África: metodologia e pré-história da África*. São Paulo, Ática, 1982.pp. 157-179.
- Velsen, J. Van. "A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado", In;
- BIANCO, BELA FELDMAN,(Org.) *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.
- VOGT, CARLOS e FRY, PETER e SLENES ROBERT (colaborador). *Cafundó: a África no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

Legitimidade e alforria de crianças escravas na Província de Minas Gerais

Rômulo Andrade

Doutor em História-Prof^o da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

A incidência de filhos naturais era, em geral, bastante elevada no escravismo colonial. Kátia Mattoso comparou as taxas de nascimentos ilegítimos nas populações livre e escrava de Salvador entre os anos 1870-74: de 85 crianças escravas batizadas não encontrou uma única que fosse legítima; a população livre também apresentou a expressiva taxa de ilegitimidade de 62%¹. Por outro lado, ao pesquisar os documentos sobre casamento e batismo localizados nos arquivos das Cúrias Metropolitanas do Rio de Janeiro e São Paulo, entre os anos 1760 e 1809, Renato Venâncio encontrou taxas de até 40% de legitimidade entre os filhos de cativos, média às vezes não alcançada pela população livre.²

Numa discussão sobre legitimidade, é oportuno saber das normas ou orientações da Igreja Católica. Nesses casos, o que elas estipulavam? De acordo com as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*³, que vigoravam em todo o território brasileiro, “...quando o batizado não for havido de legítimo matrimônio, também se declarará no mesmo assento do livro o nome de seus pais, se for coisa notória e sabida, e não houver escândalo; porém havendo escândalo em se declarar o nome do pai, só se declarará o nome da mãe, se não houver escândalo, nem perigo de o haver. E havendo algum enjeitado que, se haja de batizar, e que se não saiba pai ou mãe, também se fará no assento a dita declaração, e do lugar e dia e por quem foi achado. E o pároco, ou quem tiver em seu poder o dito livro, não o dará, nem tirará da Igreja, nem mostrará a pessoa alguma sem nossa licença, ou de quem nosso poder tiver; e, fazendo o contrário, será castigado com penas pecuniárias, e de prisão arbitrariamente”.

O exame da legitimidade permitiu-nos encontrar a figura do “pai solteiro”, livre e escravo, batizando seus filhos, como o caso de João Francisco de Cerqueira, cujo filho Marcelino recebeu o sacramento em 13 de abril de 1856. Há também o caso de Pedro, filho de Severino, escravo de João Gomes Barreto, em cujo registro de batismo, datado de 30 de março de 1856, consta apenas o nome do pai, na condição de escravo. Uma observação contida no assentamento, de que “é nascido de ventre li-vre”, conduz à hipótese de união informal de Severino com uma mulher liberta ou livre. Os batismos relatados aconteceram na paróquia de São Paulo do Muriaé (adiante Muriaé). Nossos estudos sobre o tema incluem também a paróquia de Santo Antonio do Paraibuna (atual Juiz de Fora).

Outro aspecto que chama a atenção é a diferença entre as taxas de legitimidade nas populações escravas dos dois municípios, reforçando a idéia já expressa em outros trabalhos nossos, de que em Juiz de Fora havia melhores condições de a família escrava se

organizar⁴. Nesse último, o índice de filhos legítimos se mantém por volta de 50%, enquanto em Muriaé permanece no patamar de 20% (Tabela 1). Na população livre, há de se destacar os índios, entre os quais a taxa de legitimidade atingia a-penas 5%, em contraposição aos demais livres, com altíssimo índice de legitimidade. (Tabela1)

Tabela 1

Legitimidade da População Escrava e Livre
Juiz de Fora e Muriaé, 1851 – 88

Condição Social	Crianças Batizadas			
	Muriaé	%	Juiz de Fora	%
ESCRAVAS				
Legítimas	201	21%	723	47%
Naturais	739	79%	808	53%
Total	940	100%	1.531	100%
LIVRES				
<i>Índias</i>				
Legítimas	7	5%	—	—
Naturais	139	95%	—	—
Total	146	100%	—	—
<i>Demais</i>				
Legítimas	1.119	92%	2.715	87%
Naturais	98	8%	396	13%
Total	1.217	100%	3.111	100%

Fonte: Arquivo da Paróquia de São Paulo de Muriaé e Arquivo Permanente da Catedral Metropolitana de Juiz de Fora.

Passamos agora a examinar as alforrias de “pia”, concedidas no ato do batismo. Paulo, cor parda, filho natural de Teresa, foi um dos contemplados com a alforria batismal: “neste ato, o proprietário disse que de sua livre vontade, concedia liberdade ao batizando Paulo e que queria que dela gozasse como se houvesse nascido de ventre livre. E para constar, lavrou o Sr. Vigário este assento”.⁵

Com o advento da lei nº 2040, de 28 de setembro de 1871 (Lei do Ventre Livre), surgiu a alforria caracterizada como *dispensa dos serviços dos ingênuos*. Cecília, nascida em 22 de Novembro de 1872, era “filha natural de Jucelina crioula”, escrava do Dr. Antônio Augusto da Silva Canedo, o qual declarou no ato do batismo que “*dispensava as condições de serviço segundo a Lei nº 2.040, gozando a ingênua desde já de plena liberdade*”.⁶ É que a

Lei, embora declarasse “de condição livre os filhos de mulher escrava” que nascessem a partir da data da lei., estabelecia em seu artigo 1º, parágrafo 1º, que “os ditos filhos menores [ficariam] em poder e sob a autoridade do senhor de suas mães, os quais [teriam] obrigação de criá-los e tratá-los até a idade de oito anos completos”. Ao atingir esta idade, “o senhor da mãe [teria] a opção, ou de receber do Estado a indenização de 600\$000, ou de utilizar-se dos serviços do menor até a idade de 21 anos completos”.

Uma das características do padrão das alforrias no Brasil era o de haver, proporcionalmente, uma incidência de alforriados maior entre os pardos do que entre os negros. Essas alforrias, gratuitas e incondicionais, seriam “manifestações de patriarcalismo e até de amizade real, desprendidas de preocupações mercantis”, e talvez, neste caso, “os pardos gozassem de preferência com relação aos pretos”.⁷ Foram concedidas somente 13 alforrias em Juiz de Fora e 36 em Muriaé, no espaço de quase três décadas Das crianças de Muriaé, 96% não receberam as alforrias, ao passo que em Juiz de Fora quase a totalidade dos batizados não alcançou o benefício (Tabela 2), demonstrando o apego dos senhores à utilização, na realidade, de serviços compulsórios, como se vê em um inventário de Muriaé (havia outros), do ano de 1875, do qual retiramos os seguintes dados sobre ingênuos:⁸

NOME	IDADE	FILIAÇÃO	AVALIAÇÃO
Vitalina	4 anos	Josefa	50\$000 por serviços futuros
Manoel	2 anos	Prudência e Joaquim	100\$000 por serviços futuros
Bernarda	8 meses	Josefa	50\$000 por serviços futuros

Esse estado de coisa levou Robert Conrad à conclusão de que “a maioria dos ingênuos que sobreviveram permaneceu nas fazendas sob a supervisão dos donos de suas mães. Tendo o direito de escolher entre usar o trabalho das crianças depois do seu oitavo aniversário ou trocá-los por títulos do governo, a grande maioria dos proprietários escolheu usar seu trabalho em parte pelo fato desta opção não requerer deles nenhuma ação”.⁹

Tabela 2

Alforria de Pia Batismal e Dispensa de Serviços

Paróquias de S. Paulo de Muriaé e S. Antonio do Paraibuna, 1851- 88

Paróquia	Batismos (A)	Total de Alforrias (B)	% (B/A)	Alforrias Concedidas		Dispensas Concedidas	
				Antes da Lei 2040	% (C/B)	Após a Lei 2040(D)	% (D/B)
S. Paulo de Muriaé	940	36	3,8%	13	36,1	23	63,9
S. Antonio do Paraibuna	1.531	13	0,8%	11	84,6	2	15,4

Fonte: Arquivo da Paróquia de São Paulo de Muriaé e Arquivo Permanente da Catedral Metropolitana de Juiz de Fora.

As alforrias em Muriaé e Juiz de Fora distribuíram-se de forma proporcional entre os dois sexos, com ligeira vantagem sobre o sexo masculino (53 % dos beneficiados eram meninos e 47%, meninas), situação um pouco diferente da encontrada em uma pesquisa sobre as paróquias de São José e Jacarepaguá, no Rio de Janeiro, onde 60% das crianças alforriadas no ato do batismo eram do sexo feminino, o que foi atribuído, com ressalva, “ao menor valor de mercado alcançado pelas crias do sexo feminino”.¹⁰

Ao compararmos legitimidade e alforria (Tabela 3), percebemos que em ambos os locais, o benefício contemplava basicamente filhos naturais. Em Muriaé, por exemplo, encontramos um único caso de filho legítimo. Conquanto não haja referência à cor das crianças na maior parte dos assentos, o exame minucioso das alforrias em Muriaé deixa perceber a frequência com que eram alforriados filhos das mesmas escravas (Quadro I). Nossa inferência é que nas alforrias, além das questões conjunturais, fatores importantes como as preferências sexuais dos proprietários contavam. Talvez grande parte dos beneficiários da alforria e/ou dispensa dos serviços fossem filhos naturais dos senhores com suas escravas.

Tabela 3

Legitimidade e Alforria

Paróquias de S. Paulo de Muriaé e Santo Antônio do Paraibuna, 1851 - 88

Condição de Legitimidade dos Escravos Alforriados	São Paulo de Muriaé	%	S. Antonio do Paraibuna	%
Legítimos	2	5,5	5	38,4
Naturais	34	94,5	8	61,6
Total	36	100	13	100

Fonte: Arquivo da paróquia de São Paulo de Muriaé e Arquivo Permanente da Catedral Metropolitana de Juiz de Fora.

Quadro I

Alforria Batismal e Dispensa das Condições da Lei nº 2040 de 28.09.1871

Paróquia de São Paulo de Muriaé, 1852 - 88

Nº	Data	Condição/Nome da mãe	Cor do filho	Nome do Proprietário
1	20.03.53	Solt. (Teresa)	Parda	Manoel Antonio de Souza
2	24.02.56	Solt. (Teresa)	N/C	Manoel José Bandeira (1)
3	16.04.56	Solt. (Joaquina)	N/C	Ana Maria da Silva
4	24.02.59	Solt. (Floriana)	N/C	Francisco José Correa (2)

5	24.02.59	Solt. (Bernarda)	N/C	Francisco José Correa (3)
6	24.02.60	Solt. (Bernarda)	N/C	Francisco José Correa (3)
7	08.04.60	Solt. (Teresa)	N/C	Manoel José Bandeira (1)
8	18.04.60	Solt. (Luisa)	N/C	Francisco José Correa
9	18.04.60	Solt. (Floriana)	N/C	Francisco José Correa (2)
10	06.04.70	Solt. (Florença)	N/C	Joaquim José de Ávila (4)
11	24.05.70	Solt. (Eva)	N/C	João Pinto Monteiro (capitão)
12	28.11.70	Solt. (Joana)	N/C	João Pinto Monteiro
13	29.01.71	Solt. (Edwiges)	N/C	Joaquim Quintilhano dos R. Barros
14	15.01.73	Solt. (Jucelina)	Parda	Antonio Augusto da S. Canedo
15	06.04.73	Cas. (Maria e Luís)	N/C	(Camilo) Antonio Teixeira de Cerqueira (8)
16	19.07.74	Solt. (Marcelina)	Parda	Luís Orozimbo Alves de Mesquita
17	04.10.74	Cas. (Maria e Luís)	N/C	Antonio Teixeira de Cerqueira (8)
18	08.05.75	Solt. (Júlia)	N/C	José Antonio Caetano
19	08.05.75	Solt. (Belisária)	N/C	José Antonio Caetano
20	20.09.75	Solt. (Anastácia)	N/C	Fco. Alves da S. Pereira
21	26.06.76	Solt. (Constancia)	N/C	Vig. José Delfino César (5)
22	24.07.78	Solt. (Florença)	N/C	Joaquim José de Ávila (4)
23	07.12.78	Solt. (Martha)	N/C	Domiciano Ant ^o Monteiro de Castro
24	08.11.79	Solt. (Alexandra)	N/C	José Ant ^o da Silva (6)
25	19.09.80	Solt. (Maria Antonia)	N/C	José Pereira Peixoto Guimarães
26	30.07.81	Solt. (Faustina)	N/C	Herdeiros de Rita de Cássia
27	19.08.81	Solt. (Constança)	N/C	Vig. José Delfino César (5)
28	08.01.82	Solt. (Generosa)	N/C	Francisca de Ohagas da Luz
29	19.02.82	Solt. (Umbelina)	N/C	Modesto F. da Rocha (7)
30	26.03.82	Solt. (Alexandra)	N/C	José Ant ^o da Silva (6)
31	25.12.83	Solt. (Raimunda)	N/C	Fco. Alves da S. Pereira
32	30.07.84	Solt. (Ana)	N/C	Fco. Alves da S. Pereira
33	28.10.84	Solt. (Umbelina)	N/C	Modesto F. da Rocha (7)
34	17.07.87	Solt. (Maria)	N/C	Deolinda Rosa da Conceição
35	20.08.87	Solt. (Teodora)	N/C	José Casimiro
36	10.02.88	Solt. (Ana)	N/C	Fco. da Costa Rabello

Fonte: Arquivo da paróquia de São Paulo de Muriaé e Arquivo Permanente da Catedral Metropolitana de Juiz de Fora.

Observações:

As notas (1) a (7) relacionam as mesmas escravas e os mesmos proprietários, em diferentes períodos;

A nota (8) indica o único casal, em todo o período pesquisado, a ter filhos alforriados na pia batismal.

Até aqui tratamos de alforrias concedidas a crianças escravas, por ocasião do batismo. Mas casos há em que a alforria aparecia em inventários e testamentos. O Comendador Francisco de Paula Lima morava na Fazenda da Cachoeira, no município de Juiz de Fora e possuía um plantel de 193 escravos. Em seu testamento alforriou alguns condicionalmente e a outros passou carta de liberdade, sendo que Virgínia, parda, filha da também parda Maria José, foi objeto de especial atenção, tendo ele solicitado à sua mulher que lhe desse “uma educação conveniente”¹¹. Os agraciados foram somente 11, menos de 10% do seu plantel, portanto, reforçando a idéia sobre as dificuldades na obtenção deste tipo de benesse.

Por permitir examinar um pouco mais o *modus operandi* dos senhores em relação às alforrias, torna-se importante e peculiar o inventário de José Antonio de Amorim, morador do distrito de Santo Antonio do Porto, vila de São Manoel do Pomba.¹² Corria o ano de 1837 e na Fazenda do Aleixo, pertencente ao inventariado, plantava-se milho na área de 60 alqueires. Os escravos que compunham o plantel eram, de fato, uma família encabeçada por uma mãe solteira, a escrava Floriana, com 32 anos e sete filhos, todos pardos, com idades variando de 5 meses a 12 anos, como se vê no Quadro II:

Quadro II

A Crioula Floriana e seus filhos, 1837

Nº	Nome	Cor	Idade	Avaliação(réis)	Observação
1	Floriana	-	32a	350\$000	-
2	Sebastião	Pardo	12ª		580\$000
3	Pedro	Pardo	10ª	480\$000	-
4	Luciano	Pardo	8ª		370\$000
5	Francisco	Pardo	6ª	250\$000	-
6	Domiciano	Pardo	4ª		150\$000
7	Luiz	Pardo	2ª	160\$000	-
8	Manoel	Pardo	5me	100\$000	-

Fonte: Arquivo do Cartório do 1º Ofício de Muriaé, maço nº1, inventário de José Antonio de Amorim.

O inventário, entretanto, não foi concluído na época de sua abertura, arrastando-se por mais dezenove anos, quando então, já em 1856, os herdeiros decidiram retomá-lo, revendo a situação dos escravos. Quatro documentos foram elaborados com este objetivo. Um dos herdeiros, agora com 54 anos, filho mais velho e homônimo do inventariado, foi o responsável por dois dos documentos. Em um deles declarou que, como seccionário que era de seu cunhado e irmão, possuía duas partes que lhe tocara em partilha, “*e nesta parte compreende os escravos Domiciano e Luiz, filhos de nossa escrava Floriana, que foi e hoje [é] minha mulher, cujos escravos os reconheço como meus filhos e de muito minha livre vontade, sem constrangimento de pessoa alguma, dou a parte que comprei de meu cunhado ao escravo e meu filho Domiciano, e a parte que comprei de meu irmão ao escravo e meu filho Luiz, em benefício de suas liberdades e de fato libertos ficam desde já na cota de partilhas que me couber, a fim de que, desde já, possam gozar de suas liberdades, sem que ninguém jamais os possa chamar à escravidão, pois que como senhor e pai que sou lhes concedo para gozar de suas liberdades sem cláusula ou condição, e quero que este meu escrito lhes sirva de prova e lhes seja profícuo em todo o tempo*”.

Vê-se que o responsável pelo documento se casara com a escrava Floriana (fora dada como solteira na abertura do inventário) e, além de fazer a perfilhação, reconhecendo legalmente os dois filhos, ainda os alforriava. Não se sabe quando houve o casamento, mas o fato é que a fórmula “escravo e meu filho”, usada tanto em relação a Domiciano quanto a Luiz, não deixa dúvidas sobre sua condição de servidão até aquela época, quando já contavam com 23 e 21 anos, respectivamente.¹³

O número de alforrias concedidas na pia batismal e as histórias contadas nos dois inventários conduzem-nos à conclusão de que, na concessão deste benefício, contavam, além das questões conjunturais, fatores importantes como as preferências sexuais dos proprietários. Talvez grande parte dos beneficiários da alforria e/ou dispensa dos serviços fossem filhos naturais dos senhores com suas escravas.

Notas bibliográficas:

¹ MATTOSO, KÁTIA DE QUEIRÓS. “O Filho da Escrava (Em Torno da Lei do Ventre Livre)”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.8, nº 16, pp. 37-55, Março 88/Agosto 88. Ver p.45.

² VENÂNCIO, RENATO PINTO. “Nos Limites da Sagrada Família : Ilegitimidade e Casamento no Brasil In Ronaldo Vainfas (org.). *História e Sexualidade no Brasil*. 1988, pp. 107-123. Ver pp. 118-121.

³ VIDE, D. SEBASTIÃO MONTEIRO DA. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Coimbra, 1720, p. 32, § 73. O texto é precedido por este título: “Batizando-se alguma criança que não for havida de legítimo matrimônio, ou algum enjeitado, como se fará o assento no livro dos batizados”.

⁴ Embora Juiz de Fora e Muriaé apresentassem número de habitantes bastante próximo, por ocasião do Censo de 1872 (38.336 x 34.620), o quantitativo de escravos do primeiro (14.368) era mais que o dobro do segundo (6.938). Em Juiz de Fora cerca de 30% dos escravos adultos eram

casados/enviuados; em Muriaé, esse índice cai para 20% . Sobre escravismo na Zona da Mata de Minas Gerais, ver: Andrade, Rômulo. Limites Impostos pela escravidão à comunidade escrava e seus vínculos de parentesco (Zona da Mata de Minas Gerais, século XIX). *Tese de Doutorado*. São Paulo, USP, 1995. Sobre organização familiar dos cativos, ver: _____. “Família Escrava e Estrutura Agrária na Minas Gerais Oitocentista”. *População e Família*. São Paulo, vol 1, p.181-209, jan/jun.1998.

⁵ Arquivo da Paróquia de São Paulo do Muriaé (adiante APSPM), *Livro 1º*, 20 de Março de 1853.

⁶ APSPM, *Livro dos Escravos*, fl. 5, 15 de Janeiro de 1873.

⁷ GORENDER, JACOB. *O Escravismo Colonial*. 1985, pp. 354, 355, 356. Para um estudo do alforriado “padrão”, ver PETER L. EISENBERG. “Ficando Livre: As Alforrias em Campinas no Século XIX”. *Estudos Econômicos*, 17 (2): 175-216, Maio/Ago. 1987. Para os casos de Muriaé e Juiz de Fora, ver, respectivamente, WANDERLEY CLARK DOS SANTOS. “As cartas de alforria e sua ambigüidade na re-invenção da liberdade (Zona da Mata de Minas Gerais, século XIX) e ANTONIO HENRIQUE DUARTE LACERDA. “A evolução da população escrava e o padrão das manumissões em Juiz de Fora, 1844-88”. *Monografias de Curso de Especialização em História do Brasil*, Departamento de História/Universidade Federal de Juiz de Fora, 1997 e 1998.

⁸ Arquivo do Cartório do 1º Ofício Cível de Muriaé. Inventário de Vicente Rodrigues Campos, 6 de Outubro de 1875.

⁹ CONRAD, ROBERT. *Os últimos anos da escravatura no Brasil.: 1850-88*. Tradução de Fernando de Castro Ferro. Rio, Civilização Brasileira/INL, 1975, p.144-145.

¹⁰ MOTT, MARIA LÚCIA, MARIA DE FÁTIMA RODRIGUES DAS NEVES e RENATO PINTO VENÂNCIO. “A Escravidão e a Criança Negra”. *Ciência Hoje*, vol. 8, nº 48, , p. 20-23, nov.1988. Ver p.22

¹¹ Inventário do Comendador Francisco de Paula Lima, 10 de março de 1866, Arquivo Histórico da Universidade Federal de Juiz de Fora. O testamento, datado de 24 de maio de 1865, está anexado ao inventário.

¹² Arquivo do Cartório do 1º Ofício de Notas de Muriaé(MG), maço 1, inventário de José Antonio de Amorim. A íntegra dessa documentação e a análise sobre casamentos mistos encontram-se em : Andrade. Rômulo. “Casamentos endogâmicos e casamentos mistos de escravos na Zona da Mata de Minas Gerais”. *Vertentes*. São João Del Rei, nº 11, p.23-30, jan/jun.1998.

¹³ Quanto a esse casamento em particular, de caráter inter-racial e interclasses, pode-se incluí-lo entre os poucos desse tipo, situação avalizada por Eni de Mesquita Samara: “apesar do impacto que a escravidão trouxe para o seio das famílias, os matrimônios inter-raciais não aconteceram em número relevante. (Samara, Eni de Mesquita. *As mulheres, o poder e a família: São Paulo, Século XIX*. São Paulo, Marco Zero, 1989, p.92). Quanto à perfilhação e à alforria, era mais comum, durante o escravismo colonial, a atitude contrária dos senhores: mantinham na escravidão seus filhos tidos como escravos (GORENDER, JACOB. *O escravismo colonial*. 4ª ed. rev. amp. São Paulo, Ática, 1985, p.343). Sobre o assunto, ver também artigo relacionado na nota anterior.

O gaúcho negro: o cativo e a fazenda pastoril¹

Mário Maestri

Doutor em Ciências Históricas pela Université Catholique de Louvain, Bélgica e prof^o do Programa de Pós-Graduação em História da UPF

História, Ideologia, Mito

A historiografia sulina defendeu tradicionalmente a utilização quase exclusiva do peão nas tarefas pastoris. Em 1927, na primeira tentativa de explicação sociológica sistemática da formação social gaúcha, Jorge Salis Goulart propôs que, na estância, “célula social” da sociedade sul-rio-grandense, não ocorria dominação econômica, pois o “meio físico e o trabalho pastoril imposto pela natureza do solo” irmanavam “patrões e empregados”.

Para Goulart, o “gaúcho” seria “mais um amigo do que um subordinado” do “patrão”. A origem democrática do Rio Grande, diversa do resto do Brasil, se deveria ao seu “pouco” “contingente de escravos” e ao fato de que o “espírito democrático” su-lino “se formara antes da grande introdução do elemento negro”. No contexto de sua contradição interna, a leitura defendia peremptoriamente a economia pastoril como produto essencial do trabalho livre.²

Os mais brilhantes intelectuais das elites regionais corroboraram as teses da pouca ou nula participação do cativo na economia gaúcha. Em *História Geral do RS*, o positivista Arthur Ferreira Filho reconheceu a escravidão sulina apenas quando aborda sua extinção. Então, propôs que “o Rio Grande, relativamente a outras províncias, possuía um número reduzido de cativos” e que o “escravagismo [sic] não encontrava ponto de apoio no temperamento liberal dos gaúchos”.³

Além de Jorge Salis Goulart e Arthur Ferreira Filho, outros historiadores sulinos de renome – Amyr Borges Fortes, Manoelito de Ornellas, Moisés Vellinho, Riograndino da Costa e Silva, etc. – apresentaram o Rio Grande do Sul como produto quase ex-clusivo do trabalho livre.⁴

Guilhermino César foi um dos principais expoentes da historiografia tradicional sulina recente. Em *História da literatura do RS*, de 1955, não arrolou o africano na “cepa originária” da gente sulina, referindo-se a ele marginalmente.⁵ Mais tarde, escreveu breves artigos e dedicou sub-capítulo de sua *História do RS* ao “negro”, sem jamais tê-lo como eixo explicativo da sociedade gaúcha pré-Abolição.

Em 1977, em artigo sobre “O latifúndio e o patriciado gaúcho”, propôs que o “posteiro”⁶ e o “negro escravo” ocupariam funções “complementares” na fazenda pastoril. Disse sobre o

trabalhador escravizado nos criatórios animais: “[...] mais útil na lavoura de subsistência e nos trabalhos domésticos, no galpão, como durante as expedições ao campo, no costeiro miúdo nas festas do ‘rodeio grande’.”⁷

Em investigação sobre o emancipacionismo sulino, de 1978, Verônica Monti registrou a visão historiográfica praticamente unânime sobre a importância do trabalhador escravizado na fazenda pastoril. Ao citar Saint-Hilaire, afirmou: “Sabe-se hoje [...] que este tratamento referido por Saint-Hilaire não corresponde ao tratamento geral dispensado aos escravos no Rio Grande do Sul, mas ao escravo das estâncias e nestas o seu número não chegou a ser expressivo.” A autora foi também peremptória na proposta da vocação sulina ao trabalho livre: “E uma vez que quase toda a política colonizadora se norteou no sentido de criar [...] no sul condições realmente favoráveis ao trabalho livre [...]”⁸

O cativo africano foi introduzido no Sul antes mesmo da fundação oficial da capitania de São Pedro.⁹ Em 1874, com 21,3% de cativos, o Rio Grande era terceira província brasileira em números relativos de cativos, após o Rio de Janeiro (39,7%) e o Espírito Santo (27,6%).¹⁰ Até 1884, a província sulina constituiu uma das principais regiões escravistas do Brasil, em quantidade de cativos, após Bahia, Maranhão, Minas Gerais, Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo. Os dados demográficos sugerem que, no mínimo, a população regional escravizada expandiu-se, em números absolutos, até os anos 1870 [Tabela I].

Tabela I
População do RS (1780–1887)

Ano	Cativos	Total	%	Ano	Cativos	Total	%
1780	5.102	17.923	28,47	1860	76.109	309.476	4,59
1798	11.740	31.644	37,10	1861	77.588	344.227	22,54
1802	12.970	36.721	35,32	1862	75.721	276.446	27,39
1803	...	36.721	...	1863	77.419	392.725	19,71
1808	...	+50.000	...	1872	67.748	434.818	15,59
1814	21.445	70.656	30,35	1874	98.450	462.542	21,28
1819	20.611	66.665	30,9	1881	81.169
1840	40.000	1883	62.138	700.000	8,80
1846	30.846	147.846 *	20,9	1884	60.136
1858	71.911	285.444	25,19	1885	27.242
1859	70.880	282.547	25,09	1887	8.430	944.616	0,89

FONTE: BAKOS, M. *RS: escravidão & abolição*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. p. 18; BENTO, Cl. M. *O negro e descendentes na sociedade do RS. (1863-1975)*. Porto Alegre: Grafosul, 1976. p. 119; WEIMER, Günter. *O trabalho escravo no RS*. Porto Alegre, UFRGS/SAGRA, 1991. p.33; CONRAD, R. *Os últimos anos da escravatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Brasília: INL, 1975. p. 346;

Debate Exemplar

Apesar de sua importância germinal para a compreensão da formação social gaúcha, não contamos ainda com uma história propriamente dita da fazenda pastoril sulina. Jamais houve abordagem categorial-sistemática da gênese e desenvolvimento da estância sul-riograndense. Também não contamos com estudos monográficos sobre o tipo de trabalho e funcionamento interno da fazenda gaúcha nos seus três séculos de história.

Em 7 de março 1978, o então historiador marxista Décio Freitas afirmava em artigo que “o trabalho social da produção pecuária era desempenhado por gente livre e nela só esporadicamente aparecia o escravo”. Apoiado em dados demográficos de municípios pastoris, Sérgio da Costa Franco contraditou, propondo, com sensibilidade, que, “muito provavelmente”¹¹, o trabalho cativo fosse a base da produção pastoril sulina.

Em 10 de março, entrando no debate, Paulo Xavier, do Instituto Histórico e Geográfico do RS, retrucou a Fernando Henrique Cardoso, que defendera a mesma tese, em *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*.¹² Citou dados, de 1859, sobre 391 estâncias no município de Alegrete, com rebanho de 772.232 vacuns, cuidados por 124 capatazes, 159 peões livres e 527 escravos, com uma produção anual de 96.529 vacuns, 6.039 muares e 32.558 borregos.¹³ A interpretação superficial desses dados sugeria maioria absoluta de trabalhadores escravizados nas fazendas do município.

Em 1980, retomando sua proposta, Freitas publicou longo ensaio – “O gaúcho: o mito da ‘produção sem trabalho’” – em livro coletivo, onde defendeu serem o “índio e o mestiço de índio, [...], desde o início, [...] trabalhadores ideais para a produção pecuária”. Esta seria “uma das razões do não-emprego de escravos negros, salvo de maneira acessória, no trabalho da pecuária”. Defendendo a tese do “capitalismo pastoril sulino”, negou o uso do escravo devido aos gastos de supervisão e vigilância; à pouca adaptabilidade dessa prática ao trabalho servil, principalmente africano; à existência uma “massa de trabalhadores [livres] dotados de experiência e tradição pastoris”.

Freitas propunha: “Não é dizer que não houvesse em absoluto emprego de escravos negros nas atividades pastoris. Em crônicas e inventários, aparecem reiteradas alusões a negros ou escravos ‘campeiros’. [...] os negros, que desempenhavam atividades propriamente pastoris, eram como regra negros forros. Apenas havia emprego de escravos em trabalhos auxiliares do pastoreio nos quais se pudesse exercer vigilância sobre o escravo, como nas arreadas e os rodeiros. [...] houve largo emprego do escravo nos serviços domésticos e na produção de subsistência da estância.”¹⁴

No mesmo ano, Freitas reafirmou suas opiniões em longo ensaio introdutório à edição de documentos clássicos do século 18 e 19 que abordavam a criação pastoril no Sul. O título do livro sintetizava as teses do autor sobre a questão – *O capitalismo pastoril*.¹⁵

Em tese de doutoramento defendida em 1980, baseados em documentação original e na bibliografia conhecida, registramos que a “utilização do braço escravo nas primeiras fazendas de criação” do RS estava “definitivamente, comprovada”, e que ele era utilizado “prioritariamente” nas tarefas agrícolas, o que não devia “impedir-nos de reconhecer a existência, significativa, do ‘escravo campeiro’”.

Nesse estudo, subscrevemos a tese da existência não necessária do cativo em todas as fazendas pastoris, e propusemos que ela não estivesse assentada no “modo de produção escravista”, sem, logicamente, perfilarmos a tese de um capitalismo pastoril.¹⁶ Em trabalho de 1984, completamos nossa interpretação lembrando que, “devido ao caráter pastoril [...] a escravidão” perdia “sua essência coercitiva” e assumia “caráter patriarcal”, o que explicaria a presença do cativo em atividades de difícil controle.¹⁷

Nossa leitura, então voltado prioritariamente à análise da charqueada e da resistência servil, reconhecia a presença nas atividades criatórias mas não elucidava a questão das determinações que levavam à sua eventual presença – ou ausência – nessas práticas. Sobretudo, eludia a questão de definir o caráter da atividade criatória e seu *status* no contexto da formação social sulina. A definição da fazenda como necessariamente não escravista deixava em aberto o caráter dominante ou não da produção servil sulina.

Questões Metodológicas

Em forma geral, o debate travado em inícios dos anos 1980 não prosperou. Algumas razões meta-metodológicas teriam contribuído ao seu *engessamento*. Por um lado, a historiografia tradicional aceitava com dificuldades as decorrências inevitáveis da confirmação documental da presença de cativos na fazenda, já que ela corroía as construções ideológicas sobre a ausência de contradições sociais no seio das fazendas pastoris e, assim, na antiga formação social sulina.

Por outro, a definição *sociológica* dos criatórios, como produção capitalista, antes da Abolição, propunha papel desprezível aos cativos na atividade. Essa última interpretação nascia igualmente da dificuldade da compreensão do sentido e da importância da presença do cativo no pastoreio, a partir da mera comprovação da sua existência em fazendas e regiões pastoris.

Em efeito, como Freitas propunha corretamente, a constatação da existência de cativos em estâncias não constitui prova de sua utilização nas *lides criatórias*, nem de sua utilização em *todas as fazendas*. Havia também *paradoxos aparentes* de difícil solução. A economia pastoril era pouco rentável. O escravo custava relativamente caro, sobretudo o crioulo. Depois de 1850, custava uma boiada, das grandes!

Mesmo considerando a possibilidade de formas patriarcais de escravismo no pastoreio, não deixava de ser perigoso entregar um cavalo a um cativo e enviá-lo a trabalhar, sem

vigilância, sobretudo próximo às fronteiras. O escravo africano não conhecia o pastoreio extensivo: muitos, sequer conheciam o cavalo. O trabalho pastoril era *relativamente* pouco penoso. Havia, aparentemente, população livre e pobre capaz de trabalhar nessas lides.

Sobretudo, a comprovação da presença do cativo nas fazendas requeria a definição mais complexa de seu *status* categorial naquela atividade. Ou seja, se o trabalhador escravizado era elemento subordinado ou dominante, aleatório ou sistêmico nas práticas pastoris sulinas. Exigia que fosse elucidado o paradoxo do uso de mão-de-obra cara e pouco funcional à atividade, em produção de baixa rentabilidade, na presença do *gaúcho* livre.

Pastoreio Missioneiro

O gado *vacum*, cavalariço e muar sulino era originário dos animais introduzidos pelos jesuítas, na margem direita do Uruguai, e pelos espanhóis, na margem setentrional do rio da Prata [*Banda Oriental*]. Nas estâncias, invernadas e vacarias missioneiras, esse gado reproduziu-se abundantemente devido às boas condições naturais da região – poucos predadores; inverno e verão benignos; pastos, aguadas e capões abundantes; etc.

Nas Missões, o trabalho pastoril era feito a cavalo e reduzia-se, no essencial, à vigilância e ao amansamento dos rebanhos, em rodeios, realizados pelos vaqueiros e “posteiros” missioneiros. Os *charruas* e *minuanos* serviam-se com habilidade do cavalo e praticavam a caça ao gado pela carne e couro. A técnica da doma em campo aberto; o churrasco; a boleadeira; o laço; o mate; o poncho; o pala, o tirador, etc. foram invenções dos cavaleiros missioneiros e pampeanos.¹⁸

No contexto de diversas *relações sociais de produção*, as determinações do meio, as condições materiais de produção e a situação histórica determinaram que as *técnicas* criatórias luso-brasileiras continuassem a tradição missioneira. Apesar da importante evolução que conheceu durante os 150 anos de escravismo, as atividades pastoris sulinas apoiaram-se essencialmente na reprodução natural dos animais.

Após superado o período da simples caça do gado *chimarrão*¹⁹ pelo couro, a fazenda *crioula* sulina²⁰, com campos indivisos, mas com territórios apropriados em forma privada, de fato o legalmente, passou a explorar principalmente os gados, num primeiro momento, xucros e semi-xucros, sobretudo pelo couro, e, a seguir, domesticados, pelo couro e pela carne. A rentabilidade dessa atividade era baixa e a mão-de-obra disponível – *peões* e cativos – cara.

Em 1781, o brigadeiro Francisco Roscio registrou a rusticidade das técnicas pastoris: “O modo de criação dos bois e cavalos também é tal qual o permite a natureza. Deixam-se crescer e ter produção nos campos sem mais cuidado que o de os perseguir todas as tardes [sic] a longo galope até os juntarem no meio de um grande campo, limpo de matos, onde

costumam ter uma estaca ou pau [...] à roda do qual dormem os animais perseguidos da batida do campo. A este lugar chamam rodeio.”

O brigadeiro assinalou que os *bois* eram mortos pelos couros: “No tempo conveniente ao transporte matam todos aqueles bois que podem ter couros de valor de 12 até 16 tostões que é sua maior renda e colheita: e a carne que não podem comer deixam no campo às aves de rapina que abundam aqueles terrenos.”²¹ Essas práticas favoreceram o desenvolvimento de perros chimarrões, que se alimentavam com os bezerras.

Estância Crioula

Em 1808, quando a produção saladeira [1780] estabilizara-se, o contratador lusitano Manoel de Magalhães registrou que boa parte dos fazendeiros não realizavam, ainda, rodeios, sistematicamente, devido às “grandes despesas” necessárias: “[...] há muitas fazendas, todas alçadas, e a maior parte dos fazendeiros, ainda os mais ricos, apenas têm a quarta parte do gado manso [...] todo o mais é tão bravo como os touros de Portugal que vão aos curros [...]”²²

Em 1820, o naturalista francês Saint-Hilaire sugere reais avanços nas técnicas pastoris, na vigência da mesma criação extensiva: “A pecuária [...] pouco trabalho dá. O gado é deixado, à lei da natureza, nos pastos, [...]. O único cuidado [...] é acostumar os animais a ver homens e a entender seus gritos, a fim de que [...] deixem-se marcar [...] e possam ser laçados os que se destinarem ao corte e à castração. Para tal fim o gado é reunido, de tempos em tempos, em determinado local, onde fica durante alguns dias [...]. A essa prática chamam ‘fazer rodeio’ [...]”²³

Nos anos 1830, o francês Nicolau Dreys lembrou a grande extensão das fazendas sulinas, ao destacar suas divisas naturais: “Estância perfeita, e que mais segurança oferece aos interesses do especulador, é aquela que é cercada por limites naturais, como morros íngremes, matos impenetráveis, e melhor que tudo, rios profundos, pois dali não pode sair o gado vagabundo [...]” Ele assinalou também que os animais eram marcados e castrados nos rodeios semestrais.²⁴

Na mesma época, o francês Arsène Isabelle lembrou que o gado era marcado, antes do inverno, para que não ocorressem bicheiras. De abril a julho, e de setembro a outubro, procedia-se a capação dos touros de mais de três anos.²⁵ Em 1821, Auguste de Saint-Hilaire registrara que nas estâncias se devia “contar cerca de metade em machos” e que “as vacas” pariam aos “dois anos”.²⁶

Portanto, nos anos 1820-30, praticava-se já, comumente, os rodeios, a capação, a marcação e, sobretudo, o aproveitamento das carnes. Tudo isto constituía real avanço em relação às *fazendas chimarronas* com gado gaudério. Já em 1739, o comandante de Rio Grande ordenava aos “estancieiros” do “Estreito até a Guarda do Chuí”, que marcassem o “gado e cavalgadura”, sob pena de perdê-los. Temos registros de marcas e sinais, em Viamão, em

1767 e, em novembro de 1791, exigiu-se, outra vez, que os criadores sulinos marcassem seus gados. Nas câmaras municipais, existia livro para o registro das marcas.²⁷

Baixa Produtividade

Era baixa a produtividade-rentabilidade da fazenda crioula sulina. Dreys afirmava que cada légua quadrada – 4.356 ha. – comportaria a criação de 1.500-2.000 cabeças de gado. Uma lotação de 2,5 animais por hectare. E que apenas os “novilhos” [sic] de “cinco anos para cima”²⁸ eram vendidos às charqueadas. Uma fazenda de mil animais – 2.500-3.000 hectares –, “havendo vacas em proporção suficiente”, produzia 400 cabeças ao ano, vendendo, é crível, menos de 80 novilhos por ano. Ou seja, necessitava de 12,5 animais ou 31, 3 ha. para produzir um novilho.²⁹

Nos anos 1830, os criadores uruguaios sacrificavam, por ano, “una quinta parte de los animales de sus estâncias”. Em 1861, um fazendeiro de Cerro Largo [Uruguai] propunha que “una légua quadrada de nuestros buenos terrenos no puede conter más de 2.000 reses de procreo, cuya renta anual no excede de 150 novillos”. Se estão certos estes dados, a lotação da fazenda seria de 2,2 animais por hectare – 13,3 animais por novilho –, próxima a do RS, 25 anos. Ou seja, eram necessários 29 ha. para produzir um novilho pronto para a venda.³⁰ Em 1865, o conde d’Eu registrou que, nos arredores de Rio Pardo, calculava-se “que uma légua quadrada” poderia “sustentar 3.000 reses de gado vacum”.³¹

Segundo dados de sete criadores, dos 3º e 4º distritos de Pelotas, no primeiro semestre de 1858, registrados por Berenice Corsetti, o criador, com maior produtividade, necessitava de 14,52 ha. para *marcar* um novilho; o de menos, 22,6 ha. Em números globais, em 10,5 léguas de campo, marcara-se, anualmente 2.510 animais. Ou seja, uma média de 18,22 ha. por animal marcado.³²

Em 1819, no início de sua viagem pelo Rio Grande, Saint-Hilaire registrou que: “A maior parte dos estancieiros afirmam [sic] ser possível um criador vender todos os anos uma quinta parte de seu gado [...]” Mais tarde, deparou-se com criador que propôs que se vendia, anualmente, “um décimo dos rebanhos” e que, seu sogro, em Rio Grande, com “6 a 7.000” cabeças, disporia de umas “400”, anualmente. O próprio depoente, com “600 animais”, vendera apenas de “132” animais, no ano anterior. Ou seja, pouco mais de um quinto – 22%.³³

Em 1820, ao assistir, pela primeira vez, a um rodeio, Saint-Hilaire anotou as estimativas do hospedeiro: “[...] pode-se marcar, anualmente, um quarto do rebanho existente. Quando um estancieiro possui 4.000 bovinos pode marcar anualmente 1.000 novos, donde saem 100 para os dizimeiros. Dos 900 restantes as vacas (cerca de 450) ocuparão os lugares das que são abatidas ou morrem. Dos 450 machos são deduzidos 50 que morrem de moléstias naturais, ou por acidentes de castração. Poderá então [...] vender anualmente 400 bois ou um décimo de seu rebanho normal, cálculo que difere extremamente, a menos, dos

fornechos pelos agricultores de Porto Alegre. Mas é de crer-se que seja errônea a conta desses últimos, pois também não confere com as dos criadores espanhóis, possuidores de excelentes pastagens.”³⁴

Segundo Domingos José de Almeida, ministro das Finanças do governo republicano rio-grandense, nos anos 1840, uma estância de nove léguas [39.204 hectares], com vinte peões e 18.000 animais, produzia 4.050 reses e uma renda líquida de 18:100\$000. Dos 2.025 animais possíveis de serem encaminhados ao mercado, em “três anos” [sic], deveria-se descontar 325 novilhos, mortos por *perros* chimarrões, devido às bicheiras, capações, cobras etc. Segundo seus cálculos, o criador disporia, anualmente, apenas de uns 10% de seus rebanhos, para venda.³⁵

Mão-de-Obra Cara

Uma das grandes razões da baixa produtividade das fazendas criatórias sulinas foi certamente a dificuldade de obter trabalhadores. Nos séculos 18 e 19, no Sul, a mão-de-obra disponível, livre e escravizada, era escassa ou cara. Em 1808, Manoel Antônio de Magalhães reclamava do alto preço dos cativos. Dizia que, pelos anos 1780, os cativos se vendiam pela metade do preço então vigentes. Segundo ele, pelo preço corrente da época, “a pobreza jamais” podia “comprar um escravo”.³⁶ Os manifestos das importações de cativos, por Rio Grande, de 1816 a 1820, indicam tendência à valorização de preço que vai de uns 120\$000 mil-réis, no primeiro ano, a 200\$000, no último, ou seja, 60% em apenas quatro anos!³⁷

Em 1831/2, no Rio Grande, o preço médio do cativo novo importado encontrava-se já em 350\$000.³⁸ Após o fim do tráfico, em 1850, o trabalhador escravizado valia um patrimônio! Em 1868, o anúncio de venda de uma charqueada, em Santa Isabel, oferecia cativo, de 32 anos, de sexo masculino, por 1:200\$000 mil-réis. O valor de 400 cavalos, 600 éguas ou 150 bois prontos – 3\$000, 2\$000 e 8\$000 mil-réis, respectivamente!³⁹

A evolução do preço da alforria do cativo, de 1830 a 1880, em Pelotas, o principal centro saladeril sulino, sugere, também, a dimensão da valorização do trabalhador escravizado. É elucidativo que os preços acompanhassem, de perto, a valorização monetária dos cativos na região cafeeicultora de Rio Claro, São Paulo.

Tabela II

Preço Médio Alforrias Pelotas [RS] e de Cativos em Rio Claro [SP]

Década	Idade	Alforriados	Preços	Anos	Preço Médio
1830	Ind.	9	341\$666		
1840	41/50	29	527\$620	1843-1847	550\$000
1850	21/30	3	1.853\$333	1853-1857	1.177\$500

1860	21/30	16	1.459.375	1863-1867	1:817\$000
1870	21/30	10	1.153\$700	1873-1877	2:076\$826
1880	21/30	23	919\$173	1883-1887	926\$795

FONTE: ASSUMPCÃO, Jorge Euzébio. “Pelotas: escravidão e charqueada”. Porto Alegre: PUCRS, 1995. Tabela 3.14; DEAN, W. *Rio Claro: um sistema brasileiro de grande lavoura. 1820-192*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. P. 55.

O salário do peão era também elevado, em relação ao preço do gado e à produtividade das fazendas. Em 1737-9, o salário dos peões era de 4\$000/4\$800 mil-réis e a paga dos “domadores”, 6\$400 mil-réis. Então, numa época que os animais vacuns valiam sobretudo pelo couro, uma vaca custava apenas uns 240 réis! Em 1751, um cavalo custava de 4 a 2\$560 mil-réis e o peão recebia uns 5\$120 mil-réis!⁴⁰ Em 1780, o ganho mensal do peão era 4\$000 mil-réis – o mesmo preço de uma mula domada!⁴¹ Segundo parece, em 1776, momentos antes do desenvolvimento da prática charqueadora no Sul, um *novilho* valeria 1\$000 mil-réis.⁴²

Em 1819, Saint-Hilaire reclamou do fato de “não se” alugar “um peão por menos de 9 a 10 pesos por mês” e falou, para as Missões, de salários de 8 patacas por peão.⁴³ Na época, o *peso patacão* valia 2\$000 mil-réis. O que daria um salário de uns 18\$000 mil-réis. Porém, a *pataca* valia apenas 320 réis, o que daria um salário de 2\$560 mil-réis!

Em 1832, as instruções do conde de Piratini determinavam que o “peão Américo”, que recebia “salário” mensal de 8\$000, fosse despedido, “salvo se ele quiser ficar pelo de 6\$400”. Nessa época, o preço de um “boi de corte” era de 8\$000 mil-réis.⁴⁴ Nos anos 1840, Domingos José de Almeida propôs que o salário de peão de estância em 20\$000 mil-réis, acreditamos referindo-se a *peões* contratados saltuariamente para as atividade de rodeio.⁴⁵

Em 1841, quando escasseava ainda mais a mão-de-obra livre, o salário anual do capataz da estância da Música era de 600\$000 mil-réis [“moeda fraca”] – 50\$000 mil-réis mendais.⁴⁶ Domingos José de Almeida propôs o mesmo salário para capataz de estância de nove léguas.⁴⁷ Ou seja, o valor de um cativo crioulo ou ladino!

Segundo o salário negado/oferecido pelo Conde de Piratini, seria necessário de 4,9/4,6 anos de salário de um peão, para a comprar um cativo novo – uns 200\$000. Segundo o citado por José de Almeida, o soldo de apenas um ano de um peão pagaria o cativo. No primeiro caso, o peão receberia, em média, um boi gordo por mês! No segundo caso, quase três cabeças de gado mensais!

O primeiro dado sugere que, já nos anos 1830, não seria tão fácil adquirir um cativo treinado para as lides pastoris e que o salário do peão pesava, sobretudo no reativo às fazendas menores. O salário proposto por Domingos José de Almeida parece-nos

sobrevalorizado: como assinalamos, talvez dissesse respeito a peões contratados, saltuariamente, para os rodeios.

Do ponto de vista mercantil, a exploração extensiva era a melhor forma de exploração pastoril. Após a *limpeza* dos campos de seus habitantes nativos, a exploração extensiva aproveitava ao máximo as possibilidades de expansão vegetativa dos rebanhos, com um mínimo de trabalhadores e, portanto, de investimentos. Em 1819, Saint-Hilaire foi peremptório: “Não é raro encontrar estâncias com renda de 10 a 40 mil cruzados. Como quase não há despesas a fazer, tal fortuna tende a aumentar em rápida progressão”.⁴⁸

O pastoreio extensivo servia-se de reduzido número de trabalhadores. Fora algumas atividades – amansamento, castração, marcação, rodeio –, o trabalho humano pouco intervinha na produção pastoril. Em 1820, Saint-Hilaire falou de fazenda com seis mil animais – uns 15.000 hectares – com apenas um capataz e dez peões.⁴⁹ Uma média de um peão para 545,5 animais e 1.364 hectares. Vinte anos mais tarde, segundo Domingos José de Almeida, cada peão se ocuparia de 900 bois e 1.960 hectares.

Livres e Escravos

A atividade pastoril latifundiário-mercantil assentou-se sobre um baixo nível tecnológico e sobre as excepcionais condições de procriação natural dos animais. A maior parte da renda do fazendeiro não nascia da extração de sobretrabalho dos escassos trabalhadores, mas da apropriação de parte do trabalho excedente produzido em outras esferas sociais. Produzida devido ao monopólio da terra, a renda da economia pastoril era sobretudo uma renda fundiária.⁵⁰

Na charqueada, ao contrário, a renda do charqueador era devida exclusivamente à extração de sobre-trabalho do produtor direto, ou seja, o trabalhador escravizado. Nesse contexto, quanto mais longa e intensa fosse a jornada produtiva, maior era o sobre-trabalho e, portanto, o *lucro* produzido.⁵¹

Esse fenômeno explica as distintas condições de existência assinaladas por Saint-Hilaire entre os cativos das charqueadas e das fazendas pastoris: “Afirmo que nesta Capitania os negros são tratados com bondade [...], mais que em outros pontos do País. Referia-me aos escravos das estâncias, que são em pequeno número; nas charqueadas a coisa muda de figura [...]”.⁵²

Nos trabalhos pastoril, podia-se assalariar *peões* livres ou comprar cativos. Em teoria, a primeira opção era mais vantajosa. O *gaúcho* era remunerado *após* pôr-se ao trabalho, por um mês. O cativo exigia pesado investimento, antes do início das atividades. O *peão* era despedido quando do refluxo da produção. O mesmo não ocorria com o cativo, como assinala Jacob Gorender. ⁵³ Em caso de acidentes, o trabalhador livre não causava perdas

patrimoniais ao patrão. Tanto o *peão* como o *cativo* recebiam moradia e comida como parte da remuneração.

Os *missioneiros* e *pampeanos*, assim como os *gaúchos* seus descendentes, não necessitavam ser treinados nas lides pastoris. Ao viajar pelas Missões, Saint-Hilaire assinalou: “Os estancieiros desta região, não tendo escravos, aproveitam a imigração dos índios para conseguir alguns que possam servir de peões. Os guaranis são, é voz geral, muito indicados para esse serviço.”⁵⁴

Apesar dessas condicionantes gerais, a documentação primária registra forte presença de trabalhadores escravizados nas fazendas, estabelecendo, como vimos, um paradoxo aparente. Citamos o caso do Alegrete, em 1859. Em 1857, das 568 estâncias de São Borja, região sem tradição escravista, nas Missões, no norte da Província, trabalhariam 171 capatazes, 339 peões e 153 cativos.⁵⁵ Efetivamente, por razões que veremos, em muitos casos, a presença do cativo na estância, em atividades pastoris propriamente ditas, era imprescindível, apesar da existência de trabalhadores livres eventualmente dispostos a desempenhar-se nas funções.

Chácaras e Fazendas

Inicialmente, é importante salientar que a presença do cativo em fazendas não significa necessariamente que trabalhassem em funções pastoris. No Sul, a atividade criatória dominou até fins do século 19. Porém, ao lado das fazendas pastoris, tínhamos propriedades dedicadas à agricultura mercantil, sobretudo na periferia das cidades – as *chácaras*. Nelas, o cativo assumia papel de destaque.

Em 1820, Saint-Hilaire visitou propriedade que, próxima à vila de Rio Grande, mantinha grande pomar explorado por doze trabalhadores escravizados, que se dedicavam também à plantação de legumes. Nos anos 1830, o francês Arsène Isabelle registrou o cinturão de *chácaras* que cercavam as cidades sulinas.⁵⁶ Em 1865, o conde D’Eu anotou, referindo-se à Caçapava: “[...] se o aspecto da vila é tão triste, a sua cintura de chácaras com pomares de laranjeiras, [...] dão ao sítio aspecto quase risonho [...]”⁵⁷

Havia também propriedades dedicadas predominantemente à agricultura. No litoral norte do Rio Grande, Saint-Hilaire visitou *estância* com “algumas casas de negros”. A “cultura dominante nas cercanias” era a “mandioca” e o “trigo”. A terra era “lavrada a arado e semeada a mão”, o que sugere os importantes esforços produtivos exigidos.⁵⁸

Apesar da dificuldade de conjugação da plantação e da criação pastoril, em uma época em que não se dispunham de cercas de arame, fazendas dedicavam-se às duas atividades. As plantações eram protegidas por valos ou por cercas de pedra, de arbustos, de taipa etc. Nestas propriedades, o trabalhador escravizado ocupava-se prioritariamente no trato da terra.

Saint-Hilaire registrou como se protegiam as plantações: “Devido ao gado solto nos campos há necessidade de cercar todas as culturas. Para isso fazem ao redor das lavouras uma vala profunda tendo ao lado das plantações moitas de verdura, à guisa de pequenos muros, feitos com cuidados.”⁵⁹

Em 1833-4, Isabelle descreveu a mesma realidade: “O pouco de cultura que se faz nas chácaras, fazendas e em redor das estâncias, consiste unicamente em plantar mandioca, semear milho, feijão, arroz e alguns legumes [...]. O jardim, ou o campo cultivado, acha-se mais comumente colocado no meio de um mato a fim de preservá-lo da invasão do gado [...]”⁶⁰

Trabalhos Duros

Sobretudo as ricas fazendas de criação dominante comportavam tarefas que constituíam um quase monopólio servil. Era difícil que uma propriedade rural não possuísse um arvoredo e sua plantação de subsistência – abóbora, batata-doce, cana-de-açúcar, feijão, mandioca, melancia, milho, moganga, moranga, trigo, etc.

Em 1832, o conde de Piratini instruiu o capataz da estância da Música, [Santana de Livramento/dom Pedrito], para que plantasse “bastante milho, feijão, abóboras e hortaliça e algum trigo” e que os posteiros, auxiliados por um cativo, tivessem hor-tas. O Conde permitia que os “escravos” plantassem e criassem “galinhas, tendo milho para as sustentar”. Os peões não gozavam da liberalidade.⁶¹

Em 1865, o conde D’Eu, referiu-se à fazenda sulina, registrando sua pobreza, possivelmente relacionando-a à fazenda cafeicultora: “Não posso facilmente imaginar existência mais triste que a destes estancieiros, perdidos no meio daqueles imensos campos. As suas casas, que nunca têm senão andar térreo, são de taipa, apenas caiadas, com tetos de madeira; às vezes sem assoalho e sem janelas [...]! Por detrás da casa há geralmente um espaço com algumas laranjeiras [...], outro em que cresce o feijão e o trigo necessários para o consumo da família. [...]. Além da família do proprietário há sempre nestas residências quatro ou cinco negros e negras para o serviço [...]”⁶²

O beneficiamento dos cereais; a produção doméstica de charque; o preparo da farinha de mandioca e de milho; a conservação dos caminhos; o abastecimento em água e lenha; o fabrico de tecidos rústicos, sapatos, velas, artefatos em couro; os trabalhos em madeira, etc. eram atividades servis. Na Depressão Central, Saint-Hilaire anotou o emprego dos cativos nas tarefas agrícolas mais penosas: “O dono da casa e seus filhos cuidam do gado e os negros tratam da plantação [...]”⁶³

A abertura de valas divisórias e a construção das tradicionais cercas de pedra eram pesadas e infundáveis tarefas dos cativos. Em 1820, em arroio del Sauce, na Banda Oriental, o naturalista francês registrou: “As pessoas pobres, sem escravos, não cavam fossos em redor

de seus campos, o que os obriga [sic] a fazer ronda, dia e noite, para afastarem os animais, e [...] salvarem as colheitas.”⁶⁴

O serviço doméstico era também tarefa dos cativos: cocheiros, cozinheiros, mucamas, pajens, passadeiras, porteiros, etc. Nos anos 1830, Isabelle assinalava que nas fazendas havia comumente uma “casa dos hóspedes” onde os viajantes eram servidos por “um negro ou índio, sem se comunicar mais com a família do fazendeiro [...]”.⁶⁵

Negro Campeiro

Além de trabalhar nas atividades privilegiadamente servis, já que mais penosas, o cativo ocupava-se como campeiro, sobretudo nas fazendas mais extensas e, portanto, mais ricas. Nesses casos, suas condições de existência e trabalho melhoravam, em relação aos trabalhadores assenzalados. Então – até certo ponto – a própria fuga do escravo perdia sentido, como já assinalamos. Do outro lado da fronteira, dedicaria-se às mesmas tarefas e viveria, no geral, as mesmas condições de existência.⁶⁶

No Sul, em algumas situações, devido ao caráter do trabalho pastoril, a escravidão perdeu sua essência coercitiva e mercantil e assumiu conteúdo patriarcal.⁶⁷ Nesse sentido, compreende-se por que, no Planalto, após a Abolição, os cativos ocupados na agricultura desertaram as fazendas, permanecendo apenas os “negros campeiros, laçadores, peleadores e domandores que preferiram continuar” nas suas atividades.⁶⁸

Em 1832, na estância da Música, trabalhavam o *capataz*, uns quatro posteiros e um número indeterminado de peões e cativos. Um dos posteiros era o *índio* Felipe e os cativos seriam, no mínimo, sete, entre eles, Mateus *Campeiro*. Durante a revolta farroupilha, quando havia “dificuldade” “em ter peões”, a fazenda possuía *quatro* roceiros e *seis* campeiros escravizados.⁶⁹

Através de toda a documentação conhecida, temos referências a cativos trabalhando no cuidado dos rebanhos, permanente ou eventualmente. Em verdade, as primeiras referências à criação animal no Sul estão relacionadas com a mão-de-obra servil. Em 1737, Manuel de Barros Pereira reforça petição de “légua de terra” afirmando que pretende povoá-la com “dois negros, cavalos e éguas”.⁷⁰ Em junho de 1838, ao iniciar o terceiro sítio de Porto Alegre, Bento Manuel notificou por carta que “arrebanhara”, nas cercanias da capital, “500 reses” “200 cavalos”, “um rebanho de ovelhas” e “14 negros que cuidavam do gado”.⁷¹

A utilização de cativo, no pastoreio, era subordinada mas tendencialmente sistêmica. Apesar de não termos ainda estudos monográficos, certamente no cômputo total da mão-de-obra pastoril dominaram os homens livres – peões, capatazes, proprietários e familiares de proprietários. Em 1830, Nicolau ressaltou: “A estância é servida ordinariamente por um capataz, e por peões, debaixo da direção daquele; às vezes os peões são negros escravos, outras vezes e mais comumente são índios ou gaúchos assalariados [...]”.⁷²

O Gaúcho em Questão

Não deve nos enganar o fato de os inventários *post-mortem* do século 19 apontarem, sobretudo no caso de ricas fazendas, número significativo de cativos. Os peões empregados nas fazendas eram homens livres e, portanto, não eram arrolados nessa documentação. Deste fato não decorre sua inexistência nas propriedades.

Os proprietários e seus filhos, apesar de intervirem comumente na produção, não eram assinalados como trabalhadores. Na Depressão Central, Saint-Hilaire assinalou: “O dono da casa e seus filhos cuidam do gado e os negros tratam da plantação [...]”⁷³

Vejam os casos de Alegrete, lembrado por Xavier. Das 391 estâncias citadas, 269 não tinham capatazes, sendo possivelmente administradas por proprietários, familiares ou arrendatários. No cômputo dos trabalhadores não se encontram, também, os filhos dos proprietários, eventualmente trabalhando nas estâncias. Se estimarmos 1,5 proprietário/familiar por fazenda, teríamos um total de 869,5 homens livres para 527 cativos.

Como parte dos cativos trabalhando nas fazendas não desempenhava tarefas pastoris, é crível que o número de fazendeiros/familiares empregados nos campos fosse superior. Em todo caso, somando-se os homens livres *estimados* e os cativos, teríamos 1396,5 trabalhadores, número próximo aos 1417, necessários segundo, os dados de Domingos José de Almeida, para cuidar do rebanho do município. E, se as fazendas com escravo tivessem, em média, 2,5 cativos, umas 180 fazendas não teriam trabalhadores escravizados! Se realizarmos o mesmo cálculo para os dados de São Borja, em 1857, apresentados por Paulo Zarth, diluiria-se, ainda mais, a participação do cativo nas fazendas pastoris daquela região.

Salvo engano, no Sul, não temos informações de grandes fazendas pastoris exploradas *apenas* por cativos, dirigidas por um capataz, como em algumas regiões do Nordeste. Apesar do caráter subordinado da mão-de-obra escrava nas práticas pastoris propriamente ditas, o trabalhador escravizado certamente desempenhou função tendencialmente *sistêmica* na produção pastoril sulina.

A ocorrência de cativos na criação era *tendencialmente sistêmica* pois não imprescindível à *toda e qualquer produção pastoril*. Sobretudo as fazendas de menores dimensões eram comumente exploradas pelos proprietários e familiares. Efetivamente, em 1840, uma fazenda pastoril, de mil hectares, 400 cabeças de gado, produzindo 32 novilhos ao ano – 256\$000 mil-réis bruto – sustentaria com dificuldade um peão – 96\$000⁷⁴, quanto mais a compra de um cativo – 520\$000! Porém, como sistema de produção, a economia pastoril sulina, para funcionar, exigia, *necessariamente*, trabalhadores escravizados envolvidos nas práticas criatórias.

Mercado de Trabalho Livre

A produção assalariada exige que trabalhadores juridicamente livres, plenamente despossuídos dos meios de produção, excedam às necessidades produtivas, para que sejam obrigados a venderem suas força de trabalho por valores depreciados, já que pressionados por um exército industrial/rural de reserva.

Dreys lembra que o *gaúcho*, vindos das “margens do Rio da Prata”, empregaram-se como “peões” “em todo o território banhado pelo Paraguai, Paraná e Uruguai, até o Oceano”, nas “estâncias ou charqueadas”. O gaúcho teria se formado pelo contato da “raça branca com os indígenas” e não teria “mulheres”, às quais mostraria “pouca atração” [sic], dificultando sua “multiplicação” [sic].⁷⁵

Dreys dizia que o gaúcho portava “xiripá”, “cingidor”, “poncho”, “faca”, “espada”, “boleadeira”, “laço” e “pistola” – quando podia comprá-la – e que fabricava parte desses implementos. Assinala que esse “nômade”, de disposições “taciturna e apá-tica”, passava o tempo a “dançar”, “jogar, tocar ou escutar uma guitarra”, procurando trabalho apenas quando não tinha “dinheiro”.⁷⁶

Reproduzindo a visão senhorial dominante, propôs que os gaúchos circulavam pelos campos abertos dos pampas argentinos, uruguaios e sul-rio-grandenses, sem “chefes, sem leis, sem polícia”, respeitando apenas “a propriedade” dos empre-gadores.⁷⁷

Categoria social juridicamente livre, detentora parcial dos meios de trabalho – cavalo, arreios, laço, etc. –, os *gaúchos* locomoviam-se através de territórios não cercados, ainda que juridicamente apropriados, onde obtinham seus meios de subsistência, fortuitamente, trabalhando, saltuariamente, para obter recursos necessários à compra de bens e serviços imprescindíveis.

O gaúcho produzia parte dos instrumentos de trabalho. Dreys lembrava: “[...] o pobre prepara com suas mãos seu tosco arnês; de um couro despedaçado [...] sabe obter freio, arreios, estribos e todas as demais miudezas da equipagem do cavaleiro.”⁷⁸ Fator essencial na produção pastoril, o cavalo era acessível a qualquer homem livre. Em fins do século 18, Félix de Azara registrou a abundância desse meio de transporte: “De sua abundancia pude formar juicio sabiendo que todos tienen algunos caballos, que nadie anda a pie y que todo se hace con ellos.”⁷⁹

Gaúcho — Vagabundo e Ladrão

Em 1781, o brigadeiro João Francisco Roscio registrou a apropriação jurídica como propriedade dos campos sulinos, sem ocupação plena de fato: “As terras [...] todas estão povoadas, mas todas desertas. Cada morador não se contenta com poucas léguas de terra, entendendo que todas lhe serão precisas, ainda que só se servem de uma insignificante parte

[...] e, por isso, ainda que toda a campanha está deserta, todos os campos estão dados e têm senhorio.”⁸⁰

O controle parcial dos meios de produção e a disponibilidade de campos abertos, mesmo juridicamente apropriado, permitiam que o *gaúcho* mantivesse autonomia relativa diante do empregador. Eventual e periodicamente, abandonava o trabalho sem se expor necessariamente à fome. Como não era obrigado a trabalhar, ininterruptamente, sob condições não queridas, o valor da sua mão-de-obra tendia a encarecer-se.

Em 1820, na Banda Oriental, Saint-Hilaire registrou, em forma preconceituosa, a autonomia relativa do gaúcho em relação ao empregador: “Os vastos campos que percorri são habitados em grande parte por índios civilizados e mais ainda por mestiços que nada possuem; vão de uma a outra estância, misturam-se sem cerimônia aos moradores da casa e [...] comem carne à vontade. De tempo em tempos, [...] ajudam os estancieiros em seus trabalhos e são regiamente pagos, mas nunca economizam [...]. Quando possuem um chiripá e um ponche [...] gastam o resto do dinheiro jogando e bebendo cachaça.”⁸¹

Em 1808, Manoel Antônio de Magalhães assinalou que, devido às “despesas” que os rodeios exigiam, os fazendeiros ricos economizavam nessas lides e os “pobres” não as praticavam, devido às “grandes despesas que se faz em peões e cavalos”. Para ele, a venda de cativos para Montevideu encarecia de tal modo a mão-de-obra que “jamais o pobre agricultor pode conseguir um escravo fiado”.⁸²

Sem razões para permanecer no trabalho, desgostoso com o empregador, aborrecido com as lides, etc. o peão “pedia as contas” e perdia-se nos campos, onde abatia, clandestinamente, reses para alimentar-se e vender o couro. Diante da semi-liberdade da mão-de-obra livre, para manter os peões, os fazendeiros deveriam aumentar a remuneração – salário ou participação na produção–, ou ceder terra para que fundassem família. Maior remuneração deprimiria a baixa rentabilidade pastoril: a permissão de *arranchamento* formaria população sequiosa de terra nos latifúndios.

Gado Abundante

Saint-Hilaire registrou: “Em quase todas as estâncias dos arredores de Santa Maria há índios desertados das aldeias. Os homens empregam-se como peões [...]. Os patrões lamentam a inconstância e falta de afetividade dessa gente. Dizem que quando recebem adiantamentos, retiram-se [...]” Tempos antes, integrado aos hábitos locais, anotou em seu diário que a viagem avançara pouco pois perdera-se tempo para “matar uma vaca”. Escreveu, sobre o abate nos campos: “Nada mais comum aqui que os roubos de animais. É tão banal esse gênero de furto, que chega a ser visto como causa legítima.”⁸³

Viajando pelo Uruguai, o francês registrou que, para ele, as “pessoas do campo, a maior parte índios e mestiços” levariam “vida totalmente selvagem, alheia a qualquer sentimento

moral e religioso”. Anotou, igualmente, que um fazendeiro da região teria dito ser “vítima de freqüentes roubos de cavalos e gados” já que, “nos arredores de San Salvador” “algumas pessoas tinham no roubo o único meio de subsistência”.⁸⁴

Apesar das reflexões moralistas, o francês entregou-se gostosamente ao abate clandestino: “Com relação às reses que meus empregados mataram no campo estes últimos dias, sinto-me inteiramente tranqüilo. [...] há muitos animais ainda nesta margem do Rio Negro [...]. Totalmente selvagens, nem marca possuem. É, portanto, muito normal apreendê-los nos campos e matá-los para comer. Os meus acompanhantes fizeram o mesmo e, finalmente, outros homens, vindos depois de mim, também foram matar sua rês [...]”⁸⁵

Em 1823, Antônio Gonçalves Chaves foi peremptório na crítica ao abate clandestino de gados: “[...] há [...] pouco escrúpulo em matar reses para comer andando em viagem e tomar cavalos sem consentimento de seu dono, deixando-os em partes muitas vezes tão distantes que não voltam mais a seus donos. Quando algum é colhido em flagrância [sic][...] o castigo é sempre arbitrário e o ladrão, solto em poucos dias (falamos dos vagabundos, pois alguns há e levam assim sua vida) [...]”⁸⁶

O gaúcho desempregado e vagabundo era ameaça, não à propriedade fundiária propriamente dita, mas à mercadoria produzida por ela – o gado. A documentação do século 19 é rica no registro da existência de população *pobre flutuante*, o *gaúcho* sem terra, apresentado comumente como terrível *criminoso*, *vagabundo*, *vago*, etc., ser refratário ao trabalho, cruzando sem controle os campos.

A retórica latifundiária-pastoril sobre a identidade entre fazendeiros e peões apoiá-se na ausência de movimentos multitudinários de luta pela terra entre os peões dos latifúndios. O estudo da documentação judiciária das regiões pastoris certamente desvelará fortíssimas contradições sociais expressas na repressão ao abigeato e na expulsão de *gaúchos* arranchados nas periferias dos latifúndios. A ojeriza do latifundiário ao sem-terra, dos dias de hoje, apenas repete seu horror ao peão em busca de um rancho, no passado.

Gaúchos e Gauchos

Foi profunda a identidade sócio-produtiva entre a sociedade e a produção pastoril sul-riograndense, uruguaia e argentina. Também do outro lado da fronteira, a falta de mão-de-obra foi empecilho ao “desenvolvimento” das fazendas pastoris. Na Argentina, a falta fez-se mais forte depois da Independência, devido precisamente ao fim da escravidão, e quando os *peones* alistavam-se nos exércitos. Também na Argentina as fazendas tinham “pocos peones”, a não ser quando localizadas próximas da “frontera”. Era comum a contratação de diaristas.⁸⁷

Como no Rio Grande, nos dois lados do Plata, segundo os estancieiros, se faltavam trabalhadores, abundavam “delincuentes”, “intrusos”, “ociosos”, “holgasanes” e “vagos”.

Sozinhos ou com as famílias, eles perambulavam pelos campos, arran-chando-se e abatendo gados nos campos abertos. Na Argentina, nas primeiras dé-cadas do século 19, dedicavam-se à “faena, na “campaña del Sul”, rica em gados.⁸⁸

Em fevereiro de 1810, criadores da Banda Oriental referem-se às medidas tomadas pelas autoridades: “Que hallándose en aquel tiempo sembrada la campaña de número crecido de hombres malévolos de todas las castas que la desolaban e infundían en los laboriosos y útiles estancieros um terror pánico, ejecutando impunemente robos em las haciendas y otros atroces delitos [...]”⁸⁹

Em 1820, na Banda Oriental, Saint-Hilaire registrou as visões preconceituosas contra o gaúcho. Para ele, esses “homens sem religião e sem moral, a maior parte índios ou mestiços, que os portugueses designavam sob o nome de Garruchos ou Gaúchos” teriam se reunido a Artigas para, entre outras coisas, matar “uma rês [apenas] para tirar-lhe a língua ou uma correia de [...] couro”.⁹⁰

Na mesma época, criadores da região reclamavam às autoridades luso-brasileiras, senhores da Província Cisplatina, que a “campaña se halla infestada de una multitud de hombres vagos, que cifran su subsistència en el robo y el pillaje”. A petição pedia a proibição das “pulperias volantes” — precárias vendas ambulantes, montadas em carretas, de bebidas e outros artigos.

Os comerciantes da *pulperias* eram acusados de comprar couro por preços “ínfimos”. Os fazendeiros requeriam que os estabelecimentos funcionassem apenas nas grandes propriedades, sob controle ou exploração dos latifundiários.⁹¹ Os estancieros argentinos apontavam as “pulperías” como local de reunião onde esses seres refratários ao trabalho dedicavam-se a “embriagueses” e “quimeras”.⁹²

As *pulperias* castellanas e *boliches* sul-rio-grandense eram tradicionais locais de socialização rural, sobretudo masculina – jogo de cartas, rinha de galos, cancha de bocha, carreiras de cavalos, desafios de repentistas e prostituição. Os proprietários desses locais dedicavam-se à pequena agiotagem e ao contrabando.⁹³

Ao cruzar a Banda Oriental, Saint-Hilaire descreveu a identidade entre as *pulperias* castelhanas e as *vendas* portuguesas: “É aí [taverna] que os índios e os mestiços passam boa parte de sua vida deixando a metade do dinheiro que ganham. Em toda a região, as tavernas são totalmente parecidas com as do Brasil. Garrafas de cachaça, comestíveis, ponches, fazendas, um pouco de mercearia e quinquilharia são aí expostas sobre pranchas. Um grande balcão estendido de um outro muro paralelo à porta forma uma barreira entre o comerciante e as mercadorias de um lado, e os compradores e bebedores do outro. Estes ficam de pé e muitas vezes se deitam sobre o balcão, falando com tristeza, brincando ou cantando suas lânguidas cantigas, enquanto o cavalo os aguarda pacientemente à porta.”⁹⁴

Servidão de Homens Livres

Na Argentina, para sanar as dificuldades de falta de trabalhadores, um *Bando*, de agosto de 1815, reafirmado nos anos seguintes, mandava prender os homem livre não-proprietário que não portassem consigo a “papeleta” que comprovava per-tencerem ao “personal estable” de alguma estância. O “vago” seria arrolado nas forças armadas.⁹⁵

Em 1830, talvez inspirado nas práticas do país vizinho, Caetano Maria Lopes Gama, presidente do Rio Grande, sugeriu que os “homens criminosos”, “vadios”, “va-gabundos”, “viciosos”, que pululariam na província, “sem ubi certo”, atentando contra a “segurança individual e a propriedade”, tivessem os direitos civis res-tringidos e fossem “remetidos para o serviço da Esquadra ou para algum outro de semelhante utilidade pública”. Na mesma época, Dreys registrava a depredação dos gados das fazendas por “roubadores” e “viajantes”.⁹⁶

Pelas razões assinaladas, na falta da *coerção econômica*, procurava-se forçar, *pela coerção extra-econômica* [jurídico-policia], o homem pobre a vender sua força de trabalho em condições que permitissem alta extração de sobre-trabalho. Propunha-se a instituição de semi-servidão que obrigasse o *gaúcho* a empregar-se nas fazendas, charqueadas e outras atividades, por salário e remuneração mínima.

Sobretudo nas décadas anteriores ao fim do tráfico transatlântico de cativos [1850], devido à inexistência de mercado de trabalho livre consolidado, os criadores sulinos mais ricos constituíram núcleo de trabalhadores escravizados em suas fazendas que lhes garantia mão-de-obra permanente, em forma dominante nas atividades mais pesadas, em forma subordinada, nas lides pastoris.

Nas épocas de pique da produção pastoril – rodeio, formação de tropas, etc. –, ampliavam a contratação de peões livres, para suplantar as necessidades produtivas, possivelmente por salários mais elevados do que pagos aos empregados permanentes. Com o núcleo de trabalhadores escravizados, as fazendas jamais se despovoavam de trabalhadores, e as exigências dos *gaúchos* eram deprimidas pela presença de trabalhadores feitorizados nas mesmas práticas produtivas.

Livres e Cativos

Em 1859, as 391 estâncias de Alegrete possuíam 283 trabalhadores assalariados e 527 escravizados – ou seja, 1,3 cativos por estância, se todas tivessem cativos. Como vimos, esses dados sugerem que a maioria das estâncias – 267 – não tinha capatazes, sendo possivelmente administrada pelo proprietário ou um seu familiar. Possivelmente havia maior concentração de cativos nas fazendas maiores e, portanto, mais ricas, que tinham capatazes.

Vimos que, se estimamos 1,5 proprietário/familiar por fazenda, teríamos um total de 869,5 homens livres para 527 cativos. Porém, nem mesmo o fato de que boa parte dos cativos trabalhem em atividades não pastoris chega a diminuir a eventual importância da mão-de-obra escrava nas lides pastoris no município.⁹⁷

Ao trabalharem nas lides criatórias, os proprietários e dependentes desempenhavam a mesma função depressora dos cativos no relativo ao valor dos salários dos gaúchos. O trabalho do patrão e filhos nas lides pastoris, sobretudo nas fazendas pequenas, foi sempre solução para o alto preço dos trabalhadores. Nas fazendas açucareiras e cafeicultoras, não se via proprietários trabalhando nas atividades produtivas propriamente ditas.

Avanços tecnológicos

No Rio Grande, apenas em inícios do século 20, a atividade pastoril começou a introduzir-se na esfera de produção capitalista propriamente dita. Então, a renda do capital – criada com a inversão em reprodutores; pastagens artificiais; cercas; centro de manejo; inseminação artificial, etc. – começou a sobrepor-se à renda da terra.

Porém, esse processo deu-se em forma muito incompleta. Em 1905, estimava-se a natalidade bovina – *procreio* – em 33%, a marcação em 30% e o aumento beneficiário em 25%.⁹⁸ Ou seja, uma evolução de apenas 5% em relação às fazendas do século 19 que dispunham de um quinto de seus gados, anualmente. Até hoje, mantém-se ainda em boa parte do Rio Grande a criação semi-extensiva, através do pastoreio contínuo.⁹⁹

Os avanços produtivos na fazenda pastoril sulina foram lentos. Em meados do século 19, anunciaram-se tímidas propostas e iniciativas de melhorias das técnicas criatórias. Lei 12 de julho de 1848 propunha criação de coudelaria “para o aperfeiçoamento da raça dos animais cavaleiros, vacuns e asinos”. Em 1854, reprodutores de gado vacum “franqueiro” e cavalos “pampas” foram introduzidos em Cruz Alta.¹⁰⁰ No Uruguai, a melhoria genética dos rebanhos, também limitada, parece ter sido mais precoce. Em fins de 1850, foram introduzidos gados Durham e, em meados de 1870, Hereford, em número limitados.¹⁰¹

A liberdade gozada pelo peão, que resultou em recriminações intermináveis das autoridades públicas, no passado, e em relatos históricos líricos, no presente, teria entrado em crise nos anos 1870, quando os campos foram cercados, definitivamente, o que determinou aumento relativo da produtividade da economia pastoril e conseqüente desemprego de trabalhadores.¹⁰²

O cercamento das fazendas não impedia apenas a fuga dos gados, diminuindo o trabalho dos peões e posteiros. Ele constituía prova material e simbólica da apropriação privada dos campos anteriormente indivisos. Com as cercas, definiram-se os caminhos públicos e pôs-se crescentemente fim ao direito consuetudinário de travessia dos campos por cavaleiros.

Com as cercas, o *viajante* transformou-se em *invasor*. A definição dos limites dificultou o *arranchamento* do homem pobre nas *margens* das propriedades.

Nesses anos, o maior controle sobre as propriedades, a repressão ao abigeato, o desenvolvimento vegetativo da população livre pobre, a restrição do mercado de trabalho na produção pastoril, a destruição crescente da economia cabocla florestal no Planalto teriam contribuído à formação de crescente exército *rural* de trabalhadores livres desempregados, obrigados a venderem suas forças de trabalho por preços aviltados.

Este processo teria permitido a venda de grandes quantidades de trabalhadores escravizados das fazendas sulinas para a cafeicultura do Centro Sul. Um “*Relatório do Ministério da Agricultura*”, de 1884, anota o Rio Grande como o maior exportador de cativos, entre 1874 e aquele ano, com nada menos do que 14.302 trabalhadores escravizados expatriados para os centros produtores de café!¹⁰³

Cercas malditas

A “estância cimarrona” uruguaia, de rincões e campos abertos, com caça ao gado xucro pelo couro, da época colonial, fora substituída, nas primeiras décadas do século 19, pela “*hacienda criolla*” ou “*patricia*”, com campos indivisos, mas delimitados, com tratamento rústico, mas mais intensivo, dos animais, nos rodeios, por gaúchos destros no laço e boleadeiras, com o preparo, para os *saladeros*, de *novillos criollos* de cinco e mais anos, com couros pesados e pouca carne.

Nos anos 1870, a fazenda uruguaia começou a conhecer importante modernização, impulsionada por alguns criadores da *Asociación Rural del Uruguay* [1871], muitos deles chegados da Europa, em 1830-45, como imigrante – bascos, franceses, ingleses, etc. –, com experiência comercial anterior. As propostas da “estância nova” foram divulgadas na Revista e no Almanaque anual da Associação.

Esses criadores *capitalizados*, estabelecidos nos campos finos no litoral e do meridão uruguaio, região de fácil comunicação fluvial com os portos do Plata, praticavam e propunham o cercamento dos campos; melhoramento genético dos plantéis; manejo animal em bretes, banheiros e galpões; pastagens artificiais; a associação das práticas criatórias e industriais – fábricas de conserva, frigoríficos.¹⁰⁴

O cercamento dos campos desempenhou papel essencial na evolução da *hacienda* uruguaia e argentina. Segundo parece algo mais precoce do que no Rio Grande, esse recurso desempregou trabalhadores pastoris e cerceou a independência relativa dos gaúchos. Vindos da Inglaterra, os primeiros “atados de alambre” teriam chegado a Montevideú, em 1852, possivelmente para cercar chácaras e não estâncias. Em 1862, já se registravam *estâncias* cercadas por “alambre”.

Sobretudo com o fim das taxas alfandegárias sobre as cercas de arames, em 1875, generalizaram-se as fazendas uruguaias cercadas. Em 1875, 6.646 toneladas de arame para cercas entraram no Uruguai. As novas cercas impediam o pastoreio clandestino de gados dos pequenos criadores nas terras dos latifundiários; a migração dos gados para outras fazendas quando das secas; o roubo de gados, etc.

Esta terra tem dono

Segundo os proprietários da época, a prática constituiu excepcional recurso contra “los cuatrerros”, “los vagos”, os “gauchos matreros” e dificultavam “el frecuente pasaje de mercachifles, leñadores, carboneros y troperos com su inevitable secuela de carneadas clandestinas e incêndios de campos”.¹⁰⁵ O cercamento teria aumentado o valor dos arrendamentos dos campos.¹⁰⁶

O cercamento dos campos, a criação de poteiros, invernadas, a utilização de bretes e banheiros, reduziu a necessidade do peão, do laço e da boleadeira. Os posteiros e suas famílias desapareceram das grandes fazendas.

Também nos anos 1870, a difusão das estradas de ferro desempregou balseiros, carreteiros, ferradores, tropeiros, etc. Em 1880, um ruralista calculava em oito mil as famílias sem trabalho nos campos uruguaios. Dois anos mais tarde, um outro criador propunha que três quartas partes da mão-de-obra pastoril anteriormente ocupada eram desnecessária.¹⁰⁷

Também Barrios Pintos assinala que a introdução de *alambrados* determinou a primeira forte “desocupación tecnológica” no Uruguai, já que “con menos peones se pudo cuidar igual número de animales”. Com o fim dos tempos de “aire libre y carne gorda”, os sem-fazendas migraram para a cidade, *arrancharam-se* nas beiras dos caminhos ou *agregaram-se* às fazendas.¹⁰⁸

Tornados *vagos* e *vagabundos* pelo desemprego, os *peones* e *gaúchos* desempregados sofreram a dura repressão dos governos militarista uruguaios de 1875-1886, sensíveis à nova Associação Rural, que obteve, entre outras rei-vindicações, o direito de organizar “guardas rurales”, a repressão ao abigeato, aos *vagos*, às *pulperias*, etc.¹⁰⁹

Campeiros crioulos

Apesar de conhecer a criação bovina, o africano desconhecia o pastoreio extensivo realizado por homens montados. Ignorado em importantes regiões da África, o ca-valo era comumente monopólio das elites guerreiras. O aprendizado das lides campeiras é longo e realizado geralmente na infância e juventude. A utilização de a-ffricanos escravizados nas lides pastoris foi possivelmente pouco freqüente.

Estudos sistemáticos possivelmente comprovarão que mais comumente foram cativos crioulos, nascidos em meio rural, talvez nas próprias fazendas ou na região, que se ocuparam nas lides pastoris. Em 1840, durante a Guerra Farrroupilha, na fazenda da Música, os escravos campeiros eram mais jovens do que os roceiros. Talvez tivessem nascido na estância.¹¹⁰

Ou seja, é crível que a expansão vegetativa dos cativos novos comprados antes do fim do tráfico, tenham garantido, nem que fosse parcialmente, as necessidades das fazendas pastoris, após 1850, até o início do processo de desescravização tendencial dos latifúndios pastoris, a partir de 1870, permitido pelo desenvolvimento tecnológico relativo vivido pela produção pastoril.

Um fenômeno ainda não estudado pela historiografia sulina é a provável expansão vegetativa da população escravizada das fazendas sul-rio-grandenses, hipótese já avançada por Décio Freitas: “Essa peculiaridade da escravatura gaúcha autoriza suscitar a hipótese da ocorrência de um processo de crescimento natural da população escrava.”¹¹¹

Temos dados estatísticos mais precisos para 1859, quando o tráfico negreiro internacional interrompera-se havia dez anos e ocorria já forte tendência ao equilíbrio sexual entre a população escravizada. Nessa época, as crianças cativas *de até dez anos* tinham nascido, fora exceções desprezíveis, no território nacional, de mães crioulas ou africanas.

Se comparamos os dados demográficos desse ano de cinco municípios gaúchos – dois ‘urbanizados’ e três de tradição pastoril –, notaremos que todos os municípios apresentam desequilíbrio da população servil, de até dez anos, em relação a população cativa geral. Porém, Porto Alegre e, sobretudo, Pelotas, encontravam-se em des-vantagem, em relação a municípios de tradição pastoril, como Alegrete e Bagé, ou a-grícola-pastoril, como Passo Fundo, nesse relativo.

Tabela III

Crianças escravizadas em relação
à população total – 1859 - (até 10 anos)

Município	Idade	-10	Total	35-45	Total	Geral	% de 2/5
			(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Pelotas:	M	492	968	688	3.095	4.788	20,2
	F	476		264/38%			
Alegrete:	M	411	772	131	1.339	2.525	30,6
	F	361		146/111,5%			
Passo Fundo:	M	263	505	133	947	1.699	29,7

	F	242		101/76%	752			
Porto Alegre:	M	945	1.941	912	4.556	8.417	23.0	
	F	996		687/75.3%	3.861			
Bagé	M	632	1.242	269	2.105	4.016	30.9	
	F	610		228/84.8%	1.911			

Crianças escravizadas até 10 anos; (3) Cativos 35-45 anos ; (4) Total cativos segundo sexo; (5) Total cativos Fonte: *Censos do RS. 1803-1950*. Porto Alegre: FEE, 1986, 69.

Apesar da extensão dos municípios em questão, os dados sugerem forte dese-quilíbrio da natalidade servil, nessas regiões, possivelmente motivado pela diferente inserção da mão-de-obra servil na estrutura sócio-produtiva. Em Porto Alegre, e sobretudo Pelotas, centro da produção charqueadora, eram altas as taxas de masculinidade da população servil. Nas charqueadas pelotenses, em 1780-1888, ela variava de 82,6 a 87,8!¹¹²

Em 1859, no município de Pelotas, a proporção da população livre de até 10 anos, em relação à população livre total, era de 31,2 %. Portanto, superior à de crianças escravizadas, de apenas 20,2. E, em Porto Alegre, de 31,8 contra 23,0%. Em São Leopoldo, município de imigração alemã, a proporção era de 40%, denotando uma população extremamente jovem e em forte expansão demográfica, superior ao próprio crescimento da população livre do resto da província.¹¹³

Em Bagé, a proporção de crianças escravizadas de menos de dez anos em relação à população servil – 30,9% – era próxima da Porto Alegre e Pelotas, para a população livre – 31,8% e 31,2%. Esses dados sugerem que parte da população servil gaúcha não alçava a reproduzir-se, parte alcançaria a fazê-lo, sem alcançar os níveis médios de expansão demográfica da população livre.

Esses dados, muito parciais, sugerem, também, a fortíssima desvantagem da população servil, em relação a população colonial-camponesa, no relativo à expansão demográfica, o que explica o sucessivo decréscimo relativo da população afro-descendente do Rio Grande do Sul.

Se corretas, as tendências assinaladas explicariam a expansão demográfica sulina, mesmo após o fim do tráfico transatlântico de escravos, até 1881, sem que se fizesse recurso ao tráfico interprovincial. Os municípios de economia pastoril teriam se auto-abastecido e abastecido municípios gaúchos e brasileiros importadores de trabalhadores escravizados.

Assim, a expansão vegetativa da população escravizada teria sido uma das fontes de desenvolvimento da mão-de-obra dos latifúndios pastoris que teriam produzido, junto com os gados, trabalhadores especializados trabalhando essencialmente pelo alojamento, comida e roupa.

Notas bibliográficas:

¹ Agradecemos a gentil leitura do engenheiro-agrônomo Humberto Sório, professor da Universidade de Passo Fundo. O artigo contou com o apoio das bolsistas PIBIC Daniela Cardoso [Fapergs 2000] e Jêñifer Mesquita [Cnpq 2000].

² Goulart, Jorge Salis. *A formação do RS*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1978. p. 11, 29, 48.

³ Cf. Ferreira Filho, Arthur. *História geral do RS: 1503-1964*. 2ª. ed. Porto Alegre: Globo, 1965. P. 117.

⁴ Cf. FORTES, Amyr Borges. *Compêndio de história do RS*. 4ª. ed. Porto Alegre: Sulina, 1968; ORNELLAS, Manoelito. *Gaúchos e beduínos: a origem étnica e a formação social do RS*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: José Olympio/INL/MEC, 1976; VELLINHO, Moysés. *Capitania d'El-Rei: aspectos polêmicos da formação rio-grandense*. Porto Alegre: Globo, 1970; *Rio Grande e o Prata: contratos*. Porto Alegre: Globo/IEL/SEC, 1962; *Fronteira*. Porto Alegre: Globo/UFRGS, 1975; SILVA, Riograndino da Costa e. *Notas à margens da história do RS*. Porto Alegre: Globo, 1968; GOULART, Jorge Salis. *A formação do RS*. 3ª. ed. Ob.cit.

⁵ Cf. CÉSAR, Guilhermino. *História da literatura do RS*. 2ª. ed. Porto Alegre: Globo, s.d. pp. 30-1.

⁶ Homem que mora no limite ou divisa de uma fazenda.

⁷ Cf. CÉSAR, Guilhermino. *História do RS: período colonial*. Porto Alegre: Globo, 1970; “O latifúndio e o patriciado gaúcho”. *Correio do Povo*, Caderno de Sábado, 17.9.1977. p. 3.

⁸ MONTI, Verônica Aparecida Martini. *O abolicionismo: sua hora decisiva no Rio Grande do Sul: 1884*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. pp. 40 e 41.

⁹ *O escravo gaúcho : resistência e trabalho*. São Paulo: Brasiliense, 1984; 2 ed. rev. aum. Porto Alegre: UFRGS, 1993.

¹⁰ Cf. ZARTH, Paulo Afonso. “Do arcaico ao moderno: as transformações no RS rural do século 19”. *Tese de doutoramento*. Rio de Janeiro: UFF, 1994. P. 137.

¹¹ FREITAS, Décio. “Escravos na estância”. *Correio do Povo*, Correio do Leitor, Porto Alegre, terça- feira, 7 de março de 1978.

¹² CARDOSO, F. H. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional : o negro na sociedade escravocrata do RS*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

¹³ XAVIER, Paulo. “Aspectos da pecuária em Alegrete”. *Correio do Povo*, Suplemento Rural, 10 de março de 1978.

¹⁴ FREITAS, Décio. “O gaúcho: o mito da ‘produção sem trabalho’” GONZAGA, S. & DACANAL, J.H. (org.) *RS: cultura e ideologia*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980. Pp.7-24.

¹⁵ FREITAS, Décio. *O capitalismo pastoril*. Porto Alegre: EST, 1980.

¹⁶ MAESTRI, Mário. *O escravo no Rio Grande do Sul : A charqueada escravista e a gênese do escravismo gaúcho*. Porto Alegre: EST/ UCS, 1984. Pp. 51-53.

¹⁷ MAESTRI, Mário. *O escravo gaúcho: resistência e trabalho*. São Paulo: Brasiliense, 1984; 2.ed. rev. aum. Porto Alegre: UFRGS, 1993. P. 38.

¹⁸ Cf. BRUXEL, Arnaldo. *Os trinta povos guaranis*. Porto Alegre: Sulina; Caxias do Sul: UCS, EST, 1978; DALCIN, Ignácio. *Em busca de uma terra sem males*. Porto Alegre: Palmarinca, EST,

- 1993; PORTO, Aurélio. *História das missões orientais do Uruguai*. Porto Alegre: Selbach, 1954. I e II.
- 19 Do espanhol, *cimarrón*, selvagem.
- 20 Seguimos a historiografia platense na utilização da categoria *fazenda crioula*.
- 21 ROSCIO, Francisco João. “*Compêndio noticioso do continente do RS*”. Revista do IHGRS, 1942, ano 22, III e IV trimestre, n.º 87, p. 29-56; FREITAS, Décio. *O capitalismo pastoril*. Porto Alegre: EST, 1980. p. 135.
- 22 MAGALHÃES, Manoel Antônio. “*Almanack da vila de Porto Alegre, com reflexões sobre o estado da capitania do RS*”. FREITAS, Décio. *O capitalismo pastoril*. Ob.cit. p. 79.
- 23 SAINT-HILAIRE, A. de. [1779-1853]. *Viagem ao RS: 1820-21*. Porto Alegre: Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1974. p. 28.
- 24 DREYS, Nicolau. *Notícias descritiva da província do RS de São Pedro do Sul*. 4ª ed. [Rio de Janeiro, 1939.] Porto Alegre: Porto Alegre: Nova Dimensão; EdIPUCRS, 1990. p. 94.
- 25 DREYS, Nicolau. *Notícias descritiva [...]*. Ob.cit. p. 95-6.
- 26 SAINT-HILAIRE, A. de. [1779-1853]. *Viagem ao RS: 1820-21*. Ob. cit. p. 117.
- 27 Anais do Arquivo Histórico do RS. V 1. Porto Alegre: IEL/DAC/SEC, 1977. P. 95; XAVIER, Paulo. “Regulamentação do uso de marca”. *Correio do Povo*, Suplemento Rural, 13 de outubro de 1978. p.5
- 28 “O gado é marcado com um ano de idade, para ser vendido com 3 ao 5 anos”. SAINT-HILAIRE, A. de. [1779-1853]. *Viagem ao RS: 1820-21*. Ob. cit. p. 90.
- 29 DREYS, Nicolau. *Notícias descritiva [...]*. Ob.cit. p. 95-6.
- 30 CASTELLANOS, Alfredo R. *Breve historia de la ganadería en el Uruguay*. Montevideo: Banco de Crédito, 1972. p. 54 e 60.
- 31 EU, Conde D’. *Viagem militar ao RS*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1981. P. 38.
- 32 Cf. CORESTTI, Berenice. “Estudo da charqueada escravista gaúcha no séc. XIX”. Rio de Janeiro: UFF, 1983. P. 104. [Dissertação de mestrado]. P. 80
- 33 SAINT-HILAIRE, A. de. *Viagem ao RS: 1820-21*. Ob.cit. p. 47, 90.
- 34 SAINT-HILAIRE, A. de. *Viagem ao RS: 1820-21*. Ob.cit. p. 117.
- 35 CÂMARA, A.M Corrêa da. “Ensaio estatísticos da província de S. Pedro do Rio Grande do Sul”. *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico da Província de S. Pedro*, Ano IV. Vol. IV. Nº 1, Porto Alegre, Typ. Correio do Sul, 1863. CORESTTI, Berenice. “Estudo da charqueada escravista gaúcha [...]”. Ob.cit.
- 36 MAGALHÃOES, Manoel Antônio. “*Almanack da vila de Porto Alegre, com reflexões sobre o estado da capitania do RS*”. FREITAS, D. *O capitalismo pastoril*. Ob.cit. p. 79-80
- 37 CHAVES, Antônio Gonçalves. *Memórias Econômico-políticas sobre a administração pública do Brasil*. Porto Alegre: Companhia União de Seguros Gerais, 1978. Pp. 142-169.
- 38 “Mapa dos gêneros e mercadorias importadas na Província do Rio Grande de São Pedro do Sul [...]”. *Órgãos Fazendários/Alfândega de São José do Norte*, 1832. AHRGS. SIMÃO, A. R. F. “Resistência e acomodação: aspectos da vida servil na cidade de Pelotas. Primeira metade do séc. XIX. Porto Alegre: PUC, 1993. [Dissertação de mestrado]. P. 36;
- 39 Atalaia do Sul, Jaguarão, 5 de novembro de 1868.

- 40 Anais do Arquivo Histórico do RS. V 1. Porto Alegre: IEL/DAC/SEC, 1977. P. 53, 58, 70,274
- 41 ROSCIO, Francisco João. “*Compendio noticioso do continente do RS de São Pedro*”. RIHGRS, 1942, ano 22, III e IV trimestre, n.º87, p. 271, 285.
- 42 COSTA, Albino. *A indústrias do xarque e a criação de gado no Brasil e na América do Sul elementos de estatística e synopse industrial offerecidos ao Congresso Nacional da Republica*. Rio de Janeiro: sed. 1905. P. 21.
- 43 SAINT-HILAIRE, A. de. *Viagem ao RS: 1820-21*. Ob.cit. p. 96 e p. 123.
- 44 SOARES, Sebastião Ferreira. [1820-1887]. *Notas estatísticas sobre a produção agrícola e carestia dos gêneros alimentícios no Império do Brasil*. Rio de Janeiro: IPEA/INPES, 1977. P. 177.
- 45 CÂMARA, A.M Corrêa da. “Ensaio estatísticos da província de S. Pedro do RS”. CORESTTI, B. “Estudo da charqueada escravista gaúcha no séc. XIX”. Ob.cit. p. 104.
- 46 CÉSAR, Guilhermino. *O conde de Piratini e a Estância da Música: administração de um latifúndio rio-grandense em 1832*. Porto Alegre: EST, IEL; Caxias do Sul: EdiUCS, 1978.
- 47 CÂMARA, A.M Corrêa da; “Ensaio estatísticos da província de S. Pedro do Rio Grande do Sul”. CORESTTI, B. “Estudo da charqueada escravista gaúcha no séc. XIX”. Ob.cit. P. 104.
- 48 SAINT-HILAIRE, A. de. *Viagem ao RS: 1820-21*. Ob.cit. p. 57.
- 49 SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem ao RS: 1820-21*. Ob.cit. p. 123.
- 50 KAUTSKY, Karl. *A questão agrária*. São Paulo: proposta Editorial, 1980. p. 289
- 51 Cf. ASSUMPÇÃO, Jorge Euzébio. *Pelotas: escravidão e charqueadas. (1780-1888)* Porto Alegre: PUC, 1994; GUTIERREZ, Ester. *Negros, Charqueadas e Olarias. Um estudo sobre o espaço pelotense*. Pelotas: UFPEL, 1993; MAESTRI, Mário. *O Escravo no RS : a charqueada escravista e a gênese do escravismo gaúcho*. Porto Alegre, EST/US. 1984.
- 52 SAINT-HILAIRE, Auguste de. [1779-1853]. *Viagem ao RS: 1820-21*. Ob.cit. p. 73.
- 53 Cf. Lei tendencial da “*inversão inicial da aquisição do escravo*”. GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. 5ª. ed. ver. e ampl. São Paulo: Ática, 1988. pp. 165-204.
- 54 SAINT-HILAIRE, Auguste de. [1779-1853]. *Viagem ao RS: 1820-21*. Ob.cit. p. 109.
- 55 Cf. ZARTH, Paulo. ZARTH, Paulo Afonso. “Do arcaico ao moderno: as transformações no RS rural do século 19”. *Tese de doutoramento*. Rio de Janeiro: UFF, 1994. P. 137. P. 144.
- 56 Cf. ISABELLE, Arsène. *Viagem ao RS. 1833-1834*. 2ª. ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1983. p.29, 49, 57; SAINT-HILAIRE, A. de. [1779-1853]. *Viagem ao RS: 1820-21*. Ob.cit. p. 83.
- 57 EU, Conde D’. *Viagem militar ao Rio Grande do Sul*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1981. P. 50.
- 58 SAINT-HILAIRE, A. de. [1779-1853]. *Viagem ao RS: 1820-21*. Ob.cit. p. 23.
- 59 SAINT-HILAIRE, A. de. [1779-1853]. *Viagem ao RS: 1820-21*. Ob.cit. p. 81.
- 60 ISABELLE, Arsène. [1807-1888] *Viagem ao RS: 1833-1834*. Ob.cit. p. 44.
- 61 CESAR, Guilhermino. *O conde de Piratini e a estância da Música: administração de um latifúndio rio-grandense em 1832*. Porto Alegre: EST, IEL; Caxias do Sul: EdiUCS, 1978. 43.
- 62 EU, Conde D’. *Viagem militar ao RS*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1981. P. 47.

- 63 SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem ao RS: 1820-21*. Ob.cit. p. 179.
- 64 SAINT-HILAIRE, A. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Trad. AA. M. da Costa. 2^a ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997. P. 135.
- 65 ISABELLE, Arsène. *Viagem ao RS. 1833-1834*. Ob.cit. p. 35.
- 66 Cf. MAESTRI, Mário. *O escravo gaúcho: resistência e trabalho*. 2.ed. rev. aum. Porto Alegre: UFRGS, 1993. P. 38.
- 67 Cf. MAESTRI, Mário. *O escravismo antigo*. 15^a ed, São Paulo: Atual, 1994.
- 68 GOMES, Aristides de Moraes. *Fundação e evolução das estância serranas*. Cruz Alta: A. Dal Forno, 1966. P. 344. *Apud*. ZARTH, P. A. *História agrária do Planalto Gaúcho. 1850-1920*. Ijuí: EdiJUÍ, 1997. P.117.
- 69 CESAR, Guilhermino. *O conde de Piratini e a estância da Música*. Ob.cit. p. 66.
- 70 Anais do Arquivo Histórico do RS. V 1. Porto Alegre: IEL/DAC/SEC, 1977. P. 45
- 71 Ofício de 16/06, de Aldeia dos Anjos, AHRS, doc. N.º 7737 da Coleção Varela. *Apud*. FRANCO, Sérgio da Costa. *Porto Alegre sitiada: um capítulo da Revolta Farroupilha. 1836-1840*. Porto Alegre: Sulina, 2000. p. 85.
- 72 DREYS, Nicolau. *Notícias descritiva da província do Rio Grande de São Pedro do Sul*. Ob.cit. p. 94
- 73 SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem ao RS: 1820-21*. Ob.cit. p. 179.
- 74 Eventualmente, as diferenças propostas no salário mensal do peão – 6\$500/8\$000 e 20\$000 – podem referir-se a duas formas de contratação – a anual e a sazonal.
- 75 DREYS, Nicolau. *Notícias descritiva da província do Rio Grande de São Pedro do Sul*. Ob.cit. p. 122.
- 76 DREYS, N. *Notícias descritiva [...]*. Ob.cit. p. 123-4.
- 77 DREYS, N. *Notícias descritiva [...]*. Ob.cit. p. 122.
- 78 DREYS, N. *Notícias descritiva [...]*. Ob.cit. p. 100, 103-4.
- 79 AZARA, FÉLIX. *Apud*. CASTELLANOS, Alfredo R. *Breve historia de la ganadería em el Uruguay*. Montevideo: Banco de Crédito, 1972. p. 29.
- 80 ROSCIO, F. J. “*Compendio noticioso do continente do Rio Grande de São Pedro*”. Revista do IHGRS, 1942, ano 22, III e IV trimestre, n.º87, p. 29-56. In: FREITAS, Décio. *O capitalismo pastoril*. Ob.cit. p. 94
- 81 SAINT-HILAIRE, A. *Viagem ao RS*. Trad. A.M. da Costa. 2^a ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997. P. 186, 126-7.
- 82 MAGALHÃES, Manoel Antônio. “*Almanack da vila de Porto Alegre, com reflexões sobre o estado da capitania do RS*”. FREITAS, Décio. *O capitalismo pastoril*. Porto Alegre: EST, 1980. p. 79-80
- 83 SAINT-HILAIRE, A. de. *Viagem ao RS: 1820-21*. Ob.cit. p. 63.
- 84 SAINT-HILAIRE, A. de. *Viagem ao RS*. Trad. A. M. da Costa. 2^a ed. Ob.cit. P. 186.
- 85 SAINT-HILAIRE, A. de. *Viagem ao RS*. Trad. A. M. da Costa. 2^a ed. Ob.cit. P. 203.
- 86 CHAVES, Antônio Gonçalves. *Memórias Econômico-políticas sobre a administração pública do Brasil*. Porto Alegre: Companhia União de Seguros Gerais, 1978. Pp. 214.

- 87 MONTOYA, Alfredo J. *La ganadería y la industria de salazón de carnes en el periodo. 1810-1862*. Buenos Aires: El Coloquio, 1971. p. 46-7.
- 88 MONTOYA, Alfredo J. *La ganadería y la industria [...]*. Ob.cit. p. 47-8
- 89 *Apud* CASTELLANOS, Alfredo R. *Breve historia de la ganadería em el Uruguay*. Montevideo: Banco de Crédito, 1972. p. 34.
- 90 SAINT-HILAIRE, A. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Trad. A. M. da Costa. 2^a ed. Ob.cit. P. 129-30, 136.
- 91 PINTOS, Anibal Barrios. *De las Vaqueiras al alambrado*. Montevideo: Nuevo Mundo, 1967. p. 230-2.
- 92 MONTOYA, Alfredo J. *La ganadería y la industria [...]*. Ob.cit. p. 48.
- 93 PINTOS, Anibal Barrios. *De las Vaqueiras al alambrado*. [...]. p. 236.
- 94 SAINT-HILAIRE, A. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Trad. A. M. da Costa. 2^a ed. Ob.cit. P. 182.
- 95 MONTOYA, Alfredo J. *La ganadería y la industria [...]*. Ob.cit. p46
- 96 DREYS, Nicolau. *Notícias descritiva da provincia do RS*. Ob.cit. p. 94
- 97 XAVIER, Paulo. “Aspectos da pecuária em Alegrete”. *Correio do Povo*, Suplemento Rural, 10 de março de 1978.
- 98 COSTA, Albino. *A indústria do xarque e a criação de gado no Brasil e na América do Sul* elementos de estatística e sinopse industrial oferecidos ao Congresso Nacional da Republica. Rio de Janeiro: s.ed. 1905. P. 26.
- 99 Cf. SORIO JÚNIOR, Humberto. *A ciência do atraso: índices de lotação pecuária no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: EdiUPF, 2000.
- 100 XAVIER, Paulo. “Aspectos da pecuária em Alegrete”. Ob.cit.
- 101 Cf. CASTELLANOS, Alfredo R. *Breve historia de la ganadería em el Uruguay*. Montevideo: Banco de Crédito, 1972. p. 65.
- 102 ALMEIDA, Lopes de. Col. Júlio de Castilhos e a revolução passiva. *Correio do Povo*, Caderno de Sábado, Porto Alegre, 24 de mar. 1979. P. 8-9. *Apud* BAKOS, M. *RS: Escravidão & Abolição*. Ob.cit. p. 34.
- 103 Cf. CONRAD, Robert. Ob.cit. p. 351.
- 104 Cf. CASTELLANOS, Alfredo R. *Breve historia de la ganadería em el Uruguay*. Montevideo: Banco de Crédito, 1972. pp. 65-73.
- 105 CASTELLANOS, Alfredo R. *Breve historia de la ganadería em el Uruguay*. Montevideo: Banco de Crédito, 1972. p. 72.
- 106 PINTOS, Anibal B. *De las Vaqueiras al alambrado*. Ob.cit. p. 250.
- 107 Cf. CASTELLANOS, Alfredo R. *Breve historia [...]*. p. 77-9.
- 108 PINTOS, Anibal Barrios. *De las Vaqueiras al alambrado*. Montevideo: Nuevo Mundo, 1967. p. 253.
- 109 Cf. CASTELLANOS, Alfredo R. *Breve historia [...]*. p. 70-1.
- 110 CESAR, Guilhermino. *O conde de Piratini e a Estância da Música*. Ob.cit. p. 43.
- 111 FREITAS, Décio. *O capitalismo pastoril*. Ob.cit. p. 39.

¹¹² Cf. ASSUMPÇÃO, Jorge Euzébio. “*Idade, sexo, ocupação e nacionalidade dos escravos charqueadores (1780-1888)*”. MAESTRI, Mário. (Org.) I Simpósio Gaúcho sobre a Escravidão. *Estudos Ibero-Americanos*, vol. XVI, n.º 1 e 2, Porto Alegre, PUCRS, 1990. p. 29 *et seq.*

¹¹³ *Censos do RS. 1803-1950*. Porto Alegre: FEE, 1986, p.66.

Trinidad and Tobago as the hinge of a primary and secondary diaspora between Africa, the Caribbean and South America, especially Venezuela circa 1797 to 1914.

Fitzroy André Baptiste

History /African and Asian Studies
The University of the West Indies, St. Augustine
Trinidad and Tobago

Introduction

This paper locates the twin-island. Republic of Trinidad and Tobago in the Commonwealth or English-speaking Caribbean at the hinge around which a primary, ‘in’ diaspora from sub-Saharan Africa and a secondary, ‘out’ diaspora to Venezuela in particular and to the Spanish Main in general occurred, from 1797-1802 to 1914. Between 1797 and 1802, Trinidad in particular changed sovereignty from Spain to Great Britain during the Revolutionary and Napoleonic “WorId War”. Its operation as an important hinge in the “in” and “out” movement of African and Afri-can-descended groups was evident even in the period of Spanish rule prior to 1797- 1802. That was more so far the British takeover.

It must be said upfront that the pattern of migration - forced or *galut*. or voluntary or *tephutzot* [For Hebrew terms see Joseph E. Harris (ed.) *Global Dimensions of the African Diaspora*,_Howard University Press 1993 pp. 11 & 461 - in and out of Trinidad historically has been more complex than the preceding suggests. Prior to the onset of the European period of the New world, Trinidad and Tobago experienced waves of “in” migrations by Amerindians from the South Arnerican mainland. These migrations continued into the first half of the 20th century. According to Trinidad oral sources, South American-origin Indians called Guarahones frequented southern parts of Trinidad annually up to the Second World War: despite boundaries between Venezuela and Trinidad. A feature of the history of Trinidad from Emancipation in 1838 to the present has been the migration, legal and illegal, of Afro-West Indians mainly from, St. Vincent, St. Lucia and Dominica into the island. Before Emancipation, ‘in’ migration came from French Saint Domingue and Martinique. This was especially so when the French Caribbean territories were caught up in the twin storms of die metropolitan French Revolution and the periphery slave revolt in Saint Domingue. In the post-Emancipation period, too, Trinidad and Tobago received its share of ‘in’ migration of Madeirans (Portuguese), Continental Indian and Chinese indentures in order to alleviate a so-called labor shortage arising from the exodus of freed blacks from plantations.

An epistemological and pedagogical point is that several of these migrations were circulatory._This was certainly true for Amerindian migration patterns during prehistoric and historical times. Before and after Emancipation, Afro-West Indians replicated the

Amerindian pattern 'out' to Venezuela and the main; back and forth. No sooner had some Continental Indian indentured 'in-migrated' to Trinidad after 1845 than they 'outmigrated' to the Spanish Main.

The geostrategic position of Trinidad and Tobago in the Atlantic System

The key to understanding the role played by Trinidad and Tobago in the above-described pattern of 'in' and 'out' migrations is geography. Firstly, the islands are located astride the narrow Straits of Dakar from West Africa, a major source of the 11-15 million Africans who were 'galuted' into the Atlantic slave-trade-diaspora between 1451 and 1870. Next there is its proximity to the Windward Islands (Dominica, St. Lucia, St. Vincent and the Grenadines and Grenada, Carriacou and Petit Martinique) as well as to Barbados. Thirdly, a narrow strip of water, the Gulf of Paria, separates Trinidad from Venezuela and, hence, to the bulge of South America. The bulge comprises Brazil. (See Maps 1 & 2).

Primary and Secondary Migration into Trinidad. Provincia de Venezuela, 1784.

For the purpose of this paper, the starting point is 1797-1838. The period coincided with the Bourbon colonial reforms, the change of sovereignty from Spain to Great Britain and the transition from slavery to Emancipation and a free society in the history of Trinidad. Tobago's history followed a different trajectory to that of Trinidad until unification in 1898.

Prior to 1797-1802, Trinidad was a "Provincia de Venezuela" after the title of a study by Jesse Noel, former University of the West Indies Professor. The territory was a veritable backwater of the larger Spanish Empire in the Americas. Catholic State and Church administered a population that comprised Amerindians and a small number of African slaves. Some of the latter seemed to have entered Trinidad by secondary migration from Venezuela. According to University of the West Indies Professor, Bridget Bereton, in her book, *A History of Modern Trinidad. 1783-1962. p. 15*

A census taken in the middle of 1784 ... recorded 335 Spaniards and 384 French settlers, 765 'mixed' Spaniards and 633 French free coloreds (persons of mixed European and African descent) and free blacks, 260 'Spanish slaves' and 2027 'French slaves'.

The Amerindian population, which stood at an estimated 30,000-40,000 in 1492, had declined to about 1500 in 1784. The reasons, were the same as for the Americas under Spain and Portugal: disease; enslavement in encomiendas and wars of resistance such as the Amerindian uprising against their Capuchin encomenderos at the Mission of San Francisco de los Arenales (San Rafael in today's Trinidad) in 1699.

However, the African population of Trinidad surged from about 2,500 in 1748 to 10,000 in 1797 and to over 20,000 at Emancipation 1838 in tandem with the shift from small scale tobacco production to a 'late-developing', sugar plantation economy. The Trinidad situation

was similar to that experienced by Cuba from the juncture of the Seven Years War (1756-1763) into the first half of the 19th century.

A pre-Emancipation stream constituted Yoruba, Hausa/Fulani, Ibo, Ewe-Foh and others that had been caught up in the fighting connected to the simultaneous rise of the Mushin Caliphate to Sokoto and Gwandu and the collapse of the Yoruba Empire of Old Oyo in the modern Nigerian-Benin (ex-Dahomey) zone from the turn of the 19th century. (Maureen Warner-Lewis, *Guinea's Other Suns: The African Dynamic in Trinidad Culture*, Dover, Massachusetts, The Majority Press, 1991, ch. 2, pp. 7-24)

Some of these ethnic Africans were rescued by the British-led Anti-Slave Trade Squadron off the West Coast; taken to Freetown in Sierra Leone; and 'liberated'. Between 1834 and 1867, some 9,000 'Liberated Africans' entered Trinidad under indentured contracts. (K. O. Laurence, *Immigration into the West Indies in the 19th Century*, Devon House, Caribbean University Press, 1971, p. 14)

Another pre-Emancipation stream were African-Americans or "Merikins", as they were called in the local literature. These African-Americans had supported the British in their wars against the "Yankees", for example the 1812-1814 War. They had served in Black Regiments such as the Corps of Colonial Marines. In religion, they tended to be Baptists. The British first settled them in Nova Scotia in Canada. From there, they moved the "Merikins" to Trinidad to settle and develop Company Villages in then virgin lands. Today, the descendants of these "Merikins" live in the Company Villages with names as New Grant, Matilda Junction, Hardbargain, Hindustan and Indian Walk in South Trinidad. The name of Hindustan mirrors the African-Indians interaction that arose from the entry of the Indian indentures after 1845. (Patricia Stephens, *The Spiritual Baptist Faith: African New World Religious Identity. History & Testimony*, London: Karnak House, 1999, pp. 19-19).

Yet another pre-Emancipation stream had entered Trinidad from older, saturated Caribbean plantation colonies via an illicit slave trade after abolition in 1807. Between 6 and 10,000 slaves were bought in between 1811 and 1833 from the Bahamas, Grenada, St. Vincent and Barbados (Information by courtesy of University of the West Indies Professor, Claudius Fergus).

With Emancipation in 1838, ex-slaves and "Liberated Africans" dispersed across Trinidad and Tobago. In Trinidad, for example, they dispersed across the East-West corridor of the North between Cocorite and Diego Martin (a name of which has been and is "Sierra Leone"); through Port of Spain, the capital, and environs such as Behnont, to St. Joseph, Tunapuna and Arouca.

There was also an axis of dispersal to the South and Central of Trinidad: Couva, Claxton Bay, Oropouche and Gasparillo. Anthony De Verteuil, a contemporary planter-historian of the social category known as "French Creoles", describes the African settlement of

Oropouche as “nooks and comers” in which were herded together large bands of immigrants imported into the colony, particularly Negroes and Kroomen. In fact the population of Oropouche may be characterized as a heterogeneous collection of the inhabitants of different countries, in an unsettled and migratory state: Congoes, Yarrabas and Koomen ... Coolies and Chinese ... ; Americans.. Spaniards ... ; emigrants from the British and French colonies; with a limited number of natives of Trinidad ...

De Verteufl was seeing things through the binoculars of his class, who had imbibed the Scientific Racism of the period. According to this, the enslaved Africans were piezas or things that had come out a history-less “Dark Continent”. In another epistemological point, this was not so at all. The millions of Africans “galuted” into the trans-Atlantic slave trade and New World slavery between 1492 and 1870 were human beings who had resided in societies with history, culture etcetera prior to contact with Europe and North Atlantic world. They were drawn from branches of the major language-family of West Africa and the Congo, namely Niger-Kordofanian or, to some, Niger-CongoKordofanian. These major branches were and are: according to Joseph Greenberg:

- | | |
|---|---|
| 1 & 2. Mandingo or
Mande-speaking and Fulani | Senegal, Gambia and interiors |
| 3. Ashanti | Gold Coast |
| 4. Fante | |
| 5. Ewe-Foh | Dahomey |
| 6. Yoruba | West Nigeria |
| 7. Ijaw | Delta and coast of East Nigeria |
| Ibibio | |
| Efik | |
| 8. Igbo or Ibo | Hinterland of East Nigeria |
| 9. Bantu | Nigeria-Camerouns into the
Congo River Basin |

Others like the Hausa (Nigeria) spoke a language related to the Sahara, namely the afro-asiatic language family that includes Berber and Semitic (Greenberg).

The Mande, Fulani and Hausa lived in the eco-system under the Sahara called the Western Sudan. The Western Sudan was a belt of grain food (rice, millet), animal husbandry (cattle, sheep) and horse (for cavalry). Culturally, the Western Sudan was partly Islamic by 1400-1600.

On the other hand, Asante, Fante, Ewe-Foh, Yoruba, Ijaw, Ibibio, Efik and Igbo were forest Africans mainly. The forest was and is infested by the tsetse fly. Malaria and sickle cell anaemia are endemic diseases. Agriculture was (and is) known in tropical crops such as yams and palm oil, supplemented by chickens (Guinea fowl) and fish. Yarn, the oil palm and chicken are counted as domesticated in this zone of Africa.

Next, the “homeland” of most of the Bantus in the New World was the River Basin of the Congo. The co-system was and is a mix of the Western Sudan and the Forest of West Africa. Grain and tropical crops were cultivated. On account of the tsetse fly, however, cattle, sheep and horses were not present. Further inland, however, cattle formed a key part of the political economy of inland Bantus.

The culture of the Africans in the forests of West Africa and in the mixed ecology of the Congo River Basin was non-islamic by and large, before and after 1400-1600.

Whether inhabiting the Western Sudan, Forest or the Congo River Basin, these Africans by 1400-1600 lived in so-called Iron Age Societies. The term refers to a sub-Saharan version of the Agricultural-Urban Transformation that had produced the civilizations of the Nile Valley, Iran-Iraq, India etcetera. The Iron Age ‘revolution’ reached Africa under the Sahara from 3-2000 B.C.: coinciding with the use of technologies of melting iron, bronze and copper.

On the foundations of this Iron Age ‘revolution’ from 3-2000 B.C., many complex societies were in existence by 1400-1600. AD knew of agriculture of different types, including growing rice in wetlands; metalurgy (iron, copper, bronze) which was applied to warfare and to art; knowledge of Sirius A and B in the galaxy, numerology, on the basis of which calendars and sense of time were mounted; and , most importantly, religion with Creation Stories. Commerce, international and regional, was known to most of these Africans. The commerce involved slave-trading across the Sahara, for example. The labor used within domestic economies and in regional and international commerce was slave-based to some extent. Currencies of varied kinds (gold and gold dust, copper, salt and imported cowrie-shells) underpinned the political economies of the varied Africans.

Over millennia, the above West and Central African languages of the different groups of ‘naciones’ in the words of Sandoval, the 17th century Jesuit anthropologist -historian, had diverged and were generally unintelligible the one to the other. However, contact across elastic frontiers before and after 1450 had contributed to some breaking-down of linguistic and cultural barriers. To be specific, the language had emerged as an lingua franca across coastal Senegal-Gambia- Sierra Leone-Liberia and their hinterlands by virtue of Mande imperialism and commercial dominance under the Empires of Ghana and Ancient Mali from the late B.C. era to the period of contact with Portugal and Europe in the mid-15th century.

The same was true of Yoruba linguistic and cultural influence astride West Nigeria and Dahomey by and after 1450. Yoruba in Nigeria and Ewe-Foh in Dahomey (and some of the languages in today’s Togo and East Ghana) were becoming mutually intelligible.

In the new World, we know of pidgin languages: a mix of African, Amerindian and European languages. We also know of religion-cultural ‘syncretism’, “reinterpretations”, and “transculturations” The Epistemological and pedagogical point for African Diaspora Studies is that African-to-African pidgin formations, as well as religio-cultural interactions, were evolving in parts of the “Homelands” with elastic frontiers to the Atlantic crossing. With the coming of Europe from 1450- these processes evolved on both side of the Atlantic.

The pre-crossing sharing of culture among contiguous Africans embraced so-called “secrets societies” in the Eurocentric literature. Following Michael A. Gomez in his recently-published and mark-winning book, *Exchanging Our Country Marks: the Transformation of Africa Identities in the Colonial and Antebellum South* (of the United States), the University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1998), the proper name for these African institutions are “societies of men and women or male and female societies”. They were “the functional equivalents of social, cultural, and governmental agencies, and the secrecy within which they operated was only a mean to the realization of their purpose” (p. 95). One of these societies was the Poro for men in the Senegambian region. Its existence predated the Atlantic crossing and its ‘governance’ was across ethnic, linguistic and religio-cultural communities, albeit with a Mande or Mende influence.

The varied West and Central Africans had their religions, their specific Supreme God and their specific Creation Story. Almighty God was Olodumare to a Yoruba; Chukwu or Chi to an Ibo; and Nzambi or Nzambi a Mpungu to a Kikongo Bantu. They had their cosmogonies and cosmologies Cosmology is that aspect of religious philosophical belief which concerns the fundamental character of the universe. Cosmogony is that part of Cosmology concerned specifically with the creation of the universe...

(J. D. Elder, pioneer African Diaspora Professor of Trinidad and Tobago in “Yoruba Cosmology and Cosmogony”: lecture delivered on 23 April 1991 at the University of the West Indies, African and Asian Studies. The citation is at page 1 and comes, by cross-reference, from J. Gould and W. Koll, *Dictionary of the Social Sciences*, Free Press, 1965, pp. 42-42).

Notwithstanding, there were (and are) certain commonalities to the traditional religions of the Africans caught up in the trans-Atlantic galut. They include:

- 1 The belief that God is the ultimate explanation of the genesis and sustenance of both humankind and all things.
2. The belief that God is transcendental and can be only approached, by humans via mediums (Yoruba orisas for example) and Ancestors/Living Dead.

3. The belief that there is a continuum between those who are alive and those about to be born.

4. The belief that animals, plants, phenomena and objects are part of the Divine Plan in the Universe.

Africans astride elastic frontiers such as Nigeria and Dahomey were into sharing of belief-system. prior to the Atlantic crossing. With the advent of Europe from 1450 to 1500 along the coasts of West Africa and the Congo River Basin, African traditional religions also interacted with Roman Catholicism. Accordingly, we need not believe that Brazilian Candomblé or Cuba Santería of Trinidad Orisa or the Vodun and Rada of Haiti and Trinidad had their genesis in the Americas. The roots often go back to the critical period of 1450 and 1600 in Atlantic history.

The Africans rhythm in post-Emancipation, described by De Verteuil as part of “a heterogeneous collection of ... inhabitants... in an unsettled and migratory state” and requiring “ the lessons of civilization and the watchful eye of the law”, was really that of community-building. The community-building included Black Muslims, traditional Africans expressions and Afro-Christian expressions. For example, Belmont, a district of Port of Spain, was the home of a Black Muslim community up to and including the 1850s. ‘Mandingoes’ were prominent in it. The term. ‘Mandingo’ shows that many were of the Mande linguistic and ethnic stock. However, ‘Mandingo’ was used as a generic term to describe African Muslims of non-Mande ethnic stock in Trinidad: Hausa, Fulani and some Yoruba.

Some of the Trinidad Muslims had stretched themselves out of Belmont into South Trinidad by the 1870’s: founding a settlement that is called today Mandingo Road (See Map 3). In South Trinidad, many of them interacted with incoming Continental Indo-Muslims; and came to be called “Injin(s) from Africa” on account of their straight hair or through ‘douglarisation’. In Trinidad, a ‘douglah’ is the progeny of an African-Indian relationship. (Maureen Warner-Lewis, *Guinea’s Other Suns*, p. 19)

The black Muslim community in and around Port of Spain, numbering about 140 persons, was economically-sufficient. Their leaders, with names as Jonas Mohammed Bath, Mohammedu Sise and Mohanimedou Maguina (who died at the age of 100 in 1852) petitioned the British Colonial State in 1838 to be repatriated. Sise and his family were repatriated to Bathurst in Gambia via London in 1838. It is not known how many more were. My guess is that most of them, did not succeed; and settled down to make Trinidad (later Trinidad and Tobago) their new home or ‘golah’ (Carl Campbell, “Jonas Mohammed Bath and the Free Mandingos in Trinidad: The Question of their Repatriation to Africa 1831-1838, *Journal of African Studies* 2 #4 Winter 1975-6 pp. 467-495).

Belmont was also the home of a Trinidad version of the Haitian Vodun known as Rada. The principal linguistic-ethnic group linked with Rada was the Ewe-Foh from old Dahomey. Trinidad Rada, however, intertwined Yoruba, Ibo and other African groups. As stated, the history of this intertwining might go back to the 'homelands' astride Dahomey and Nigerians.

Trinidad Rada is the subject of a Ph.D. thesis nearing completion by Emmanuel Kwaku Senah, a Ghanaian student at the University of the West Indies, St. Augustine, Trinidad. Senah is tracing its roots back to the 'homeland' and its transfer to and adjustment in Trinidad. According to Senah, several groups of Ewe-Foh entered Trinidad just before and after Emancipation in 1838. They either introduced Rada or strengthened it in Trinidad. One Ewe-Foh individual was Daaga or Donald Stewaar, his British name. He was a soldier in a Black Regiment, the First West Indian Regiment. Daaga led a Mutiny against the British Colonial State on the night of 17-18 June, 1837 at a station in St. Joseph, the capital of Spanish Trinidad. According to Edward Joseph's contemporary *History of Trinidad* (London, 1838), Daaga led his fellow mutineers, drawn apparently from groups other than Ewe-Foh, to the chant of a "a war song":

Daaga: Dangkaree (Come to plunder) Au fey (Come to slay)

Respondents: Oluu werrei (We are ready)
 Au lay (To obey).

The Mutiny was crushed by the British and most of the men executed. Going to his execution, Daaga reportedly said defiantly:

"Do you ~ that Daaga fears to fix his eyes on death?"

(Based on a combination of E. K. Senah, "African Continuities in the Caribbean: Towards a Re-Interpretation of the Central Concept in the Social History of the EweFoh/Rada Presence in Trinidad" paper presented to a Staff-Graduate Students Seminar of the Department of History, the University of the West Indies, St. Augustine, (circa 1996); and Tom August. "African Resistance in the Caribbean: The St. Joseph Mutiny of 1837 San Diego State University, circa 1997? Both Senah and August draw from Joseph's original account).

Today, the Behnont Rada expression is still practised by the descendants of one Agbojevi Zahwenu, alias Papa Nanee, alias Robert Antoine. Zahwenu/Papa Nanee is mentioned in local newspapers in 1886 as the 86 years old "priest" of the Rada community who faced the courts of Trinidad for worshipping "little black images as gods" in violation of "obeah" Ordinances No. 1 and 6 of 1867 and 1868. "Obeah" was the term used in the laws of the British Colonial State in the Caribbean to demonize African traditional religion. Such laws still exist in the books of independent Trinidad and Tobago, though steps are afoot currently

to remove them. The “little black gods” mentioned in 1886 Rada case and in an earlier one of 1873 involving one Hou Quarvee, alias John Cooper, were the Ewe-Foh vodzusi of Dangbwe: Age; and Aviekete. But the 1873 list of “black god” included Ogun of the Yoruba pantheon, in an example of “syncretism” of “reinterpretation” and other terms in African Diaspora Studies in the New World. In yet another example of the complexities of “syncretism” or “reinterpretation”, we hear in the 1873 written data that the Rada community venerated the Roman Catholic saints of the Virgin Mary; St. Michael; St. Catherine; and St. Bernard. This practice earned the Rada community the wrath of one Père Francois, a Roman Catholic priest. He raided the Belmont Rada, “carrying off their clay popotes”.

Contemporary data show the presence of Yoruba-influenced orisa and die Afro-Christian Shouters or Spiritual Baptists in Trinidad. In different degrees, each “straddled” Roman Catholicism; and these expressions also were persecuted by the Colonial State. The appropriately-named Shouter Prohibition Ordinance of 1917 aimed to suppress this Afro-Christian expression. Just earlier in October 1912, the British Colonial Authorities in St. Vincent had directed a similar Ordinance against the “Shakers” there. “Shakers” were the Spiritual Baptists of St. Vincent. Shakers had emigrated to Trinidad from the 1880s. Almost certainly, die 1912 suppression measure resulted in further migrations of them to Trinidad. There they found themselves victims of a second Ordinance. (Patricia Stephens, *The Spiritual Baptist Faith*, ch. 4, pp. 43-67 for discussion of the St. Vincent and Trinidad proscription).

The decade of the 1880s in Trinidad was a high-point of colonial repression of both African and Indian cultural expressions. The repertoire of African culture expressions then included the annual Carnival and formative calypso; “Nation Dances” that: were organized by ethnic-based “secret societies”, with their Kings, Queens, Dauphins and Dauphinesses, and Princes and Princesses; Calinda/Kalinda which invariably involved the movement of stick-fighting; the equally, aggressively-danced bamboula, and the more elegant Bel Air. The women dancers in the last wore and still wear the billowing “French Creole” dresses. An influence on Trinidad Bel was probably migrants from St. Lucia in the Windwards, where patois, an Afro-French pidgin, is a virtual lingua franca to this day. Migrants from the Grenadines might also have introduced a variant of Calinda/Kalinda known as the Chica. The Chica was danced with a cloth in hand and around the neck, and not with the stick of “bois” of the Calinda/Kalinda. (Gordon Rohlehr, *Calypso and Society in Pre-Independence Trinidad*, published by the author, Port: of Spain, Trinidad, 1990, pp. 19-42; and Donald R. Hill, *Calypso Calaloo: Early Carnival Music in Trinidad*, Gainesville: University of Florida Press, 1993, ch. 2. pp. 1221 and ch. 3, pp- 22-43).

Tobago, with its heavy African-descended population, is currently the seat of Africanisms in the Republic of Trinidad and Tobago. Its annual show-piece is the Tobago Heritage Festival in the month of July leading up to August 1 of Emancipation Day, a national day in The Republic. There, we see both continuities and adaptations, with a longer time-depth

than for Trinidad. A highlight of the Festival is the traditional Tobago Wedding enacted in a village called Moriah. The Wedding reveals the syncretism between the European and the African culture streams. The groom and bride wear European attire, but the procession, drumming, singing, dancing and feasting are African. (J. D. Elder, *African Survivals in Trinidad and Tobago*, London Karia Press, 1988).

Closer to Africa is the Saraka Feast. Saraka is Yoruba, but 19th century data show that Hausas were associated with its observance. Saraka is a Feast of Thanksgiving, where sacrifice is offered to ancestors, and spirits. The sacrifices include generous gifts of provisions, livestock and rum. The ritual is enacted with prayers, singing and drumming. (Warner-Lewis, *Guinea's Other Suns*, pp. 5,31, 50,55, 62,78,116f, 121f, 191) Africanisms in Tobago as well as in Trinidad, show up to this day in many ways. Some of them are French Creoles or reflect the "syncretism" between the French and the African streams. And/or, they show connections with the neighboring islands of the Eastern Caribbean: sources of 'in-migration' to Trinidad. The following are examples:

Personal Names: Kwasi (Quashie), Kojo (Cudjoe), Kofi (Cuffle, Cuffee) and Surnames: Kwamin (Kwame, Quamina) These are Akan male day-names

In Folktales: Anansi, Soukouyan/Sukaya, La Diabliesse and Douens/Dwennes.

Sukuyas are female creatures that are said to fly at night and suck the blood of victims. Apart from flying, the sukuya moves by turning herself into a fireball. To ward her off, salt must be put in front of one's door before going to sleep.

La Diabliesse (French Creole) are also said to manifest: in the shape of a woman at night - a beautiful one. Behind this, however, is a veritable she devil, with an ugly face that is covered with a broad hat and cow's feet that are covered with a long skirt. La Diabliesse is the scourge of sexually-wayward males.

Douens/Dwennes (French Creole) are the spirits of deformed wailing children who had died before christening. The spirits roam the streets of the night.

In foods: akara, a delicacy that is made from saltfish mixed with flour and seasoning and usually eaten at breakfast.

Kalalu/Callaloo, a standard at the Sunday lunch table. Edible bushes are cooked with saltine4 coconut milk etcetera and seasoning.

Names of Endearment:

nana/grandmother; nennen/godmother or aunt; du du/sweetheart

Names of Derision: mohnol, muk, inumu, boboli, meaning a stupid person. Tabanka, a description for a man whose woman has been taken by another man.

Economic Activities: susu or pooling of money to redistribute by turns of hands

Names of private parts of the body, names with sexual overtones:

bambain (backside), punani (female genitals), hototo, (too much penis)

A good source for the above and more is Richard Allsopp, (ed.) [with a French and Spanish Supplement edited by Jeannette Allsopp], *Dictionary of Caribbean English Usages* (Oxford University Press 1996).

Emergence of the ‘Afro-Saxon’ Middle Class

The period between 1797 and 1914 saw the emergence of an Afro-Saxon middle class in Trinidad especially. The term, “Afro Saxon”, expresses the socialization of this category in the British/European. culture-stream via Christianity: Roman Catholicism; Church of England of Anglicanism; Non-Conformist such as Methodism; and their Church schools. Or the schools were State ones that were established after Emancipation.

The ‘prestige’ schools for the children of the French-Spanish élites were St. Mary’s College (boys) and St. Joseph’s Convent (girls). Well into the 1870s, the language of instruction was French. This was to protest the passage of the English Language Law of 1840, as well as another measure, that made the Church of England the State Church. The school of the English Establishment became the Queen’s Collegiate School. Founded in 1857 and later renamed Queen’s Royal College, it was “a government run and financed college offering secular and classical education on die lines of the British public school to Brereton, *A Modern History of Trinidad_ 1783-1962*, pp. 124-125).

Under an Education Ordinance of 1870, the Colonial Sate set up a dual system of state--aided Church School, side by side with, Government or Ward Schools at the primary level. By 1885, there were 61 Church/Denominational and 55 Government Schools. The language of instruction was English. The increasing thrust of English as the official language of State and education, combined with. a measure of 1870 disestablishing the Church of England, led the French-Spanish elites to abandon French as the language of teaching in their ‘prestige’, secondary schools.

These developments, along with socio-economic changes, created openings for bright black and colored children to enter the secondary tier of education, from a base in the primary schools. Moreover, a system of Annual Island Scholarships, set up by the State, opened the horizon of Tertiary Education to them in the prestige Universities of Oxford and Cambridge in Britain. This socialization produced the first generations of AfroSaxons leaders of thought and action in Trinidad by 1914. They included the following:

1 John Jacob Thomas. (1840-1889), whose Froudacity (1889) was a fierce Afro-conscious rejection of the scientific racism of James Anthony Froude, the Regius Professor of Modern

History at Oxford University in his *The English in the West Indies of the Bow of Ulysses* (1887). Froude wrote his book in the wake of a visit of three days in 1887 to Trinidad, as a guest of the colonial Attorney-General.

2. Philip Hma Douglín, a “Liberated African” from the Rio Pongo in the present Republic of Guinea, who rose to become the first black Vicar of the Church of England in Trinidad. His astringent Afro-race-consciousness is evident in a speech that he delivered at the celebrations of 1 August 1888, to mark the Jubilee of Emancipation in 1838.

3. Henry Sylvester-Williams (or Henry Sylvester Williams) (1869-1911). He was instrumental in the formation of the African Association, later named the Pan-African Association, in London in 1897. In turn, the Pan-African Association convened the 20th century first Pan-African Conference in Westminster Town Hall, London, between 23 and 25 July, 1900. This year marks the centenary of this historic event.

In-Migration from Barbados and other Caribbean Territories

The parents of Henry Sylvester-Williams were migrants from Barbados to Trinidad. They formed part of a larger ‘in-migration’ to Trinidad before and after Emancipation in 1838. The impulse was mostly economic. Trinidad was the land of opportunity for blacks in the more populated smaller islands of the Eastern Caribbean. However, we cannot rule an ideological pulse to migration. By this, I mean the search by individuals and families for what I call their “Province of Freedom”. This pulse was behind the well known migration of Afro-West Indies to Britain, the United States and Central America after 1838, in part. It was also the pulse behind a less-known, out-migration from Trinidad to the Spanish.

Down the Spanish Main to Venezuela Particularly

‘Out-migration’ from Trinidad to the Spanish Main by mainly Afro-West Indians is the subject of a just-passed Ph.D. thesis by Michael Ferguson Toussaint in the Higher Degree program of the History Department of the University of the West Indies, St. Augustine, Trinidad. The author of this paper supervised Toussaint’s thesis. What follows reflects the author’s debt to Michael Toussaint.

Toussaint illuminates two broad phases of this ‘out-migration’ from Trinidad to the Main generally and to Venezuela in particular:

1. Circa 1800 to Emancipation in Trinidad and, the British Caribbean in 1838. This period was one of slavery in the British Caribbean. In Venezuela and in Latin America, it was the onset of the Wars of Independence from Spain and Portugal. Venezuela swung from slavery to Emancipation to slavery. Migrants, joined the armies of Bolivar. Or they simply engaged, in marine marronage. An attraction was clearly the virgin Caribbean-fronting island of Venezuela.

2. From Emancipation in Trinidad and the British Caribbean to about the outbreak of the First World War. This is the period of legal freedom, in the British Caribbean. However, legal freedom was not matched by economic opportunities and political freedom from the free black population. Hence, 'out-migration' was, as stated before, the expression of a search for one's or a group's "Province of Freedom". Equally, the discovery of gold, or reports of such discoveries, in places such as the Guayana region of south-western Venezuela in the 1850s and 1860s fuelled 'out-migration' of blacks not only in Trinidad but in other islands as far north as the then Danish West Indies (today's United States Virgin Islands).

El Callao quickly emerged as a point of concentration of this Afro-West Indian 'out-migration' from the base of Trinidad into Venezuela.

As the migrants moved and settled in El Calloo and other areas in Venezuela, they carried their culture-bag. Building on the anthropological work of Angelina Pollak-Eltz in her *Black Culture and Society in Venezuela: La Negritud in Venezuela* (Caracas, Lagoven, 1994), Toussaint notes the following continuities in El Callao:

1. The use of English as the lingua franca among children despite the existence of only one English school in El Callao until the 1930s.
2. Anglicanism, including British-type tea parties.
3. The game of cricket.
4. Africanisms in funerary practices: "nine nights wake", followed by a "forty days service" to wing the soul of the deceased to its final resting place. These ceremonies were accompanied by singing, dancing and feasting.
5. The observance of Carnival and Emancipation Day.

The 'in-migrants' to Venezuela comprised patois-speaking French West Indians of Martinique as well as from Trinidad. They concentrated at Guiria. Not surprisingly, there was an Afro-French flavour to the Carnaval in Guiria.

Toussaint does not mention the presence of orisa in El Callao and other areas settled by the Afro-West Indians. My guess is that this expression was going among the transfers and continuities from Trinidad, Tobago and other islands by 1900. This is an area for further research.

By the 1920s, another transfer was Garveyism. In his *Race First The Ideological and Organizational Struggles of Marcus Garvey and the Universal Improvement Association* (Westport, Connecticut: Greenwood press, 1976) pp. 361-373, Tony Martin provided a list of over 1,200 UNIA branches in some 40 countries. Trinidad had 30, the third highest after Cuba (52) and Panama (47) in the circum-Caribbean. On branch is listed for Venezuela at El Callao. In a follow-up study, "Marcus Garvey and Trinidad, 1912-1947" (12th

Conference of the Association of Caribbean Historians, Trinidad and Tobago, 1980) Martin microed the data for the 30 Trinidad UNIA branches. The data included several places which have figured in the literature on 'out-migration' to Venezuela. In light of this, we hear from Toussaint that El Callao became "the major centre of Garveyism in Venezuela and one of the largest in Latin America".

Conclusion

The essence of diaspora is movement and movement, with adjustments. It is rarely a one-step process for an individual or group. More the case, the process is 'in' and 'out' and even circulatory. The ability of individuals or groups to do so is often facilitated by the geographical position of a country. Trinidad is one such country in its relation to West-Central Africa; to other Caribbean islands; and to the Spanish Main, as we look at the 'in' and 'out' of Africans and African-descended peoples from 1797 to 1914. The result is a rich repertoire of Africanisms in both Trinidad and Tobago. The cultural repertoire is extremely rich in Trinidad, given the 'in-migrations' in this period of new European streams to add to the existing Spanish-French ones; of Asians (Continental Indians and Chinese) and of Syrian-Lebanese from the Middle East. Many of these streams used Trinidad to 'out-migrate' to the Spanish-Main.

Toussaint's research opens up the possibilities for further work on Afro-West Indian 'out-migration' southwards to Venezuela and other South American countries in the period under discussion and after. By its nature, this migration was secretive. The migrants were not always welcome by the Venezuelan Authorities. Friction with Great Britain in the 19th century over the Venezuela-Demerara (British Guiana) border explains this unwelcome attitude of Venezuela in part. Also Venezuela's attitude to the migration was not free of racism and the eugenics movement that enveloped the Atlantic System by the close of the 19th century.

We know from Sidney M. Greenfield's "Barbadians in the Brazilian Amazon" (Luso - Brazilian Review, XX. #1, Summer 1963, pp. 44-64a), that there was a migration of Barbadians to what became known as Porto Velho in Amazonia in 1907. The sponsoring agency was a railway construction company; and the labor was to build a railway to exploit rubber. (See Map 5).

The opening of the Panama Canal in 1914 undermined the viability of the completed Amazonian railway, while competition from Asian rubber forced cutbacks in Amazonian rubber production. Some of the West Indians returned home. Others, however, settled, contributed to the development of Porto Velho and stamped a British-Afro-West Indian flavour on "the regional society and culture of the Brazilian Amazon". Greenfield's data about this flavour replicates some of what Toussaint tells us of El Callao in Venezuela. How many more El Callaos and Porto Velhos remain to be unveiled by research? Such research fits into the objectives of ALADAA and this particular symposium

Compliments

Professors Cehna Aguero Dona and Rupert Lewis for the invitation to the Conference;
Dr. Claudius Fergus and Dr. Mehael Toussaint for providing some data from their research
and for helpful comments;
Ms. Nadine Springer of UWI for typing text at short notice;
Ms. Maria Peters (FEstory Department UW1) for preparing transparencies and maps; and
Mrs. Kadiryn Baptiste, my wife, for all support.

Bissau (1765 –1846): de factoría a enclave portugués¹

Carlos Franco Liberato

Universidade Federal de Sergipe - UFS

I

Durante cerca de tres siglos y medio, entre los años de 1460 y 1846, portugueses y *papeis* se enfrentaron en desigualdad de condiciones por el poder hegemónico sobre los espacios sociales de la isla de Bissau. Los *papeis* eran numérica, militar y comercialmente mayoritarios en la región, mientras los portugueses no pasaban de ser unos cuantos extranjeros sin poder, casi sin defensas y limitados a una débil factoría sin acceso directo a los territorios y las rutas del interior. Los primeros vivían en *regulados*, pequeños Estados independientes y soberanos, mientras los segundos dependían política y administrativamente de los centros de decisión de un *Império* lejano. La oposición entre los dos grupos se manifestó repetidamente a través de conflictos armados que demostraron la debilidad portuguesa y la posibilidad de su expulsión de la isla. No obstante, el inicio de los trabajos de construcción de la *Fortaleza de São José de Bissau* en 1765, detonó un proceso de cambios en esa correlación de fuerzas favorable a los *papeis*². La llamada Guerra de Bissau de 1844 marcó un momento crucial en la lucha de los portugueses para asegurar su participación en el comercio local. Como consecuencia de ella, lograron finalmente obtener el control integral sobre un pequeño territorio de cerca de diez hectáreas situado junto al puerto de Pidjiguiti. Sólo a partir de entonces es que se puede hablar de la existencia de un verdadero enclave político, militar y comercial portugués en territorio de los *papeis*.

II

Michel Cahen (1989) dice que uno de los *leitmotiv* de la propaganda colonial salazarista afirmaba que la legitimidad de la soberanía portuguesa en muchas regiones de África derivaba de cinco siglos de colonización. Según esta concepción, Portugal estaba presente desde hacía tanto tiempo en el continente africano que habría adquirido un carácter intrínsecamente africano en tanto nación, única pero pluricontinental, e integrada por muchos pueblos. Para el autor, estos temas no desaparecieron con la Revolución de los Claveles de 1974 y han resistido en el plano ideológico en la opinión pública de Portugal después de la caída del fascismo. Es claro que nadie defiende abiertamente estas ideas, pero diversos sectores de la sociedad portuguesa afirman siempre que los portugueses conocen mejor que ningún otro pueblo europeo, casi “*naturalmente*”, el continente africano y que los portugueses tienen una capacidad “*innata*” para integrarse a la vida de los trópicos (Cahen: 1989; 9).

Para el autor, esa medio milenaria colonización portuguesa no pasa de ser una ficción. Diversos trabajos históricos han demostrado que las *provincias ultramarinas*, como se las presentaban en 1974, no eran producto de las expediciones de los *descubridores* del siglo XV, sino el resultado de un esfuerzo de ocupación militar, política, económica y

administrativa llevada a cabo en función de las deliberaciones del Congreso de Berlín. Portugal sólo alcanzó la ocupación efectiva de amplios territorios de Senegambia en los años treinta del presente siglo y ésa fue puesta en jaque por los movimientos de liberación nacional en la década de los sesenta.

En esta perspectiva, el colonialismo portugués en África deja de tener quinientos años en grandes extensiones territoriales. No obstante, el colonialismo sigue pluricentenario cuando se trata de la historia de puertos y ciudades. Dice Cahen:

“Él no se establece más que en ciertos puntos precisos, ínfimos en el plano de la superficie, comumente de importancia económica débil, pero de gran significación histórica, es allí que están los cinco siglos de presencia portuguesa: la primera isla de Cabo Verde fue descubierta en 1460. La historia colonial urbana portuguesa es, por lo tanto, plurisecular: la configuración actual de algunas ciudades se explica por los orígenes que remontan al colonialismo mercantil y esclavista, aún anteriores a aquellas de diversos centros antillanos o brasileños” (Cahen: 1989; 9).

Así, aparecen dos modos diferentes de analizar la presencia portuguesa en África. El primero, defendido inicialmente por la dictadura salazarista, pero que aún cuenta con defensores en diversos sectores del pensamiento portugués, dice que la presencia colonial de Portugal en amplios territorios africanos es plurisecular. El segundo afirma que la primera perspectiva carece de toda fundamentación histórica, ya que la efectiva colonización portuguesa en África sólo tiene inicio a partir de fines del siglo XIX, y más concretamente en el primer tercio del XX. Durante el largo período anterior, Portugal apenas consiguió tener soberanía sobre algunos puertos y ciudades situadas en islas, en la costa y en los márgenes de los ríos navegables.

Ambos análisis admiten una cierta soberanía portuguesa sobre territorios continentales africanos casi desde los primeros contactos. Lo que separa las dos concepciones son los límites o la extensión espacial de esta soberanía. Descartando, desde luego, las elucubraciones megalómanas de los ideólogos salazaristas, se hace necesario preguntar: ¿se puede realmente afirmar que los portugueses dominaban puertos y ciudades localizadas en el continente en el período anterior a la segunda mitad del siglo XIX?

Ante todo es preciso aclarar las diferencias que existen entre factoría y enclave, dos formas de establecimiento y de presencia extranjera. La mayoría de los autores consultados no diferencian estos conceptos. La factoría es una institución antigua, esencialmente comercial y vinculada a la expansión marítima, que se caracteriza por la presencia de comerciantes de una potencia en territorios extranjeros que desempeñan el papel de residentes compradores de productos nativos destinados al comercio exterior y que para tal fin construyen edificios

residenciales e instalaciones comerciales y portuarias que no interfieren en la contigüidad espacial de la sociedad y los poderes locales. Por lo general, las actividades generadas por el comercio internacional atraen inúmeros individuos de origen local que pasan a residir alrededor de la factoría formando un poblado. La noción de enclave remite a la idea de un área situada en el interior del territorio de un Estado extranjero, distinta de él en términos políticos, administrativos, étnicos, ideológicos o lingüísticos y protegida por fortificaciones que aseguran su especificidad en relación al espacio circundante.

El problema que se plantea, por lo tanto, es saber desde cuándo (y como), ciudades y puertos, contruidos o dinamizados por el comercio portugués en territorio africano, poseen suficiente independencia, sobre todo política y militar, de los poderes locales para que se les pueda considerar enclaves.

Marcelo Souza (1995) dice que el territorio puede ser interpretado, fundamentalmente, como un espacio definido y delimitado por y a partir de relaciones de poder. En otras palabras, lo importante es saber quién domina o influye sobre quién en este espacio y como lo hace. La noción de poder, asociada a la de territorio, se encuentra casi siempre circunscripta al concepto de Estado-Nación. En esta concepción de la geografía clásica, el territorio es un área contigua, dominada por un poder exclusivo, en la que las relaciones de larga duración de una dada población con los espacios concretos (o sustratos materiales), crean lazos estables entre la cultura y el medio físico. Sin embargo, el concepto de territorio puede abarcar más realidades socioespaciales que la de territorio nacional según modelos europeos. Aunque esa definición tradicional de territorio pueda ser utilizada en el presente trabajo, es necesario flexibilizar el concepto, pensándolo en tanto resultado de relaciones sociales proyectadas en el espacio. Así, *“el territorio será un campo de fuerzas, una telaraña o red de relaciones sociales que, a la par de exhibir complejidad interna, define también un límite, una alteridad: la diferencia entre ‘nosotros’ (el grupo, los miembros de la colectividad o ‘comunidad’, los insiders) y los ‘otros’ (los de afuera, los extraños, los outsiders)”* (Souza: 1995; 86).

Desde este punto de vista, la existencia de factorías o la presencia de comerciantes europeos no son por sí solas capaces de transformar la correlación de fuerzas preexistente y ocasionar una fractura espacial significativa que logre producir un espacio diferenciado, vale decir un enclave, en los territorios continentales africanos. De ninguna forma, las factorías ponen en peligro la hegemonía de los poderes locales, sino que representan una actividad más dentro de la compleja red de relaciones sociales que configuran su territorialidad.

Por el contrario, la construcción de un enclave es siempre el resultado de un proceso de confrontación entre poderes antagónicos que disputan entre sí el control exclusivo sobre una parcela del espacio. De un lado, se halla uno o varios poderes locales que controlan un determinado territorio. Esa soberanía es reconocida por propios y ajenos en función de la correlación de fuerzas entre diferentes grupos sociales que, equilibrada a nivel local y regional, configura una territorialidad específica. De otro lado, existe un poder extranjero

que quiere implantarse en una determinada región y necesita de una base territorial mínima desde la cual pueda valorar y explotar los recursos humanos y naturales disponibles en la región. Para ello tiene que sellar alianzas y mantener enfrentamientos con los poderes locales. El enclave surge, pues, cuando el grupo extranjero logra cambiar la correlación de fuerzas anterior en el sentido de producir para sí un espacio propio e independiente, de acuerdo con sus proyectos y en perjuicio de la continuidad espacial preexistente.

Es lícito pensar, por lo tanto, que toda construcción de enclave tiene una historia y que las historias de los diferentes enclaves dependen del período en el que fueron creados, de la fuerza relativa de los grupos sociales involucrados y de las concesiones y oposiciones de los poderes locales. Es un grave error establecer a priori reglas o leyes generales sobre el proceso de construcción de los enclaves europeos en África antes de conocer, por lo menos a grandes rasgos, las historias particulares de cada núcleo urbano así construido.

III

Joel Frederico da Silveira (1989) ha realizado un análisis muy completo sobre la espacialidad de las relaciones lusoafricanas en Bissau durante el período colonial, más específicamente entre los años de 1900 y 1960. A título de antecedentes, toda la historia de la ciudad anterior a la segunda mitad del siglo XIX, es descrita por el autor en los siguientes términos:

“Durante tres siglos Bissau fue sólo una modesta factoría. Su pequeño núcleo urbano vegetaba bajo la protección de una fortaleza y de una muralla y se extendía sobre una superficie de 10 hectáreas. De hecho, el poblado se encontraba comprimido entre la muralla y la fortaleza; que flanqueada por dos pantanos, se extendía sobre una playa lodosa” (Silveira: 1989; 76).

En este resumen radical de más de trescientos años de historia y en todo el desarrollo posterior de su trabajo, Silveira confunde factoría y enclave y acepta que los portugueses habían construido, desde fines del siglo XV, un enclave político, militar y comercial en Bissau. Sin embargo, esa premisa no es verdadera ni suficiente para una comprensión amplia de los procesos sociales y espaciales que estuvieron presentes en la construcción del enclave portugués.

Este trabajo procura presentar los principales aspectos de la producción social del espacio urbano de Bissau en el período comprendido entre la llegada de los portugueses a la región en 1460 y la construcción efectiva del enclave portugués en territorios *papeis*. El período fundamental de este proceso es el que se extiende entre 1765 y 1846, fechas que marcan el inicio de las obras de construcción de la *Fortaleza de São José de Bissau*, primer paso para la creación de un espacio diferenciado en la isla, y el momento en el que se da la real constitución de un enclave portugués en los territorios *papeis*, como consecuencia de la llamada Guerra de Bissau de 1844.

El presente trabajo se propone responder a los siguientes interrogantes para caracterizar el origen de Bissau: 1) ¿En qué circunstancias se constituyó el enclave portugués de Bissau? 2) ¿Cuáles fueron los grupos sociales que interactuaron en su constitución? 3) ¿Cuál fue el peso social relativo de cada uno de ellos? 4) ¿Cómo influyeron las cambiantes circunstancias de sus relaciones en la ordenación del espacio citadino? 5) ¿Cuáles fueron los momentos de ruptura y cuáles los de continuidad en esta organización espacial? 6) ¿Cuál fue el momento en que se produjeron los cambios decisivos en el equilibrio geopolítico que permitieron la construcción de un enclave portugués?

La población del núcleo urbano de Bissau se caracterizó desde el siglo XVI por una gran diversidad etnolingüística. Diferentes grupos africanos y europeos allí se encontraban interactuando sin que existieran barreras físicas o sociales que impidieran su movilización o delimitaran los espacios a ser ocupados por cada uno de ellos. La construcción de fuertes portugueses en la factoría no fue capaz de cambiar este estado de cosas hasta la Guerra de Bissau de 1844, que marcó el momento en que los portugueses lograron construir un espacio propio, donde podían ejercer un completo control político y militar y, consecuentemente, determinar su ordenación, contenido y significado, lo que caracteriza la existencia de un verdadero enclave.

A partir de las informaciones disponibles, se puede decir que los principales grupos etnolingüísticos de Bissau en el período estudiado fueron los portugueses, otros grupos europeos, como los franceses y los ingleses, los estadounidenses, los caboverdianos (soldados, trabajadores y grandes comerciantes), los esclavos de variada procedencia, los llamados *grumetes*³, los *papeis* y otros grupos africanos de la región.

En relación a la disputa por la hegemonía sobre el núcleo urbano de Bissau, se puede constatar que la lucha principal fue protagonizada por los portugueses, económica y culturalmente débiles, y por los grupos *papeis* de la isla, que se impusieron cultural y socialmente en el nuevo espacio en construcción. Hasta 1846, los *régulos*⁴ de Intim ejercieron la plena soberanía sobre las tierras en las que se instalaron la factoría portuguesa, el poblado que la rodeaba e, incluso, las fortificaciones portuguesas. Hasta ese año, los muros de los fuertes anteriores y de la *Fortaleza de São José de Bissau*, no fueron suficientes para hacer de ellos un espacio autónomo en relación a los territorios *papeis* circundantes.

Los *papeis* eran los *donos do chão*⁵, es decir, los señores absolutos de todos los territorios de la isla. Los *regulados* de Intim, Bandim y Antula ejercían soberanía incontestable sobre todos los espacios físicos, económicos y sociales de la isla de Bissau. A través de una compleja red de alianzas políticas y de parentesco controlaban gentes, tierras, aldeas, mercados y rutas comerciales, según las reglas de su derecho consuetudinario. En su larga historia de intercambio con los pueblos vecinos, los *papeis* habían establecido normas precisas de asignación de tierras a extranjeros. Para instalar su factoría en el territorio del

regulado de Intim, los portugueses fueron obligados a reconocer la legitimidad de las autoridades y leyes *papeis*, que les impuso un pago regular de impuestos por su permanencia en el sitio.

En el poblado que se desarrolló en función de las actividades generadas por la factoría y el puerto de Pidjiguiti, los *papeis* se impusieron física y culturalmente. Armados y arrogantes, entraban y salían a cualquier hora del día o de la noche en las casas y bodegas, demandando atención, exigiendo regalos y causando desórdenes. La mayor parte de los hombres y mujeres que residían en el poblado pertenecía a los pueblos *papeis* de la isla y, más o menos cristianizados y dependientes de las actividades portuguesas, dieron origen al grupo de los *grumetes*. Sin muros o empalizadas que delimitaran un área para uso exclusivo del comercio portugués, el núcleo urbano reproducía las relaciones sociales, las formas arquitectónicas y las de ordenación y distribución del espacio características de los pueblos *papeis*.

Los portugueses de origen metropolitano fueron minoría absoluta durante todo el período considerado. Su número en la isla nunca debió haber superado los quince individuos, y esto durante las expediciones para la construcción de la fortaleza o en las ocasionales visitas oficiales de las autoridades de Cabo Verde. Por lo general, las únicas personas de origen metropolitano eran algunos de los oficiales superiores civiles o militares que residían en la fortaleza y uno que otro comerciante que representaba a alguna casa comercial.

La presunta “*acción cultural*” portuguesa se limitó, durante el período considerado, a la celebración de misas dominicales y a la dudosa catequización de unos pocos “*paganos*” por curas enviados desde Cabo Verde en cumplimiento de algún castigo disciplinario. La lengua portuguesa no era utilizada más que en los documentos oficiales y en las memorias y cartas personales de los portugueses alfabetizados. El *kriol*⁶, de origen caboverdiano y que poseía un estrecho parentesco y adaptabilidad con las lenguas de Guiné⁷, era el idioma utilizado en las relaciones personales y comerciales de la factoría.

En número un poco mayor, pero igualmente minoritario, estaba el grupo de los grandes comerciantes caboverdianos, representantes de empresas europeas y americanas, que con un pie en el archipiélago y otro en Bissau, realizaban el gran comercio de esclavos, armas, pólvora, municiones, aguardiente, tabaco, pieles, cera, marfil y madera. Su debilidad numérica era compensada por la fuerza militar que los apoyaba. Aunque en algunas ocasiones los intereses de los grandes comerciantes y del Imperio portugués entraron en conflicto, la alianza entre los dos grupos se fundamentaba en el interés común de consolidar y ampliar el comercio bajo su control, lo que incrementaría los beneficios de la aduana del puerto de Bissau y fortalecería el desarrollo de la política expansionista portuguesa. La presencia de los grandes comerciantes caboverdianos en puestos oficiales elevados en todos los momentos decisivos de la vida de la factoría ilustra la permanencia y solidez de esa alianza. En última instancia, estos comerciantes eran el sustento de toda actividad

portuguesa en Bissau y mantenían bajo sus órdenes, con mayor o menor efectividad, a otros grupos sociales que componían lo que se podría llamar “*fuerzas portuguesas*”.

El primero de los grupos en que se apoyaban los grandes comerciantes estaba constituido por los soldados de origen caboverdiano que integraron en número variable pero de forma permanente la guarnición portuguesa en la isla y proveyeron la mayor parte de la mano de obra utilizada en la construcción de la *Fortaleza de São José de Bissau*. Su función básica era cuidar la seguridad de los intereses comerciales y políticos de Portugal y de los grandes comerciantes. Sin embargo, como se hace evidente, su protección de dichos intereses en un mundo de lealtades cambiantes llevaba en sí el germen de las rebeliones. El reclutamiento obligatorio de los soldados en Cabo Verde, unido a los malos tratos recibidos y a la forma y la irregularidad de su remuneración, tendieron a reforzar las relaciones económicas y sociales de éstos con los grupos *papeis* de la isla. Cerca de tres siglos y medio de contactos entre el archipiélago y la Guiné facilitaron este acercamiento desde el punto de vista lingüístico y cultural.

La adopción por parte de los soldados de los patrones locales de parentesco fueron determinantes para las formas de ocupación y ordenación del espacio implementadas en el poblado y aún en el interior de la fortaleza. Las mujeres *papeis* que habitaban tanto en el poblado vecino como en el interior de las murallas, fueron fundamentales en la creación de nuevos espacios sociales de intercambio de bienes económicos y valores culturales. Este acercamiento hacía que las relaciones entre *papeis* y soldados se materializaran, ocasionalmente, en alianzas políticas y militares. Los soldados insurrectos o desertores recibían apoyo o eran aceptados por las autoridades de los *regulados papeis*. A cambio de ello, algunos soldados adiestraron a los *papeis* en el manejo de armas y la aplicación de tácticas militares europeas (Alvares de Andrade: 1952).

Los esclavos, de variada procedencia étnica y pertenecientes a culturas diferenciadas y reconocidas en el mundo comercial local, eran el segundo y quizás el más importante grupo de apoyo de los grandes comerciantes. Sometidos a la esclavitud en las numerosas guerras del continente, estos hombres desempeñaron el papel de fuerza auxiliar de combate en las luchas que opusieron, en distintos momentos, a comerciantes de la factoría y *papeis*, *grumetes* o soldados. Su número en la factoría no debe haber superado a los doscientos individuos, y esto en los momentos de conflicto. La naturaleza propia de la condición esclava restringía su influencia en la construcción cotidiana del espacio físico y en la determinación de la soberanía sobre los territorios de Bissau.

Por lo general, los esclavos de los grandes comerciantes se encontraban dispersos por toda Guiné, trabajando en empresas comerciales y agrícolas. Un número significativo de ellos era reunido en Bissau sólo cuando se hacía necesario armarlos para defender intereses particulares ante los ataques de *papeis*, *grumetes* o soldados. Los esclavos que residían de forma permanente en Bissau eran los necesarios para realizar tareas domésticas y los trabajos más pesados en el puerto, los almacenes y las casas comerciales de la factoría. No

parecen haber formado un grupo numeroso ni cohesionado y no se tiene información sobre rebeliones masivas de esclavos en Bissau durante el período estudiado.

Por otro lado, repetidas referencias hechas por las fuentes a esclavos fugitivos demuestran que esta era una constante en la vida cotidiana de la factoría. Los *papeis* que, como los *grumetes*, entraban armados y tenían total libertad de movimiento en la factoría hasta la Guerra de Bissau de 1844, debieron establecer relaciones en diferentes niveles con los esclavos para facilitarles la fuga. Los que lograban burlar la vigilancia se internaban en la isla y, una vez en territorio de los *regulados papeis*, eran protegidos por las autoridades locales, especialmente las de Bandim, que los escondían de los castigos de los grandes comerciantes y de las leyes portuguesas. No se puede decir con seguridad en qué condiciones se integraban los esclavos a los grupos *papeis* que los recibían, puesto que las fuentes consultadas no hacen referencia directa alguna a esto. Sin embargo, considerando el aumento constante de la esclavitud en el seno de la sociedad *papel*, se puede pensar que los esclavos fugitivos de Bissau pasaban a subordinarse a los *régulos papeis* como esclavos y como trabajadores dependientes o, incluso, siendo de origen *papel*, ganando la libertad.

IV

Para la realización del estudio, el viaje de reconocimiento al “*lugar de los hechos*” ha sido fundamental para evitar caer en muchos prejuicios anacrónicos sostenidos y usados por estudiosos y medios de comunicación, como la “*miseria*”, el “*estancamiento*” o el “*atraso*”, elevados a la categoría de “*verdades*” cuando se trata de analizar las realidades africanas. La oportunidad única de vivir el espacio urbano actual de la ciudad de Bissau ha permitido la descubierta del trazado original que sus habitantes han dibujado en el suelo a través de generaciones, a la luz de su realidad social y de sus herencias culturales.

La experiencia ha permitido reforzar la idea de la necesidad, ya programática, de releer textos europeos, anteriores y contemporáneos al período colonial, buscando mantener siempre una “*visión endógena*” del problema, lo que equivale a decir que las fuentes deben ser leídas, en la medida de lo posible, desde el punto de vista de los pueblos africanos (Ki-Zerbo: 1982;26).

En esta perspectiva, es de fundamental importancia proceder a un estudio de larga duración para mejor comprender el peso relativo de cada una de las partes de las relaciones luso-*papeis* en la construcción social del espacio urbano de Bissau.

Para alcanzar este objetivo, se debe retroceder hasta el período anterior a la llegada de los portugueses a la costa de África occidental para analizar las creaciones sociales, económicas, políticas y militares de los pueblos y poderes de la región, donde se destaca su gran complejidad etnolingüística. En seguida, se debe estudiar como, a largo plazo, entre los siglos XV y XIX, los portugueses implantaron una red comercial, basada en la trata y en la producción de telas, que unía el archipiélago de Cabo Verde y la llamada región de los *Rios da Guiné* con el continente americano. Queda claro en este estudio inicial que el

proceso de implantación de los portugueses no respondió a un proyecto claro de colonización, sino que, por el contrario, la topografía política y militar portuguesa en la costa y ríos de África occidental fue determinada por las posibilidades concretas de negociación con los pueblos y poderes africanos. Por fin, se debe analizar las condiciones generales de la presencia portuguesa en el río Geba como forma de presentar el entorno inmediato de la acción portuguesa en la isla de Bissau.

Desde este punto de vista, se debe analizar, desde luego, la situación de la factoría de Bissau a mediados del siglo XIX, como medio de comprender los resultados del largo periodo de interacciones anteriores y, así, obtener una mejor perspectiva del problema. También se debe mostrar la organización política y territorial de los *papeis* de la isla de Bissau, así como las principales características de su arquitectura y formas de organización y distribución del espacio. Estos elementos son de fundamental importancia para comprender las influencias de los pueblos *papeis* en la constitución del poblado que se desarrolló alrededor de la factoría portuguesa. Finalmente, se debe analizar la historia de las fortificaciones portuguesas en la isla hasta mediados del siglo XVIII, determinando su grado de importancia o influencia en la vida local.

A partir de ahí, se debe proponer a hacer un verdadero estudio de caso de las relaciones luso-*papeis* y mostrar el desarrollo de vínculos económicos y sociales entre *papeis*, soldados y trabajadores, durante la construcción de la *Fortaleza de São José de Bissau* entre 1765 y 1775. En estos diez años, los representantes de la *Companhia Geral de Comércio e Navegação do Grão Pará e Maranhão*, responsable del comercio portugués en la región, intentan proteger sus actividades de los ataques de ingleses, franceses y, especialmente, *papeis*. No obstante, lo que se puede percibir es que, con la conclusión de las obras, no se logró ese propósito y los intereses portugueses siguieron sujetos a un virtual cerco por parte de *papeis* y *grumetes*, así como la fortaleza construida no logró destruir la competencia comercial de las otras naciones europeas. A pesar de las dos expediciones militares enviadas por la *Companhia* con el objetivo de construir la fortaleza, los portugueses continuaron a aceptar la legitimidad de las leyes y autoridades *papeis*, lo que puede ser demostrado por la aceptación de sus reglas de asignación de tierras a extranjeros y por el pago regular de impuestos a los *régulos* de Intim (Cunha Saraiva: 1947).

Por fin, se debe presentar la importancia relativa de la *Fortaleza de São José de Bissau* para la posición militar y comercial de los portugueses en Bissau. Desde este punto de vista, se puede ver que las murallas de la fortaleza no fueron capaces de cambiar la correlación de fuerzas preexistente de los grupos sociales de Bissau, que favorecía la soberanía de los *papeis* sobre todos los territorios de la isla. Así, sólo con la Guerra de Bissau de 1844 es que los portugueses logran, finalmente, después de casi tres siglos y medio, obtener el control exclusivo sobre una parcela ínfima de tierra. No obstante, ese control es efectivamente reconocido sólo en 1846, cuando los portugueses dejaron de pagar los impuestos acordados con los *papeis* por su permanencia en el sitio.

Solamente a partir de entonces, después de casi cuatro siglos de presencia en la región, es que se puede hablar de la existencia de un verdadero enclave portugués en la isla de Bissau, territorio de los *papeis*. Hasta este momento, los *papeis* dominaron la producción social del espacio urbano construido alrededor de las actividades portuguesas. A través de los lazos comerciales y de parentesco establecidos con *grumetes*, soldados y trabajadores caboverdianos, los *papeis* ejercían una ascendencia tal sobre los asuntos internos de la fortaleza, la factoría y el poblado que los rodeaba, que prácticamente sus patrones culturales de ocupación y ordenación espacial se impusieron sobre el núcleo urbano de Bissau.

Notas bibliográficas:

¹ El presente trabajo es una discusión contida en mi tesis de maestría intitulada “La construcción social del espacio urbano de Bissau (1765-1786)” presentada en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México.

² *Papeis*, plural de *papel*, en portugués, grupo etnolingüístico hegemónico en la isla de Bissau en el momento de la llegada de los portugueses en la costa de África occidental. En todas las ocurrencias de nombres de grupos etnolingüísticos africanos será privilegiada la grafía portuguesa, singular y plural, para mantener la coherencia con la mayor parte de las fuentes utilizadas y porque gran parte de los grupos citados no poseen grafía propia en español.

³ Plural de *grumete*, en portugués, como en español se refiere originalmente al muchacho que aprende el oficio de marinero ayudando la tripulación en sus faenas. Como se verá adelante, el término fue utilizado por los portugueses para denominar a los individuos de origen africano que vivían en sus factorías desempeñando varias actividades, principalmente como cargadores, guías, intérpretes e intermediarios.

⁴ *Régulos*, plural de *régulo*, en *kriol*, deformación de la palabra *rei*, rey en portugués, se refiere a las autoridades más importantes de los *papeis* de Bissau. Gobernaban los *regulados*.

⁵ *Donos do chão*, dueños del suelo, término de origen portugués utilizado en *kriol* para designar el poder soberano de un determinado grupo etnolingüístico sobre su territorio.

⁶ Designación dada al idioma resultante de la mezcla entre el portugués y las lenguas locales, deriva de la palabra portuguesa *crioulo* ou *creoulo*. En este trabajo se emplea la forma diccionarizada *kriol*.

⁷ A ejemplo de Pélissier (1989), en este trabajo se utiliza la designación portuguesa Guiné para evitar el riesgo de que la región estudiada se confunda con la llamada Guinea Francesa (hoy Conakry). El término Guinea portuguesa también es inaceptable, pues rigurosamente sólo puede ser utilizado a partir de fines de la década de treinta del presente siglo. La denominación administrativa Guiné de Cabo Verde también será utilizada en situaciones específicas en las que se necesite explicitar las vinculaciones administrativas de la región que, con renunciaciones y amputaciones sucesivas, se transformará en la actual Guinea-Bissau. Del mismo modo, se mantiene el apelativo portugués *guineense* para evitar las ambigüedades inherentes al término “guineano”.

Bibliografía

ALVARES DE ANDRADE, BERNARDINO ANTONIO, 1952, *Planta da praça de Bissau e suas adjacentes*, (Anno de 1796), con introducción y anotaciones históricas de Damião Peres, Lisboa, Academia Portuguesa da História.

CAHEN, MICHEL, 1989, “Villes en Afrique lusophone de la découverte aux indépendances”, in Cahen, Michel (Org.), “*Vilas*” et “*ciudades*”: *Bourgs et villes en Afrique Lusophone*, Paris, L’Harmattan, pp.9-16.

CUNHA SARAIVA, JOSÉ MENDES, 1947. *A fortaleza de Bissau e a Companhia do Grão Pará e Maranhão*, Lisboa, Arquivo Histórico do Ministerio de Finanças, 39 p.

KI -ZERBO, JOSEPH, 1982, “Introdução geral”, in *História Geral da África: I. Metodologia e pré-história da África*, São Paulo: Ática; [Paris]: Unesco, pp. 21-42.

PÉLISSIER, RENÉ, 1989, *Naissance de la Guinée: Portugais et Africains en Sénégal (1841-1936)*, Orgeval (France): Pélissier, 485p.

SILVEIRA, JOEL FREDERICO DA, 1989, “La spatialisation d’un rapport colonial: Bissau (1900-1960)”, in Cahen, Michel (Org.), “*Vilas*” et “*ciudades*”: *Bourgs et villes en Afrique Lusophone*, Paris, L’Harmattan, pp.74-97.

SOUZA, MARCELO JOSÉ LOPES DE, 1995, “O território: Sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento”, in CASTRO, GOMES & CORRÊA (Orgs.), *Geografia: Conceitos e temas*, Rio de Janeiro, Bertrand do Brasil, pp.77-116.

Agudás - os “brasileiros” do Benin *

Milton Guran

Jornalista, doutor em Antropologia (EHESS/França – 1996) e mestre em Comunicação Social (UnB – 1992), pesquisador associado do Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes (RJ), e coordenador de pesquisa e professor do Curso de Comunicação da Universidade Gama Filho (RJ).

“Você é brasileiro? Então você não é estrangeiro no Benin, você é como os parentes de Uidá?”

Assim fui recebido por todo lado no Benin. Nesta região da África ocidental, onde o português era a língua franca no momento da implantação da administração colonial francesa, no final do século XIX, ainda hoje há quem se cumprimente com um sonoro “como passou?”, e almoce feijoada ou kosidou, com concada de sobremesa. Em janeiro, exatamente como na Bahia, celebra-se o N. S. do Bonfim. Em Porto Novo, uma das cidades do Benin onde é mais forte a presença dos “brasileiros”, a festa começa na véspera da missa, com um verdadeiro desfile de carnaval, todo mundo fantasiado e duas grandes bandeiras brasileiras de abre-alas. Canta-se em um português aproximativo, mas também em iorubá, fòm ou gum,¹ sempre cantigas que reafirmam a origem brasileira da festa. Para completar a celebração do Bonfim, tem apresentação da bourian, um espetáculo bastante popular que nada mais é do que uma versão africana da burrinha, folguedo semelhante ao bumba-meu-boi que foi absorvido por este e finalmente desapareceu no Brasil.

A antiga Costa dos Escravos, sobretudo o Benin, parece constituir o único exemplo no mundo de implantação de uma cultura de origem realmente brasileira que conseguiu levar uma vida própria e independente.² De fato, a presença brasileira foi tão forte nesta região entre os séculos XVIII e XIX que poderíamos falar de uma colonização informal. Foi principalmente por intermédio dos brasileiros – em consequência direta do tráfico de escravos – que esta região teve acesso, de forma sistemática, a bens manufaturados, como as armas de fogo, e a uma língua de expressão universal, para citarmos alguns exemplos.

É, aliás, bastante sintomático que a capital do Benin guarde, até hoje, a denominação de origem portuguesa de Porto Novo, em detrimento de seus dois nomes tradicionais. Sede do antigo reino Adja de Arde, chamava-se Hogbonou, ou ainda Adjacê, nome dado pelos iorubás, muito numerosos na cidade. Foi em 1745 que Echaristis Campos, português estabelecido no Brasil, “descobriu” esta cidade que oferecia então novas possibilidades para o comércio de escravos com a Bahia, chamando-a simplesmente de “porto novo”.³ Este nome agradou ao rei, que o adotou. Alguns anos mais tarde, o “brasileiro” João de Oliveira, escravo liberto no Brasil, estabeleceu-se na cidade para fazer o tráfico de escravos, colocando o reino Adja em ligação permanente com a Bahia (Verger, 1968:194). Os “brasileiros” começaram então a se instalar na cidade, e durante mais de um século

desempenharam um papel de primeira grandeza na vida política, econômica e religiosa do reino. Foi assim que Porto Novo, também conhecida como o “Sonho Brasileiro” (Tidjani-Serpos & Caffé, 1993), se transformou no exemplo atual mais marcante da contribuição cultural dos antigos escravos retornados, uma vez que ali está o mais importante patrimônio da arquitetura “brasileira” no Benin.

No plano econômico, os “brasileiros” contribuíram bastante para o desenvolvimento da agricultura e do comércio nesta região do Golfo do Benin. A sua importância para a economia local está muito bem destacada por Verger (1968:611), que mostra que na edição de 1º de março de 1882 do *Journal Officiel des Etablissements Français du Golfe du Benin* consta que “sete dos 25 negociantes (atacadistas) estabelecidos no país (a antiga colônia francesa do Daomé) eram “brasileiros” e que 78 dos 154 comerciantes (varejistas) também o eram; ou seja, um terço dos negociantes e a metade dos comerciantes”. Muito antes, em 1845-46, o viajante inglês John Duncan já se tinha manifestado vivamente impressionado pelo nível de organização da comunidade “brasileira”, como atesta este seu relato de viagem:⁴

“A parte portuguesa de Uidá (Ouidah ou Ajudá), onde se estabeleceram os “brasileiros emancipados” ultrapassa, sob qualquer ponto de vista, a parte inglesa e a francesa. Isto pode ser atribuído à superioridade de seus conhecimentos em agricultura e em economia doméstica e conforto. Um grande número de pequenas fazendas se encontra em boa condição de produtividade; eles são muito mais asseados nas suas vestes e nas suas pessoas do que aqueles que nunca partiram como escravos. Eles vivem também com conforto e possuem casas bem construídas e bem mobiliadas, ao passo que os outros chafurdam na ignorância e na pobreza e vivem em casebres precários e sujos.

“O campo num raio de 10 ou 12 milhas em torno de Uidá é muito interessante; o terreno é bom, e em vários locais é cultivado por pessoas retornadas do Brasil, como já disse. Soube que muitos dentre eles tinham sido expulsos do Brasil por estarem envolvidos com uma tentativa de revolução entre os escravos, que se rebelaram contra os seus senhores.

“Eles são de longe o povo mais trabalhador que encontrei. Várias belíssimas fazendas, a seis ou sete milhas de Uidá, são muito produtivas. As casas são limpas e confortáveis, e estão situadas nos pontos mais belos que se pode imaginar. É muito agradável de encontrar assim de surpresa uma casa onde você é recebido à maneira européia, e instado a aceitar um refresco. Verifiquei, depois de pesquisar, que invariavelmente estas pessoas tinham sido escravos. O que parece demonstrar que para este país a escravatura teve os seus bons e os seus maus aspectos.”

O Sr. Duncan, sem dúvida, considera a realidade a partir de seus próprios preconceitos e suas conclusões parecem contaminadas por um certo etnocentrismo. Ele nos traz, no entanto, informações valiosas sobre aquela realidade e nos dá uma idéia da situação social e econômica da região naquela época, que é o que nos interessa do seu depoimento.

A importância política da presença brasileira na região desde o começo do século XIX pode ser também convenientemente ilustrada pelo papel desempenhado por Dom Francisco Félix de Souza, o todo poderoso traficante baiano que se tornou vice-rei com o título de Chachá, no único golpe de estado da história do reino do Daomé, quando o rei Andadozan foi destituído pelo seu irmão, o futuro rei Guêzo, em 1818. Nesta época, a maioria dos brancos residentes no país era constituída de brasileiros ou portugueses que se dedicavam ao comércio, principalmente o tráfico de escravos.

Mas a paisagem humana da região modificou-se profundamente com o retorno dos antigos escravos do Brasil, em consequência da deportação de centenas de participantes na grande revolta de 1835 na Bahia. Por várias razões, que examinaremos mais adiante, milhares de escravos libertos no Brasil acabaram, então, encontrando o caminho de volta à sua terra ancestral até o começo do nosso século. Estes antigos escravos eram de origens diversas e, uma vez na África, se organizaram socialmente a partir da experiência de vida adquirida no Brasil, assimilando-se assim aos brasileiros já estabelecidos na região. Os seus descendentes – tanto os dos brasileiros como os dos antigos escravos – são conhecidos até os nossos dias como os “brasileiros” ou ainda, nas línguas locais, como agudás.

Não se trata, entretanto, de uma comunidade brasileira como a dita colônia libanesa ou japonesa, por exemplo, que podemos encontrar no Benin como no Brasil, mais ou menos integrada na sociedade que onde se abriga. De certa maneira, ser “brasileiro” no Benin de hoje equivale a ser, por exemplo, fom ou mina. Ou seja, trata-se de uma diferenciação étnica, o que quer dizer que é uma identidade social entre as outras que compõem o estado nacional beninense. De fato, os “brasileiros” do Benin fazem parte destes “grupos humanos – definidos como grupos étnicos por Weber (1995, v.2:130) – que alimentam a crença subjetiva em uma comunidade originária fundada sobre as semelhanças de hábitos ou de costumes, ou dos dois, ou sobre lembranças da colonização ou da migração, de maneira que esta crença se torna importante para a propagação da vida em comunidade – pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não no plano objetivo.”

O Benin atual, que deve a sua configuração aos meandros da geopolítica colonial européia, reúne várias etnias. O país se define⁵ como uma “jovem nação constituída de cerca de vinte grupos socioculturais que geraram entidades homogêneas do ponto de vista lingüístico e cultural e que são possuidoras de uma base territorial. São estes: - no sudoeste: Adja, Xwatchi, Gen, Xwéda, Xwla; - no sul: Fom, Toli, Toffin; - no sudeste: Gum e Iorubá; no centro: Iorubá, Fom, Mahi; - no norte e nordeste: Botombu, Dendim Fulbe; no noroeste: Betamaribe, Waaba, Yowa.” Verificamos de imediato, pois, que os “brasileiros” não constituem um grupo “sociocultural” nos moldes dos demais. Eles não possuem, de fato, nem língua (tendo o uso do português desaparecido por imposição da colonização francesa) nem território próprio. Entretanto, eles possuem um status diferenciado nesta sociedade, como o demonstra, *vox populi*, a frase que introduz este texto. Eles são também facilmente reconhecidos pelos seus sobrenomes de origem portuguesa, para ficar apenas no que é mais

evidente. Infelizmente, não há meios de se saber com precisão quantos são, mas estima-se que eles representem nunca menos de 5% da população total do país, considerando-se evidentemente as mulheres casadas, que perderam o sobrenome de origem ao se casarem, e seus filhos.

Tendo em vista que estes descendentes de brasileiros e de antigos escravos retornados não mantêm relações com o Brasil há praticamente um século, seja no plano familiar, político ou administrativo, é o caso de se perguntar como conseguiram preservar esta identidade étnica diferenciada e por que não se diluíram no conjunto da população. Em outras palavras, a problemática central deste estudo é o processo permanente de construção social do grupo étnico agudá no Benin.

O antigo escravo retornado do Brasil, embora continuasse sendo um africano, ao chegar na África não era mais aquele indivíduo, filho de fulano, casado com sicrana, natural de tal aldeia e súdito de tal rei. Na verdade, todos os seus laços familiares e sociais tinham sido cortados pela escravatura, o que fez dele, uma vez de retorno, uma espécie de africano genérico – para utilizar o conceito de Darci Ribeiro (1995:318) a propósito dos índios destribalizados no Brasil. Outro aspecto importante a ser considerado é que ele volta, normalmente, ao porto onde foi embarcado para o Brasil e acaba ficando por ali mesmo, já que a sua aldeia ou seu meio social de origem está completamente mudado se é que não desapareceu de todo.

Há também os casos, bastante numerosos, daqueles que foram vendidos pela sua própria família ou por facções políticas rivais, o que por si só já constitui uma forte razão para que o africano de retorno não queira ou não possa se reinstalar na sua aldeia natal. Como explica Kátia de Queiroz Mattoso (1982:30), “havia o hábito de se desvencilhar das cabeças mais problemáticas da aldeia, daqueles que infringiam as leis da comunidade roubando ou cometendo adultério; eram também vendidas as crianças consideradas como bocas inúteis, difíceis de alimentar em período de crise, ou os endividados, ou ainda os vencidos na guerra e os filhos de mães diferentes da do herdeiro quando da morte do rei pai.”

O exemplo mais célebre desta prática é o da mãe do rei Guêzo, vendida por Adandozan (Verger, 1953 et Hazoumé, 1937:31). Eu mesmo pude verificar, ao longo das minhas pesquisas, vários casos semelhantes, todos vividos com resignação, mas sempre abordados com muita reserva e com indignação.

A Sra. Amélia Sossah, née Olympio, irmã caçula de Sylvanus Olympio, primeiro presidente da República do Togo, nos dá um depoimento bastante esclarecedor sobre como esta prática foi vivenciada pelas populações da antiga Costa dos Escravos.⁶ “As pessoas não sabiam, na época da escravatura, que do outro lado do mar havia muito sofrimento – ela nos explica. Houve pais que entregaram eles mesmos seus filhos aos traficantes. Eles diziam: ‘se você não for obediente, vou te vender aos brancos’, acreditando que a criança partia para voltar cheia de bens. Ela voltará com uma outra civilização, e vai honrá-los, aos pais,

os quais pegavam eles mesmos as crianças teimosas, as que roubavam ou eram recalcitrantes, eles iam dá-las: ‘eu te faço presente do meu filho’. Infelizmente mais tarde as crianças jamais voltavam. Enquanto que eles esperavam que seus filhos voltariam para aliviar seus sofrimentos, na verdade eles os enviavam para o sofrimento.”

O acerto de contas no seio das famílias parece ter sido também muito freqüente. A este propósito, eis um trecho do depoimento exemplar do Sr. Hilário Bandeira,⁷ residente em Lomé, sobre a história do seu ancestral:

“O fato é que o nosso avô, que veio do Brasil com o nome de Bandeira, não era brasileiro. Você ouviu bem. Ele não era brasileiro. Nós viemos de Savalou.⁸ Nós somos mahis. Sua aldeia era Mokpa. Você sabe muito bem que por vezes há disputas nas famílias. Se alguém procura ver com mais clareza as coisas, procura-se afastá-lo. Por quê? Por causa da herança. Se ele é esclarecido, ele pode tomar tudo daqueles que não compreendem nada, ou quase nada. Esses então eliminam as pessoas. Foi o caso do nosso ancestral.

De fato, sejam vendidos ou sejam dados, estes indivíduos que tinham partido como escravos – portanto já excluídos desta sociedade à qual estão de volta – se encontram então completamente alienados da estrutura social autóctone. Eles são diferentes dos outros, vestem-se como os brancos, comem com talheres e se dizem católicos, na maioria, ou muçulmanos. Pedreiros, marceneiros, carpinteiros, alfaiates, comerciantes no sentido capitalista do termo, entre outras profissões, além de serem muito freqüentemente alfabetizados, eles se consideram do lado do progresso e da modernidade diante de uma sociedade que eles percebiam antes de tudo como primitiva e selvagem. Esta sociedade, por sua vez, continua vendo-os como escravos, a despeito de suas “maneiras de branco”.

A identidade étnica se constrói a partir da diferença (Poutignat & Streiff-Fenart, 1995:41), ou seja, em relação ao outro. Como enfatiza Manuela Carneiro da Cunha (1985:206), “o que se ganhou com os estudos sobre a etnicidade foi a noção precisa de que a identidade é construída de maneira situacional e por contraste, ou seja, que ela constitui uma resposta política a uma determinada conjuntura, uma resposta articulada com as outras identidades envolvidas, com as quais forma um sistema.” A construção da identidade baseia-se portanto em uma estratégia de valorização das diferenças, e neste aspecto, como veremos ao longo deste trabalho, a situação é muito clara: os antigos escravos retornados consideram os autóctones como selvagens, e continuam sempre vistos por estes como escravos que imitam as “maneiras do branco”. No seu conjunto, os antigos escravos – sejam de origem iorubá, fom, mina ou outras – só tinham em comum entre si o fato de terem sido escravos no Brasil, de falarem português, de terem “maneiras de branco” e de se dizerem católicos. É então com os brancos, no caso os brasileiros há muito estabelecidos na Costa, que deles vão se identificar e estabelecer alianças. E como “brasileiros” serão considerados.

Foi justamente a partir da experiência de vida adquirida do Brasil, comum a todos eles, que os antigos escravos conseguiram assimilar-se aos agudás – como eram chamados os

brasileiros estabelecidos na região – e assim compartilhar seu lugar na sociedade local. Esta experiência lhes permitiu, sobretudo, se inserirem na economia do lado dos que davam as ordens, e não simplesmente como força de trabalho. No momento em que o confronto entre a cultura tradicional e o capitalismo em expansão adquire contornos mais nítidos na região, eles estão capacitados a assumir o papel de senhores e de impulsionar a economia ao lado dos comerciantes e dos traficantes brasileiros. Estes últimos os acolheram muito bem e os utilizaram para desenvolver os seus negócios. A reunião deste dois grupos – um composto pelos comerciantes e traficantes brasileiros ou portugueses e o outro pelos antigos escravos retornados – desenhou o perfil da comunidade agudá tal qual ela é hoje. Nela encontramos ao mesmo tempo a soberba dos senhores de escravos – condição que a maioria realmente adquiriu desde a sua chegada de volta na África – e os hábitos de escravos adquiridos no Brasil.

Um dos aspectos mais importantes a destacar do estudo deste grupo social é sem dúvida a maneira exemplar com que estes antigos escravos conseguiram se inserir na própria sociedade que os havia excluído. Eles eram certamente libertos no Brasil, mas não na África, onde eram considerados pela maioria da população como escravos. Ora, foi justamente na sua própria condição de escravos, ou seja, na experiência da escravatura no Brasil, que eles foram buscar a matéria prima para construir uma nova identidade coletiva que lhes permitiu ter uma função social e econômica na condição de plena cidadania na mesma sociedade que os havia rejeitado.

A origem, a religião e a língua são, geralmente, considerados os principais pontos de apoio para a constituição de um grupo étnico. De fato, para conseguir se inserir na sociedade local, os ex-escravos valorizaram sua “estada” no Brasil, único ponto comum a todos eles, que tinham na verdade as mais diversas origens étnicas. É como se a escravatura fosse tomada como o ponto de partida para uma nova vida, como se ela fosse miticamente escolhida como a nova origem comum. Desta foram, é justamente a cultura adquirida no Brasil que comanda o processo. A língua portuguesa e a religião católica são utilizadas para compor a nova identidade coletiva, que é na verdade a identidade dos brasileiros já estabelecidos na região.

A inserção dos ex-escravos na sociedade global, enquanto cidadãos, se dá, então, por meio da identificação deles com os membros da colônia brasileira, fato esse reconhecido por todos os atores sociais envolvidos, que chamam indistintamente tanto uns quanto outros de agudás. De modo que podemos afirmar que antigos traficantes e os ex-escravos superaram socialmente a contradição em princípio insuperável entre as suas condições sociais iniciais para constituírem juntos um grupo social suficientemente forte para poder consolidar as vantagens econômicas e sociais já adquiridas pelos primeiros brasileiros estabelecidos na região.

Ser agudá atualmente no Benin é compartilhar uma memória comum relativa a um conjunto de realizações e a uma maneira de ser à “brasileira”. Para melhor compreender esta

situação, podemos dividir o processo de construção desta identidade social em três períodos sucessivos.

O primeiro começa no momento em que a presença dos negreiros brasileiros na Costa se torna mais forte, a partir do começo do século XIX. O tráfico de escravos era então proibido e os baianos tudo fizeram para assegurá-lo alguns anos mais. Estes traficantes e comerciantes brasileiros eram brancos que viviam à sua maneira e que se casaram com mulheres nativas. Eles mantinham relações comerciais e políticas com os autóctones, que eram de certo modo assimilados por meio do casamento. Eles não eram muito numerosos, apesar da sua grande importância econômica e política, fizeram fortuna e viviam segundo sua própria cultura. “Eles mandavam vir suas roupas da França ou do Brasil” – nos conta a Sra. Amélia Sossah, née Olympio – a propósito de seus ancestrais. “Eles se vestiam como os brancos, eles comiam na mesa como brancos, sua louça, tudo vinha do Brasil.”⁹ Eles eram brancos em uma sociedade negra, os filhos mestiços eram semelhantes a seus pais como quaisquer outros, e se chamavam todos e eram por todos chamados de *agudás*, designação que remontava já há várias gerações.

Um segundo momento é o da chegada maciça dos antigos escravos, a partir de 1835. Eles serão entre 7.000 e 8.000 a retornar do Brasil para se instalarem na região. Eles eram negros, mas tinham “maneiras de branco”. Eles discriminavam os autóctones, que consideravam como “selvagens”, assim como eram rejeitados por estes, para quem eles continuavam sempre a ser “escravos”, ou seja, excluídos.

A questão da escravatura, praticamente ausente dos livros escolares e, muito freqüentemente, minimizada nas obras eruditas sobre o antigo reino do Daomé, está entretanto sempre presente nas relações sociais e pessoais. De fato, como sublinha C. Meillassoux (1986:107), “a captura (ou a compra que pressupõe a captura) marca os escravos de um estigma inapagável”. O tráfico na região foi inclusive o motor da economia durante séculos, e a escravatura sempre tinha sido uma instituição entre todos os povos envolvidos. Não é de estranhar, portanto, que a discriminação social a partir da condição de ter sido escravo continue muito presente nas relações dos *agudás* entre si ou com os outros grupos sociais.

Todos os “brasileiros” que interoguei ao longo da minha pesquisa afirmaram terem sido apontados e chamados de “escravos” em várias situações da vida cotidiana. É praticamente a regra na escola e no mercado. No domínio da vida privada, pelo contrário, explica o historiador François de Medeiros, “há um acordo tácito para não se falar jamais de ascendência escrava”.¹⁰ É justamente este acordo que tem servido para consolidar a unidade dos “brasileiros” desde o início da construção da sua nova identidade étnica, embora se possa constatar, no convívio com as famílias *agudás*, que o estigma da escravatura deve ter um peso na sociedade beninense bem maior do que aparenta.

Os antigos escravos que retornaram tinham diferentes origens étnicas e só estavam unidos pelo passado comum vivido no Brasil. Em outras palavras, o que os unia era a memória comum de uma experiência social vivida. Esta memória se traduzia por uma prática de vida, uma maneira de ser e sobretudo por uma qualificação profissional de acordo com os novos parâmetros culturais e econômicos europeus que se impunham cada vez mais no país. Eles usavam sobrenomes de branco e tinham como modelo a cultura dos brancos adquirida no Brasil. Essa cultura foi um grande trunfo e lhes permitiu se associarem aos negreiros baianos nas atividades econômicas mais modernas. Estas atividades, primeiramente baseadas no tráfico de escravos, evoluíram rumo a um comércio internacional e local mais variado, bem como à produção e exploração de recursos locais, como o óleo de palma ou dendê.

Para o conjunto da sociedade, eles tinham “maneiras de branco”, eles se diziam católicos e falavam português. Seu número – aumentado pelos escravos nativos a seu serviço – foi se tornando mais expressivo e, em consequência, eles foram adquirindo progressivamente um peso maior na demografia da região. Eles formavam entre si uma comunidade, na qual os primeiros brancos e seus descendentes mestiços eram uma espécie de elite. Durante a segunda metade do século XIX, eles constituíram uma sociedade à parte, basicamente endogâmica,¹¹ e construíram uma identidade social assimilada à dos primeiros brasileiros. Esta identidade se reproduzia também por meio da religião – eles eram basicamente católicos, apesar da mistura com os cultos voduns – e da instrução escolar. Eles criaram escolas onde todas as crianças, meninos e meninas, aprendiam a ler e escrever em português, como observou o padre Borghero, da Missão Africana de Lyon, enquanto que os súditos de Abomé eram proibidos de frequentar as salas.

Os agudás – neste momento compostos pelos descendentes de negreiros, pelos escravos retornados, seus descendentes e seus escravos – estão na origem de praticamente toda atividade econômica moderna e da penetração da cultura ocidental na região. Aliás, eles representavam na época o futuro, já que a cultura européia – ou seja, suas “maneiras de branco” – acabaram por se impor a todos.

Se examinamos mais de perto a cultura agudá deste segundo momento, verificamos que ela é diferente daquela dos primeiros brasileiros. Ela é diferente em si, mas é sobretudo a sua função social que muda. Os negreiros baianos eram brancos, portanto naturalmente diferentes dos nativos, de modo que eles tinham um lugar próprio na sociedade autóctone. Este lugar era assegurado pela sua aliança econômica com o rei do Daomé e expresso simbolicamente pelo papel do Chachá e de outros cabeceiras brasileiros na estrutura de poder em exercício.

Os antigos escravos retornados, ao contrário, foram obrigados a inventar um lugar para si nesta sociedade que não os aceitava. Para ela, eles eram ao mesmo tempo aqueles que já tinham sido expulsos – vendidos como escravos – e estrangeiros – já que, ainda por cima, voltaram completamente diferentes, com “maneiras de branco”. A construção de uma nova

identidade social a partir da memória do tempo vivido no Brasil foi para eles o meio de se inserirem nesta sociedade, no mesmo lugar que já tinha sido estabelecido para os brancos. “A noção de ‘estrangeiro’ – como explica Meillassoux (op. cit., p. 105) – é comum a todas as populações africanas. Geralmente é oposta à noção de ‘homem’, ou seja, de ‘cidadão’, de ‘patrício’, a pessoa provida de todas as prerrogativas sociais no meio considerado. (...) O estrangeiro deve se aliar a um protetor, seu avalista e sua ‘testemunha’ na sociedade onde ele penetra, laço prévio que permitirá o estabelecimento de todos os outros. Na falta deste aval, na solidão, o estrangeiro está fadado à servidão.” Na situação em análise, é exatamente esta identidade “brasileira”, já avalizada pelo rei Guêzo (por intermédio de seu pacto com Dom Francisco) e por outros potentados, que garante os antigos escravos retornados e confere eficácia à sua estratégia de inserção social.

Eles tornam-se de fato agudás, mas não exatamente como os outros. É verdade que eles tinham seus senhores como modelos e tinham assimilado grosseiramente, a cultura deles, que era aproximadamente a dos primeiros agudás, mas eles tinham também trazido para a África um certa cultura desenvolvida no Brasil pelas pessoas do povo e pelos próprios escravos. Foi assim que, afora a arquitetura e a representação de si, os indicadores de identidade “brasileira” mais visíveis remontam a práticas mais ligadas aos escravos do que a seus senhores no Brasil. É o caso da feijoada (originalmente um prato da senzala, antes de se transformar em prato nacional brasileiro), da festa do Nosso Senhor do Bonfim (primeiramente uma festa dos africanos e crioulos da Bahia, antes de se tornar motivo de devoção de todo um povo) e do folguedo da burrinha (festa popular de caráter folclórico que nunca foi verdadeiramente praticada pelas elites). A cultura agudá, primeiramente uma cultura à européia, foi então se enriquecendo de aspectos de uma verdadeira cultura brasileira, tal como ela ia se construindo no próprio Brasil.

A presença colonial francesa, impondo “maneiras de branco” a todo o país, sustentou de certa maneira a opção cultural desta massa de africanos genéricos retornados do Brasil. Aqueles que tinham partido como escravos voltaram como senhores, ou seja, portadores da cultura que se impunha no país. É neste momento que a oposição entre as noções de “civilização / modernidade” e de “primitivismo / selvageria” adquire novos contornos no jogo de inserção dos antigos escravos na sociedade local.

E, assim, chegamos ao terceiro momento importante para compreendermos a identidade agudá no Benin, o período atual. Nos nossos dias, a memória do tempo vivido no Brasil cedeu lugar à memória das realizações feitas no Benin. Da mesma forma que a primeira memória teve como função permitir a inserção destes escravos retornados na sociedade local, a segunda teve também uma função social precisa. Na realidade, a oposição “escravos, gente importada / selvagens” continua na ordem do dia da interação social. É a partir da memória das suas realizações (“nós fizemos tudo neste país...”) que os “brasileiros” – excluídos de ofício enquanto escravos – defendem a legitimidade de seu lugar na sociedade beninense atual.

As relações entre os agudás e a administração francesa conheceram várias configurações. Os “brasileiros” foram primeiramente aliados dos franceses, que os utilizaram como intermediários em relação aos autóctones. Desde o primeiro momento, quando da instalação do protetorado de Porto Novo, em 1861, eles apoiaram decididamente a França contra a Grã-Bretanha (Costa e Silva, 1989:61-2). As grandes famílias de Porto Novo, por exemplo, chegaram a participar diretamente, ao lado dos franceses, do esforço de guerra contra Behanzin. Ignacio Paraíso, o mais importante agudá de Porto Novo, foi o único africano conseguir assento no conselho da Colônia desde a sua instalação. Vários outros “brasileiros” foram diretamente empregados pela administração francesa em vários níveis (Sanvi, 1977). De certo modo, os “brasileiros” vivem ainda hoje este papel de intermediários, com pequenas variações. De fato, eles não podem assumir plenamente sua condição de agudá porque eles estabeleceram alianças com outros grupos étnicos através dos casamentos, o que os leva a uma situação de integração no seio das grandes famílias extensas, à africana. Daí sua nova condição de intermediários.

Entretanto, na medida em que os franceses se assenhorraram do país, os “brasileiros” foram sendo progressivamente alijados das atividades economicamente mais rentáveis. Foi o caso primeiramente do comércio atacadista e pouco depois do comércio varejista, ambos colocados sob o monopólio das empresas francesas. Os comerciantes agudás mais sólidos foram assim levados à bancarrota.

As influências sociais e políticas dos “brasileiros” entram verdadeiramente em declínio a partir de 1946, quando as relações políticas e econômicas no Benin mudam radicalmente em função do novo sistema de representação política na Assembléia Territorial e na Assembléia Nacional francesa. É neste momento, como explica o historiador beninense Karl Emmanuel Augustt,¹² que “os ‘brasileiros’ e os mestiços em geral, considerados como assimilados à administração colonial, são desalojados do poder”. Esta tendência se acentuou ainda mais por ocasião da independência, quando os agudás, que já eram tradicionalmente considerados estrangeiros, foram então assimilados pelos beninenses aos franceses como colonizadores. “Eles são acusados de terem ajudado o branco, eles se colocaram desde o começo do lado do branco”, resume outro historiador do Benin, o Prof. Adrien Djivo.¹³ Karin Urbain da Silva, o cônsul honorário do Brasil, por sua vez, precisa que naquele momento houve um grande “acerto de contas” contra os “brasileiros”, que durou até 1972.¹⁴ Ele se refere ao regime marxista do General Kérékou, quando os agudás foram de novo discriminados, e desta vez assimilados à burguesia. A despeito da participação de algumas personalidades na nomenclatura do regime, os “brasileiros” sustentam que foram praticamente banidos da vida pública neste período, “vítimas da mesma fúria anticolonialista que tentou igualmente eliminar as chefias tradicionais.”¹⁵

Ao processo de democratização instalado em 1989 no Benin corresponde um movimento de revalorização das chefias tradicionais, bem como dos cultos voduns e demais manifestações religiosas. Um exemplo disto é o festival internacional das artes e das culturas voduns “Ouidah 92”, que teve lugar em janeiro de 1993 (Tall, 1995a e 1995b), e a instituição de

um dia nacional do culto vodu, a ser comemorado justamente no mês de janeiro. A entronização de Honoré de Souza como Chachá VIII em outubro de 1995, vinte e seis anos depois da morte do seu antecessor, não deixa de se inscrever neste movimento que visa a valorização do peso político dos chefes tradicionais, entre os quais o Chachá.¹⁶

A análise do processo de construção da identidade étnica dos agudás no Benin nos permite compreender como eles se inscreveram entre os principais atores da transição entre as sociedades tradicionais e a constituição de um estado “moderno”. É nessa perspectiva que devemos, na minha opinião, avaliar a amplitude da sua contribuição no domínio cultural, econômico e social.

O principal aspecto a se destacar é que a bricolagem de uma nova identidade étnica permitiu a inserção social dos antigos escravos retornados na qualidade de cidadãos de plenos direitos. Na verdade, essa inserção foi possível de uma parte porque a sociedade no seu conjunto estava em processo de evolução no sentido da própria cultura trazida por eles, e, de outra, porque a admissão destes excluídos era absolutamente necessária para tornar possível e mais efetiva esta evolução. Os agudás primeiramente foram os intermediários entre as sociedades tradicionais e a cultura ocidental, para tornarem-se logo os intérpretes dos autóctones junto ao poder colonial e inversamente. Misturados e imbricados com as sociedades tradicionais por meio do casamento, sempre a cavalo entre várias culturas, eles têm desempenhado ainda o papel de intermediários no interior dos diferentes grupos étnicos autóctones, inscrevendo-se sempre como um dos principais atores do processo de construção de um Benin moderno.

Notas bibliográficas:

* Uma versão deste trabalho foi apresentada na 22ª Reunião Brasileira de Antropologia, da Associação Brasileira de Antropologia, realizada em julho de 2000 em Brasília. O processo permanente de construção da identidade agudá na África é objeto do livro *Agudás – os “brasileiros” do Benin*, Editora Nova Fronteira/ Editora Gama Filho, abril de 2000.

¹ Fom ou Fongbè é a língua de Abomé, a mais difundida no país, e Gum é a língua de Porto Novo.

² A presença de brasileiros e de antigos escravos retornados do Brasil se estendeu por todo o Golfo do Benin, da atual cidade de Lagos, na Nigéria, até Acra, em Gana.. Este trabalho, no entanto, focaliza principalmente a região que hoje é a República do Benin.

³ Entrevista com a Sra. Amégan, née Campos, Porto Novo, 17 de janeiro de 1995. Cf. também, Sinou, 1988.

⁴ *Travel in Western Africa (1845-1846)*, 2 vol., Londres, 1847, Tome I p. 200, citado por Verger (1968:604).

⁵ *Le Bénin et la Route de l'Esclave*, publicação do Comité National pour le Bénin do projeto da “A Rota do Escravo” (UNESCO), Cotonou, 1992, pp. 17-8.

⁶ Entrevista com a Sra. Amélia Sossah, Lomé, 29 de junho de 1995.

⁷ Recolhido por seu sobrinho, Padre Augusto Bandeira, em Lomé, 12 de fevereiro de 1996, e traduzido do mina por Simplicio Dako.

⁸ Cidade do Departamento do Zou, no sudoeste do Benim, região que faz fronteira como atual Togo.

⁹ Entrevista com Amélia Sossah, 9 de junho de 1995, em Lomé.

¹⁰ Entrevista com François de Medeiros, 28 de junho de 1996, em Paris.

¹¹ Elisée Reclus, na sua obra de 1887, já citada, observa que “ nas famílias de cor (agudá) os casamentos consangüíneos, mesmo entre irmãos e irmãs de mães diferentes, são muito comuns e a opinião não os reprovava” (citado por Verger, 1953:12). Entre as vinte filhas de Dom Francisco F. de Souza inventariadas por Souza (1992), onze se casaram com agudás em primeiras ou segundas núpcias. Verificam-se, ainda, vários casos de consangüinidade, a saber: quatro filhos com tios ou primos, três filhos com sobrinhos, sete com irmãos e um caso entre pai e filha.

¹² Entrevista com K. E. Augustt, 4 de setembro de 1995, em Cotonu.

¹³ Entrevista como Prof. Djivo, 11 de fevereiro de 1996, em Djeffa.

¹⁴ Entrevista com Karin U. da Silva, 10 fevereiro de 1996, em Porto Novo.

¹⁵ Entrevista com Émile Poisson, 23 de setembro de 1995, em Pahou; com Rachida de Souza, 27 de agosto de 1995, em Cotonu; e com Francisca Patterson, 12 de fevereiro de 1995, em Porto Novo. A Sra. Patterson, aliás, chegou a ser presa com vários outros “brasileiros” por este regime, sob acusação de atividades contra-revolucionárias.

¹⁶ Entrevista com Rachida de Souza, 27 de setembro de 1995, em Cotonu.

Referências bibliográficas

COSTA E SILVA, ALBERTO, 1989c. “As relações entre o Brasil e a África Negra, de 1922 à primeira guerra mundial”, in : *O vício da África e outros vícios*, op. cit. , pp. 25-65.

CUNHA, MANUELA CARNEIRO da, 1985. *Negros, estrangeiros – os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo: Brasiliense.

HAZOUÉMÉ, PAUL, 1937. *Le Pacte de Sang au Dahomey*, Paris: Institut d’Ethnologie.

MATTOSO, KATIA DE QUEIROZ, 1982. *Ser escravo no Brasil*, Rio de Janeiro:Ed. Brasiliense.

MEILLASSOUX, CLAUDE, 1986. *Anthropologie de l’esclavage. Le ventre de fer et d’argent*. Paris: Presses Universitaires de France.

POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J., 1995. *Théories de l’ethnicité*, Paris: PUF.

REIS, JOÃO JOSÉ, 1987 [1986]. *Rebelião escrava no Brasil – A história do levante dos malês* (1985), São Paulo: Brasiliense.

RIBEIRO, DARCI, 1995. *O povo brasileiro – A formação e o sentido do Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras.

SANVI, ANNE-MARIE CLEMENTINE, 1977. *Les métis et les Brésiliens dans la colonie du Dahomey 1880-1920*, dissertação de Maîtrise em História, Université Nationale du Bénin, Cotonu.

SINOUE, ALAIN & OLOUDÉ, BACHIR, 1988. Porto Novo – *Ville d’Afrique Noire*, Marseille: Parenthèse/Orston.

- SINOÛ, ALAIN, 1995. *Le comptoir de Ouidah – Une ville africaine singulière*, Paris: Karthala.
- SOUZA, SIMONE DE , 1992. *La famille De Souza du Bénin-Togo*, Cotonou: Les Editions du Bénin.
- TALL, EMMANUELLE KADYA, 1995 a . “Dynamique des cultes voduns et du Christianisme Céleste au sud-Bénin”, in : *Cahiers des Sciences Humaines*, v. 31, n. 4.
- _____ , 1995 b . “De la démocratie et des cultes voduns au Bénin”, in : *Cahiers d’Etudes Africaines*, XXXV (1), n. 137.
- TIDJANI-SERPOS, NOUREIMI & CAFFE, JEAN, 1993. Porto Novo – *Un rêve Brésilien* , Paris/Cotonou: Karthala/Assocle.
- VERGER, PIERRE, 1953. “Le culte des vodun d’Abomey aurait-il été apporté à Saint-Louis de Maranhon par la mère du roi Ghézo?”, in: *Les Afro-Américains – Mémoires de l’Institut Français de l’Afrique Noire* ,n. 27, pp. 157-160, Dakar.
- _____ , 1968. *Flux et reflux de la traite de nègres entre le Golfe du Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIè. Au XIXè. Siècles*, Paris/La Haye: Mouton & Co.
- WEBER, MAX, 1995 [1921]. *Economie et Société* (2 vol.), Paris: Pocket/Plon.

Mário de Andrade e o lusotropicalismo

José Maria Nunes Pereira

Pesquisador do Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA
Universidade Candido Mendes – UCAM

“A comprovação não é fácil, pois acontece que os mitos dispõem muitas vezes de uma maior força de verdade do que o real”. Marc Ferro

1.Introdução

Há dez anos morria no exílio Mário Pinto de Andrade, intelectual angolano, primeiro presidente do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), a quem Candido Mendes chamou de “o Simon Bolívar” das colônias portuguesas na África, por ele ter lutado pela independência de todas elas. Este ano foi comemorado o centenário de Gilberto Freyre, a quem o Brasil deve, com a sua obra *Casa Grande e Senzala*, uma nova imagem de si mesmo onde a mestiçagem não seria mais causa de degenerescência mas uma característica positiva.

Este trabalho não se debruça sobre a obra de Gilberto Freyre dedicada, em especial, ao Brasil. Ele se dedica a analisar a aplicação que Gilberto Freyre fez em sua teoria, o lusotropicalismo, às colônias portuguesas da África. O essencial dessa aplicação encontra-se em dois livros, *Aventura e Rotina* e *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*, ambos editados também no Brasil, em 1953.

Esses livros são muito pouco conhecidos no Brasil e quase não merecem citação dos autores que se debruçaram sobre a obra de Freyre, talvez por serem consideradas obras menores, isto é, uma espécie de “sociologia de sobremesa”. Por outras palavras, o primeiro livro tem a forma de um diário das suas observações sobre o território que visitava, o segundo contém as conferências e também os discursos pronunciados perto do final dos banquetes realizados em sua homenagem durante o périplo¹ que realizou por Portugal e colônias a convite do Ministro do Ultramar, Sarmento Rodrigues, em 1951.

Os dois livros citados constituem, no conjunto das quase mil páginas – e Freyre nos lembra isso – o primeiro estudo da África contemporânea feito por um brasileiro. Neles, ao mesmo tempo, o lusotropicalismo é aplicado ao particular das colônias portuguesas e ao contexto do início dos anos 50. Ele se constitui, sobretudo após o início da luta armada pela independência de Angola, em 1961, um instrumento de propaganda extremamente eficaz do colonialismo português. Um argumento de peso para Lisboa era apresentar Angola como “um futuro Brasil”, desde que fosse dado tempo ao colonialismo português de realizar essa “transformação”.

A viagem de Freyre ao império português se deu num momento difícil para Lisboa. A União Indiana iniciava o seu movimento de reivindicação da colônia de Goa, e Portugal preparava-se para conseguir a sua admissão nas Nações Unidas e, para não ter que prestar contas à ONU do tipo de desenvolvimento levado a cabo em suas colônias, aplicou uma manobra integracionista transformando-as em “províncias ultramarinas”, abolindo o Ato Colonial, por revisão da Constituição, em junho de 1953.

Esse quadro político e o tipo de convite não mudaram o ânimo de Freyre em aceitar a empreitada da viagem. Ele justifica:

“A mim basta o fato de ser um governo honrado, intransigentemente honesto como é, para eu aceitar dele uma homenagem que é antes nacional que oficial” (FREYRE: 1953a, 20).

Mais tarde reconhecia que a viagem “de simples observação, passou a adquirir um significado quase político” (FREYRE: 1953a, 547). Talvez não fosse ingenuidade nossa, esperar que o africano fosse, nesses dois livros, o protagonista. Afinal, Freyre o havia considerado, em *Casa Grande e Senzala*, um co-colonizador do Brasil. Mas não foi isso que ocorreu. O único herói através das lentes cromáticas do lusotropicalismo, é o colonizador português. O africano aparece como um coadjuvante, quase somente um figurante chamado à cena para comprovar a ação lusitana no palco do “complexo lusotropical”.

Aliás, Freyre revela que, durante essa viagem, sentiu “confirmar-se uma realidade há anos adivinhada ou pressentida através de algum estudo e de alguma meditação” (FREYRE: 1953b, 14-15). Antes de dar a palavra direta de crítica a Mário de Andrade, procuremos resumir o que Freyre entende por lusotropicalogia, ou por suas palavras “essa obra de amorosa assimilação do exótico que nenhum outro europeu realizou até hoje, igual ou sequer semelhante, nos trópicos” (FREYRE: 1953b, 24).

Segundo Freyre, a primeira característica do português seria a sua “plasticidade”, mobilidade para viver e permanecer nos trópicos. Isto se deve ao seu passado, “à sua condição de arabizado, israelitizado, orientalizado, predispondo-o à aventura do amor com a ‘Vênus Fosca’ e a ‘Moura Encantada’”. Ele seria assim portador de uma “dualidade étnica, cultural que o faria confraternizar com os povos orientais, africanos e americanos que foram se sujeitando ao seu domínio” (FREYRE: 1953b, 26 e 40).

“Essa facilidade de convivência deveria dar lugar a uma audácia cada vez maior à aventura de se desenvolverem em povos de cor, para neles e em gentes mestiças, e não apenas brancas, sobreviverem os melhores

valores portugueses e cristãos num mundo menos racista que o atual”
(FREYRE: 1953b, 15).

2. A crítica africana

Mário de Andrade foi o primeiro crítico do lusotropicalismo de Freyre dedicado à África (MEDINA: 2000, 51). Sob o pseudônimo de Buanga Fele, ele publicou na revista Présence Africaine (v. 9, n. 5, out.-nov. 1955) um artigo intitulado “*Qu’est-ce que ‘le tropicalismo’?*”

“Segregação e assimilação são formas políticas através das quais a colonização garante os seus privilégios contra a legítima vitalidade dos povos colonizados. Trata-se de manter uma barreira entre os níveis de vida das duas populações e de evitar que a direção político-econômica seja disputada contra o europeu.

Contudo, a assimilação e a segregação assumem formas diversas segundo características históricas, demográficas e econômicas do complexo colonial (...) Portugal é demasiado pobre pela sua demografia e recursos metropolitanos para que a segregação possa obter resultados nas suas colônias da África a não ser pela limitação sistemática da ascensão social dos autóctones e pelo sacrifício de uma parte do branco. Os compromissos são difíceis de evitar nos meios pobres. No Brasil e nas colônias africanas via-se por vezes o português aceitar cumprir tarefas que os outros europeus consideravam indignas de branco” (grifos do Autor, p. 24).

Ainda Andrade:

“Freyre se recusa em ver o funcionamento do aparelho colonial como sendo antes de tudo uma empreitada econômica dirigida por um poder político. Essa recusa é a maior fraqueza da sua sociologia (...). No fundo, a mestiçagem foi largamente praticada no Brasil não em virtude de considerações morais ou visão política, mas por uma simples circunstância — o número extremamente reduzido de mulheres” (pp. 27 e 28).

Andrade duvida de uma vocação mais cristocêntrica que eurocêntrica do português; isto face a uma prática escravocrata manchada de sadismo (o que é reconhecido por Freyre) por mais de três séculos. Aliás, na África, lembra Andrade, “essa mestiçagem teve certa força no passado mas se perdeu com o colonialismo praticado, sobretudo, após 1920. “O lusotropicalismo não é válido para explicar a formação do Brasil e é inteiramente falso para as circunstâncias do colonialismo português na África” (p. 12). Andrade conclui esta parte da crítica:

“Bem, aqui está o corolário: uma parte da África, da Ásia, da Oceania e da América dominada por um pequeno número de portugueses valentes que traziam no sangue a herança tropical do cruzamento com os mouros e carregavam a marca de uma unidade de sentimentos e de cultura. Não sabemos justificar melhor a colonização portuguesa” (p. 30).

Na *Antologia de Poesia Negra de Expressão Portuguesa* (ANDRADE: 1958, X a XI), Mário circunscreve o seu entendimento do que se poderia chamar de lusotropicalismo:

“(...) como um movimento de integração de valores tropicais na cultura lusitana ou de circulação de produtos em áreas de influência portuguesa; nunca como uma harmonização de valores europeus (lusos) com os africanos ou orientais”.

Mais adiante (p. XII) aborda a questão da assimilação que, segundo ele:

“Traduz-se sempre na prática de uma desestruturação social dos quadros negro-africanos pela criação de uma elite assimilada” [Os “portugueses” de 2ª classe].

A interpretação do lusotropicalismo como uma ideologia justificadora em si mesma do colonialismo português – independente do uso e abuso que dela fez o salazarismo – foi feita por outro intelectual e político, Amílcar Cabral, fundador do Partido Africano da Independência da Guiné e de Cabo Verde².

“Criou-se um mito com todas as peças. E como todos os mitos, sobretudo quando eles dizem respeito à dominação e exploração dos povos, não lhe faltou o ‘homem de ciência’, no caso um sociólogo renomado, para dar-lhe uma base teórica: o lusotropicalismo. Gilberto Freyre confundiu, talvez involuntariamente, realidades (ou necessidades) biológicas e realidades sócio-econômicas, históricas, e fez de todos nós, povos das províncias — colônias portuguesas, os bem-aventurados habitantes do paraíso tropical)”.

Linhas adiante, Amílcar Cabral nos conta sobre a força que esse mito possuía – a imagem mestiça do Brasil contribuía para isso. Na Conferência dos Povos Africanos, realizada em Túnis, em 1958, ele ouviu de um colega africano: “Ora, o caso de vocês é diferente. Não há problemas entre vocês e os portugueses”.

Contrastando com a realidade apontada por esses dois autores “luso-africanos”, Freyre afirmava que a marca das terras descobertas e colonizadas por Portugal não teria sido a de “terras violadas ou conquistadas à força bruta, mas docemente assimiladas” (FREYRE: 1953b, 230). A pesquisa minuciosa de René PÉLISSIER (1987, 90 e 88) contabiliza que a

conquista do interior de Angola custou aos portugueses mais de 180 campanhas militares, considerando somente o período 1845-1920. No final do século XIX, 45% do orçamento de Angola era gasto em operações militares que envolveram cerca de 40 mil militares. Um detalhe demográfico da época: em Angola, em 1844, havia somente 1845 portugueses, dos quais pouco mais de 100 eram mulheres.

Seja-nos permitido chamar de novo Freyre para ele complementar a sua visão das terras africanas “não violadas, mas docemente assimiladas”. Sobre a correção da divisão sexual do trabalho africano, Gilberto Freyre é categórico:

“Sem coação da parte do europeu, não teria se dado a tão violenta revolução social como a representada por este deslocamento do trabalho agrário das mãos da mulher para as do homem. Sem coação, só, não.. Sejamos francos e empreguemos a expressão exata: sem escravidão. Foi o regime de trabalho escravo que permitiu ao português, nos primeiros séculos de colonizador europeu da África, fazer o homem de Angola trabalhar contínua e regularmente nos campos” (FREYRE: 1953a, 405).

Encerremos esta parte do trabalho com uma afirmação singela e judiciosa de um dos maiores historiadores do império português, que iniciou a sua tarefa aos 22 anos e nela perseverou com mais de 300 trabalhos publicados, Charles Ralph Boxer (1967, 155):

“A realidade era e é mais complexa (...). Os portugueses não eram anjos nem diabos; eram seres humanos e agiam como tais; sua conduta variava muito de acordo com o tempo, o lugar e as circunstâncias” (grifos meus).

3. O império português: diversidade no tempo e no espaço

Portugal foi a primeira potência mercantil europeia dos tempos modernos. De certo modo, podemos situar na conquista de Ceuta, cidade marroquina, em 1415, o início da expansão ultramarina portuguesa. Esses 560 anos podem ser didaticamente divididos em três grandes fases: o império asiático, o brasileiro e o africano, este comumente chamado, a partir da ocupação iniciada na segunda metade do século XIX, de o Terceiro Império.

Não conseguimos, à luz da história, enxergar essa essencialidade, essa quase perpetuação genética de aptidões e comportamentos do português, como nos quer levar a crer Gilberto Freyre, que tenham sido mantidas em épocas tão distintas, face a territórios e povos tão diferentes a quem os colonizadores lusos aplicaram métodos bem diferenciados de colonização visando objetivos específicos distintos.

As tais características básicas e permanentes dos portugueses que, segundo Freyre, possibilitavam-lhes uma atuação “amorosa” nos trópicos não têm sido assim avaliadas por inúmeros autores e não encontram respaldo nem nos diferentes textos legais de Lisboa e nem nas estatísticas. Dessas três características, já se abordou aqui a adaptabilidade aos trópicos (rala e tardia na África, só se intensificou após 1920) e a mais louvada de todas, a miscigenação. Vejamos agora a “mobilidade”, propiciadora da promoção cultural e social dos autóctones, que criaria essa comunidade lusíada de valores e sentimentos, segundo Freyre.

O veículo dessa promoção e comunhão de valores e sentimentos seria a *assimilação*, a pedra de toque da colonização portuguesa. Em Angola, Moçambique e Guiné, as populações eram divididas em *indígenas* e *civilizadas*. Compunham este último grupo os colonos e os *assimilados*. Para atingir este estatuto, os candidatos africanos deveriam provar falar a língua portuguesa, ser maior de 18 anos, ter meios de subsistência para si e família, não ser refratário ao exército, ter o pagamento dos impostos em dia, e condição subjetiva e difícil de transpor: “ser considerado como tendo qualidades necessárias para o exercício dos direitos de cidadão português”. O colono era, *a priori*, considerado civilizado.

No entanto, o censo de 1950 indicava que 8,9% dos colonos eram analfabetos e 64,4% deles só tinham freqüentado os primeiros anos (3 ou 4) do ensino fundamental. Para não concorrer nos empregos com esse “pequeno branco”, a aquisição do estatuto de civilizado por parte dos negros passou a sofrer ainda maiores restrições a partir do grande afluxo de colonos motivado pelo *boom* do café no pós-guerra. Desta forma, o censo de 1950 dava para Angola um número de 30.089 assimilados, isto é, 0,74% da população. Nas outras duas colônias, o percentual era ainda menor. O percentual chega a cerca de 1% em 1960 e o estatuto será abolido após o início da luta de independência em Angola, em 1961, quando, na teoria pelo menos, é generalizada a condição de cidadãos aos africanos, negros e mestiços.

Ser *indígena* ou *assimilado* determinava muito da vida do africano. Assim, o *indígena* estava sujeito ao trabalho forçado – essa, talvez, a grande marca do colonialismo português – imposto pelo Estado, ao pagamento de um imposto de soberania, não tinha direito à propriedade privada (só à posse consuetudinária) e nem sequer acesso direto a uma escola do Estado sem passar antes por uma administrada pelas missões cristãs; não tinha, claro, acesso à função pública (PEREIRA: 1999, 71-73).

É o momento de chamarmos a atenção para as diversas heranças culturais portuguesas herdadas dos períodos mercantil e colonial pelos africanos e hoje tão adaptadas e incorporadas ao seu patrimônio cultural. Só que elas não precisam da *essencialidade* ahistórica do lusotropicalismo para explicá-las. Mais ainda: essas heranças não foram sempre impostas pela coerção colonial. Frequentemente eram assumidas voluntariamente, ora como valores positivos em si mesmos, ora como maneira de melhor superar certas barreiras coloniais (NETO: 1997, 322).

Um erro que não é monopólio de Gilberto Freyre, mas da história colonialista da África e do que sobrou dela ainda hoje, é o de caracterizar os processo de colonização de modo generalizado, estabelecendo diferenças apresentadas como específicas segundo a potência européia. Cada uma teria uma característica geral própria, algumas melhores que as outras, numa escala valorativa que não condiz com a diversidade de colonização mesmo quando praticada pela mesma metrópole. Exemplos: os ingleses praticavam uma política de colonização indireta em territórios da África Ocidental (Nigéria é o exemplo clássico) e outra, de conseqüências bem mais funestas, nas colônias de povoamento branco da África Austral, Central e Oriental (África do Sul, Rodésia do Sul – atual Zimbábue – e Quênia, em menor grau). A França foi bem diversa na sua colonização de povoamento da Argélia (quase um milhão de colonos) do que na sua colônia de exploração ou enquadramento do Togo. Não faz portanto sentido usar a expressão geral e indistinta de *colonização portuguesa na África* se não diferenciarmos os períodos e os territórios referidos, seja no aspecto político, administrativo ou econômico (NETO: 1977, *passim* e PEREIRA: 1998, 153).

O que acabamos de afirmar não anula que a metrópole não possua ideologia, doutrina e política coloniais que, afora aspectos bem gerais, são aplicadas diferentemente para cada território e fase da colonização. Na seqüência desta observação vem a lume analisar a legenda o *luso e o trópico*. Conceição Neto, mais uma vez, é lúcida e sucinta sobre a questão:

“É evidente que as dinâmicas sociais que acompanharam a colonização não resultaram simplesmente do impacto de um luso (abstrato e idealizado) sobre um trópico, ainda mais mitificado. Que historicamente falando, não houve um trópico, já é hoje consenso geral. O que existiu foram diversas civilizações nas regiões tropicais. Mas também é preciso afirmar que o luso não existiu (nem o gaulês, nem o anglo-saxônico), na história do avanço colonizador; existiram grupos, indivíduos, instituições do Estado e privadas que agiram de modo diverso ou até contraditório, condicionados pela cultura do seu tempo e pelos interesses que defendiam. Uma das mais imediatas críticas a Gilberto Freyre é precisamente ao caráter essencialista da sua explicação que acaba, assim, por se aproximar das teorias racistas que ele quis combater” (NETO: 1997, 335).

4. Permanência e ressurgências do lusotropicalismo

Antes da permanência e das ressurgências, há que mencionar a resistência. O lusotropicalismo exposto em *Casa Grande e Senzala* não teve boa aceitação no Portugal salazarista das primeiras duas décadas do Estado Novo. Ele só será aceito e tornado

ideologia oficial da colonização portuguesa a partir dos meados de 1950, nas circunstâncias referidas no início deste trabalho.

O texto da Constituição de 1933 indicava claramente o direito de conquista, exploração, missionização e, como corolário lógico, a civilização das colônias. A miscigenização – posterior peça-chave da ideologia colonial portuguesa – é rejeitada, inclusive por notáveis políticos do regime anterior, a “Velha” República (1910-1926). Não era aceitável diluir o vigor da raça lusitana na mistura com povos inferiores. A idéia de Império também não rimava com um lusotropicalismo “à brasileira”, não só pela mestiçagem como pelo exemplo histórico de independência.

Mas vamos ao discurso oficial da época, iniciando com Vicente Ferreira, ministro das Finanças e das Colônias no antigo regime. Num congresso, em 1944, ao se defrontar com um comentário favorável à mestiçagem das colônias, ele advertiu:

“Erro grave segundo nos parece! Porventura, erro necessário nos primeiros tempos da colonização do Brasil; mas não deve, nas atuais condições de civilização de Angola e Moçambique, merecer aplausos e, ainda menos, incitamentos oficiais ou oficiosos. Pelo contrário! (...) [A mestiçagem] produz efeitos nefastos, degenerescências dos caracteres psíquicos e, porventura, também dos caracteres somáticos (...) [que tornam os mestiços] impulsivos, indolentes, em regra pouco inteligentes, pouco dóceis e pouco morais” (apud CASTELO: 1999, 84).

Lógico: Vicente Ferreira achou o livro *Casa Grande e Senzala* ‘uma obra de pouco valor científico’.

Passemos agora a Norton de Matos. Notório adversário de Salazar, ele fora, por duas vezes, no tempo da República, Alto Comissário em Angola. Teve então um papel relevante no plano teórico e administrativo no que concerne à doutrina e política na esfera colonial. Sua concepção de mestiçagem era mais nuançada do que a de V. Ferreira. Ele prescrevia “a mais escrupulosa separação entre europeus e indígenas até chegar ao dia em que a mesma instrução e mentalidade afastassem a diferença secundária da cor”. Foi dele a lei que regulava a construção de bairros indígenas, numa tentativa de legitimar a já praticada segregação residencial. Favorável ao povoamento branco intensivo, sem mestiçagem, ele chegou a subsidiar (além de outras vantagens da imigração) funcionários que ao virem para as colônias trouxessem mulher e filhos (apud CASTELO: 1999, 85). Foi um grande adversário da liberdade de associação de africanos, até então tolerada.

Ainda no terreno da miscigenação, mas recuando alguns séculos, há um outro pressuposto básico em Freyre que merecia nessa época fortes reparos nacionalistas por parte dos defensores da *raça lusitana*. Trata-se da reconstituição e valorização étnica que ele dava ao passado português de mistura e aprendizado com árabes, judeus e orientais. Não era uma

“boa lembrança” dada ‘a supervalorização histórica que então se fazia da “reconquista cristã” sobre os “mouros infiéis”, além da questão judeus-cristãos novos (CASTELO: 1999, 86).

Nos detivemos na rejeição ao lusotropicalismo até os anos 50, quando ele se torna, como já vimos, ideologia oficial do colonialismo. É bom lembrar que, no tocante à mestiçagem, por exemplo, a ele se opunham não só os salazaristas mas também muitos dos velhos republicanos tidos na época como liberais.

É chegado o momento de nos debruçarmos sobre declarações de personalidades representativas dos países dos dois lados do Atlântico, que nos levam a crer na permanência do lusotropicalismo “africano” em plena época de consolidação da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), criada em 1996 e composta por sete países, entre os quais Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe, que, entre as lutas travadas para conquistar a sua independência, estava a do combate ao lusotropicalismo que, como nos dizia um guineense, sorrindo em tom sério, “às vezes nos causava mais danos que o G3 [fuzil] português”.

Pensamos que o lusotropicalismo não explica e, muito menos representa ou expressa o patrimônio comum que, envolvendo diversamente os sete povos da CPLP vai além da língua, aponta para o futuro de plena cooperação e assimila as vicissitudes (as perdas e os ganhos) que a história nos legou e que fazem parte de cada identidade nacional.

No entanto, esse patrimônio continua sendo tratado por alguns com uma indisfarçável nostalgia imperial, ou com paternalismo tropical, mas, em ambos os casos, ao nível da ideologia do lusotropicalismo.

Começamos pela nostalgia imperial, neste caso com laivos de revanche, expressa por um político com largo passado, parte dele descompassado com Salazar. Trata-se de Manuel J. Homem de Mello que declarou ao *Diário de Notícias* de Lisboa, de 31 de janeiro de 1993:

“Saímos, debandamos em 1975. Mas acabamos por continuar. Sem Portugal, sem a nossa cultura, sem a nossa língua, sem a nossa peculiar maneira de ser e de estar – o tão falado mas verdadeiro lusotropicalismo – Angola não teria futuro, o futuro que ainda tem, apesar de todos os pesares” (apud NETO: 1997, 329).

O ex-presidente da República de Portugal, Mário Soares, com um passado louvadamente reconhecido de luta anti-fascista, fez um discurso em 29 de maio de 1987, na Fundação Joaquim Nabuco, em Recife, cujo patrono é Gilberto Freyre. E talvez se tenha deixado tomar pelo sentimentalismo, mas o certo é que, falando sobre o lusotropicalismo afirmou:

“Essa teoria foi mal interpretada pelo antigo regime mas justamente eu quis demonstrar que a obra de Gilberto Freyre era admirada em Portugal não só por aqueles que eram partidários do colonialismo, como pelo Portugal livre, democrático e moderno que eu represento” (apud CHACON: 1993, 303).

José Aparecido de Oliveira, o grande incentivador da criação da CPLP e que foi embaixador do Brasil em Lisboa, parece ter uma idéia restrita dos aportes africanos e brasileiros que a Comunidade representa. Em declaração ao jornal *O Dia*, de 25 de janeiro de 1994, ele exalta: “A CPLP já nasce com a herança que o português criou. Ela está aí viva perante nós” (apud NETO: 1997, 330).

A “permanência” se estende também a Angola. O escritor Domingos Van-Dúnem declarou esperar que a história fará justiça ao lusotropicalismo “quando a política não mais suportar os oportunismos que teimam em denegrir a sua obra” (*Jornal Público*, Lisboa, 21 de junho de 1991).

O sociólogo angolano José Carlos Venâncio, no seu livro *Colonialismo, Antropologia e Lusofonias – Repensando a Presença Portuguesa nos Trópicos*, afirma, no prefácio que o lusotropicalismo tem sido “muitas vezes injusta ou injustificadamente criticado (...). Algumas das suas proposições não deixam, porém, de ser hoje verificáveis”. A posição de Venâncio, acrescida à sua discussão sobre a criouldade angolana, merece uma análise que ultrapassa os limites deste texto. Aqui se pretende, de momento, um inventário de posições acerca do lusotropicalismo hoje. Ele tem suscitado uma lúcida revisão bibliográfica feita por autores de alguns dos quais sou devedor, como Maria da Conceição Neto, Cláudia Castelo e, também o brasileiro João Medina. O certo é que penso que o lusotropicalismo deve estar na pauta das nossas preocupações, quanto mais não seja para uma compreensão mais funda do que pode representar a CPLP.

Voltemos a Venâncio, que ainda considera que a miscigenação “foi de certa forma, a tônica geral da presença portuguesa nos trópicos”, embora reconheça que nem todas as sociedades se tenham beneficiado disso em termos de educação (VENÂNCIO: 1996, 17). No entanto, as afirmações de Venâncio, embora não deixem de valer por si mesmas, têm que ser analisadas no seu todo, não só pelas limitações e mesmo críticas que faz a Freyre (a análise de Cabo Verde, por exemplo) como pelas contribuições oportunas que traz ao tema, sejam ou não polêmicas, como por exemplo: “A criouldade deve pois, ser entendida como o ponto final de um processo iniciado numa colonização, cuja continuidade dependeu, em grande parte, da capacidade de miscibilidade dos seus agentes” (VENÂNCIO: 1996, 25).

5. Cabo Verde: a visão anti-lusotropicalista de Gilberto Freyre

Neste capítulo vamos tentar adotar um novo método. Procuraremos não mais focar os princípios gerais freyrianos sobre “o mundo que o português criou”, mas tão somente dirigir a nossa atenção para a análise concreta do emprego do lusotropicalismo numa

parcela do complexo luso-tropical: o arquipélago de Cabo Verde. Veremos como Freyre, nos 15 dias que dedicou a visitar essas ilhas, observou a realidade cabo-verdiana através de sua teoria, e colocaremos a dialogar com ele, com as análises que produziu, alguns autores cabo-verdianos e portugueses, bem como nossa própria experiência pessoal.

A escolha de Cabo Verde é proposital. O país constitui o que mais de perto se poderia chamar de uma criação lusotropical dentro da concepção freyriana. Em defesa dessa escolha, apelamos para dois autores que, de certa forma, são discípulos do mestre Freyre. O primeiro é Manuel Ferreira, escritor português mas de longa vivência cabo-verdiana. No seu livro *A aventura crioula*, ele nos fala de Cabo Verde como sendo “a mais antiga colônia do mundo (...), o primeiro caldeirão de ensaio de miscigenação euro-africana (...), o mais extraordinário caso aculturativo nos trópicos, mesmo considerando o fenômeno brasileiro, tido vulgarmente como padrão não só nos sistemas de interpenetração de culturas mas também na convivência racial”. E esclarece:

“Que o facto se explique pela inexistência de monocultura em Cabo Verde; pela pequenez do meio onde parece não ter sido possível a formação da casa-grande afastada da senzala; pela necessidade de uma defesa comum frente aos assaltos constantes dos navios piratas; pelo reduzido número de mulheres brancas; menor resistência das culturas negras; por serem terras desligadas do continente africano; ou ainda por outras razões não averiguadas, não vem ao caso agora, e nem está nos nossos propósitos nem na nossa competência” (FERREIRA: 1967, 10 e 17).

O antropólogo português Jorge Dias nos esclarece ainda um pouco mais sobre esse arquipélago de dez ilhas, independente desde 1975, com o nome de República de Cabo Verde, tendo como capital a cidade de Praia, na ilha de Santiago, a maior do país. Afirma ele:

“As ilhas de Cabo Verde parecem nunca terem sido habitadas antes de nossa ocupação (...). Depois de termos tentado o cultivo da cana-de-açúcar no Algarve e nos campos de Coimbra, começamos a cultivá-la com êxito, primeiro na Madeira, depois em Cabo Verde e, finalmente, em grande escala, no Nordeste brasileiro. Essa agricultura exigia mão-de-obra abundante, que a reduzida população do País estava longe de poder satisfazer. Por isso, os trabalhadores livres de origem européia e os escravos trazidos das costas da Guiné enfrentavam problemas idênticos. Ambos tinham deixado o seu ambiente social e cultural e eram obrigados a adaptar-se a novas formas de vida e de cultivo” (DIAS: 1961, 182).

A cultura do açúcar desapareceu. O milho, o grão de maior uso na alimentação local, é na maior parte importado e as secas crônicas se tornaram uma marca amarga da terra. Cabo Verde é um país de emigrantes: mais de 600 mil – para uma população local de perto de

400 mil habitantes. As divisas enviadas por esses emigrantes são parte fundamental das receitas do Estado. Para o nosso estudo de caso, convém mencionar *en passant* que os cabo-verdianos, um pouco mais do que a língua portuguesa, falam o *creole*, ou crioulo, língua nacional cabo-verdiana, e que a população, na esmagadora maioria de formação católica, com cerca de 50% de analfabetos, é constituída de “62,5% de mestiços; 34% de negros e 3,5% de brancos” (FERREIRA: 1967, 38).

Vejamos agora como Freyre encara alguns aspectos da vida deste país. Ao primeiro olhar, ele comparou Cabo Verde a “uma espécie de Ceará desgarrado no meio do Atlântico”; sobre a composição étnica da população, escreveu:

“Procuro notar nos meninos da escola e de liceu o que o seu aspecto pessoal parece exprimir da estética da miscigenação nesta ilha [São Vicente]: uma ilha em que o europeu puro está hoje em tal minoria que é como se fosse um intruso. Um sobejo ou uma sobra de europeu. É pena que economicamente seja quase impossível avivar a presença europeia nesta população” (FREYRE: 1953a, 287 e 308).

Freyre explica, logo em seguida, que esse desejo de uma maior presença europeia seria para dar “um novo ânimo – de origem antes cultural do que étnica – no sentido de maior atividade criadora de valores predominantemente europeus”. A herança africana, segundo Freyre, “faz de muito cabo-verdiano mestiço um envergonhado” de sua origem e, “dada a incarcerização cultural [grifo nosso] a que chegou, (...) o remédio” estaria num “revigoramento de influência europeia tal, em sua população, que animasse, nas gerações mais novas, atitudes ainda mais europeias (...) principalmente com relação a atividades econômicas” (FREYRE: 1953a, 303-304).

Não habituados à ideologia do branqueamento, os intelectuais cabo-verdianos reagiram. O mais famoso entre eles, Baltasar Lopes, reitor do Liceu de São Vicente, desabafou: “Para quê não falar claro? O Messias desiludiu-nos”. Manuel Ferreira, por sua vez, é mais explícito e argumenta que “Cabo Verde não é um povo tão incarcereado como parece ao sociólogo brasileiro”. Segundo ele, na “rotina insular há muita riqueza humana e social, congênita, adquirida ao longo de séculos, no amálgama de duas culturas, diferenciando-se, a pouco e pouco, de uma e de outra, embora com traços acentuados de África e um inesgotável substrato europeu”. E dá duas razões para os erros de Freyre. Em primeiro lugar, o sociólogo pernambucano teria se fixado na aparência das coisas, não lhe sendo possível apreender o essencial de uma “questão que se insere nos múltiplos e complexos domínios das ciências humanas”. Em segundo lugar, porque “Gilberto Freyre, dada a *natureza do seu trabalho, por inteiro de impressões*”, não convence “quando pretende fundamentar os seus juízos, porque eles se chocam com o nosso conhecimento experiencial” (FERREIRA: 1967: 41 e 61-62).

As sabor dessas “impressões”, Gilberto Freyre se pronunciou também sobre a língua crioula, um dos pilares da plurissecular expressão nacional cabo-verdiana da seguinte forma:

“Do mesmo modo que me repugna o dialeto cabo-verdiano, agrada-me ouvir a gente cabo-verdiana falar o português à sua maneira, que é a maneira tropical, brasileira, não sei se diga sempre ‘com açúcar’”
(FREYRE: 1953a, 301).

Poucas páginas além, Freyre volta ao tema de sua repugnância, ao associar o que considera a instabilidade cultural do cabo-verdiano a dois fatores básicos: ao “uso generalizado, pelos ilhéus, de um dialeto; e (...) à ausência, entre esses mesmos ilhéus, de artes populares em que se exprimisse uma saudável interpenetração das culturas que neles se cruzam, sem se terem harmonizados, até hoje (...)” (FREYRE: 1953a, 304).

Afirmações de impressionismo tão desatento não poderiam ficar sem resposta. Baltasar Lopes reage à atitude a-científica de Freyre e afirma que “nem interessa tão-pouco a repugnância que Gilberto Freyre (e não só ele) sentiu pelo crioulo”. Afinal, “ninguém é obrigado a gostar de seja o que for”. Antes, acentua que o crioulo é “uma linguagem que de há séculos vem servido diuturnamente ao comércio social de toda uma população, que acompanha o homem ilhéu desde o berço até à tumba e se tem mostrado sempre activa (...)” (*apud* FERREIRA: 1967, p. XV).

Não é porque quase todos os cabo-verdianos se expressam na língua portuguesa – na escola, como nas atividades administrativas – e mesmo na consagrada literatura do arquipélago – que se deve tentar diminuir a importância do crioulo. A língua de Cabo Verde – que se estendeu em uma de suas variantes por grande parte da Guiné-Bissau, sobretudo durante a luta de libertação – é falada por toda a população do arquipélago. No tempo colonial até os portugueses o falavam ou, pelo menos, o entendiam. E na enorme diáspora cabo-verdiana espalhada pelo mundo, com numerosas comunidades nos Estados Unidos, Senegal, Portugal e Holanda, o crioulo é passado de pai para filho.

Originário do português arcaico, do tempo da ocupação das ilhas, com não muitos aportes de línguas africanas, embora, por vezes, esteja fonologicamente perto delas, o crioulo de Cabo Verde está mais próximo, gramaticalmente, do português do que os crioulos de São Tomé ou o falado na Guiné-Bissau (MORAIS et alii: 1965, 154). Na forma como ele se realiza em Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe, Antônio Houaiss considera o crioulo uma outra língua (HOUAISS: 1985, 117). E, como principal elementos aglutinador da cabo-verdianidade, é o produto de uma terceira cultura [entre a lusitana e a africana] – a cabo-verdiana, que Gilberto Freyre contesta. Para Eugênio Tavares, “constitui a documentação de uma das transformações felizes da língua portuguesa entre os povos coloniais” (*apud* FERREIRA: 1967, 66).

Quanto à falta, alegada por Gilberto Freyre, da existência de artes populares, citamos, só de passagem, o que Manuel Ferreira respondeu a propósito disso. Ele lembrou os famosos panos de Cabo Verde, que, séculos atrás, o rei de Portugal proibiu que fossem vendidos. Na época eles chegaram a fazer as vezes de moeda.

“Todos têm defendido a gênese crioula da morna. Tanto quanto sabemos, apenas Gilberto Freyre põe em questão a filiação da morna, convencido da sua origem antilhana. É um equívoco. A palavra morna é que parece derivar do francês antilhado mornes” (FERREIRA: 1967, 58).

Em termos de cabo-verdianidade, poderíamos dizer que, se o crioulo é a sua expressão lingüística, a morna seria a sua mais alta expressão musical da sensibilidade, cheia de *morabeza* e *crecheu*, isto é, de amorosidade. Embora tenha grande influência da música europeia, mais pela síncope que pela tonalidade, é uma criação estritamente cabo-verdiana.

Aqui finalizamos o trecho da pesquisa dedicado às observações que Gilberto Freyre fez de Cabo Verde e as respostas dadas pelos autores da terra. A idéia que fica desses confronto é a de que Gilberto Freyre perdeu uma bela ocasião de dialogar com alguns intelectuais cabo-verdianos. Um dos quais, por exemplo, Baltasar Lopes, ele conheceu anteriormente.

Os autores que utilizamos neste debate se mostraram mais “lusotropicalistas” do que Freyre. Este, demasiado ocupado com conversas oficiais e banquetes de homenagens perdeu a oportunidade de aplicar sua teoria lusotropicalista a uma terra e a uma gente que, embora por razões diversas, pareciam se ajustar como uma luva a esse tipo de leitura.

6. À guisa de conclusão

Este trabalho é, antes de tudo, uma homenagem a Mário de Andrade, amigo e mestre paciente em décadas passadas e um estimulador permanente. Ele sempre me cobrou uma “resposta brasileira” a Gilberto Freyre, na sua análise do colonialismo português. Cumprir mal e tarde, pois ele falecera meses antes de eu terminar a minha dissertação de mestrado, onde há um capítulo sobre a visão de Freyre da realidade cabo-verdiana que, aliás, utilizei neste trabalho.

O mais sensato que posso apresentar como conclusão é que o lusotropicalismo deve ser assunto de primeira importância na pauta de reflexões que devemos fazer para melhor nos situarmos diante da História e, igualmente, compreender de modo mais aprofundado o patrimônio histórico, sócio-cultural e lingüístico que, embora de modo diverso, compartilhamos na CPLP. Isso deve nos ajudar a pensar e a agir nessa Comunidade não como se ela fosse uma retórica comunhão do passado, mas como um projeto movido por uma vontade política de “avançar juntos”, com nossas diferenças, no que o futuro próximo nos exige.

Notas bibliográficas:

¹ Freyre passou os meses de agosto a setembro de 1951 em Portugal. Em outubro visitou a Guiné e Cabo Verde. Em dezembro percorreu São Tomé e Angola e em meados de 1952 esteve em Moçambique. Ele também visitou Goa.

² Amílcar Cabral (1924-1973). Prefácio ao livro de Basil Davidson, *Révolution en Afrique. La libération de la Guinée Portugaise*. Paris: Seuil, Col. Combats, 1969. pp. 11 e 12.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, MÁRIO DE; REIS, MARIA DO CÉU. 1985. *Ideologias da Libertação Nacional*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane/Centro de Estudos Africanos.
- ANDRADE, MÁRIO P. DE. 1958. *Antologia da Poesia Negra de expressão Portuguesa*. Paris: Pierre Jean Oswald.
1962. *Le nationalisme Angolais. Présence Africaine*, n. 42, 3º trimestre/1962. Paris. p. 5-24.
1969. *La Poésie Africaine d'Expression Portugaise – Anthologie*. Paris, Pierre Jean Oswald.
1997. *Origens do nacionalismo africano*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- ARAÚJO, RICARDO BENZAQUEN DE. 1994. *Guerra e Paz – Casa Grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos Anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- BENDER, GERALD J. ,1976. *Angola sob o Domínio Português: Mito e Realidade*. Lisboa: Livraria Sá da Costa.
- BOXER, C.R.,1967. *Relações Raciais no Império Colonial Português – 1415-1825*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Biblioteca Tempo Universitário – 4. CASTELO,
- CLÁUDIA.1999. *O Modo Português de Estar no Mundo – O Luso-Tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento.
- CHACON, VAMIREH. 1993. *Gilberto Freyre – Uma Biografia Intelectual*. São Paulo: Ed. Nacional.
- DIAS, JORGE.1961. *Ensaio Etnológico*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar/Centro de Estudos Políticos e Sociais.
- FERREIRA, MANUEL.1967. *A aventura Crioula*. Lisboa: Ulisséia.
- FREYRE, GILBERTO. 1940. *O Mundo que o Português Criou*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- 1953a. *Aventura e Rotina*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- 1953b. *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*. Rio de Janeiro: José Olympio.
1961. *Les Portugais et les Tropiques*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Príncipe Henrique.
- 1963a. *O Brasil em Face das Áfricas Negras e Mestiças*. Lisboa: Edição de Amigos do Autor.
- 1963b. *Novo Mundo nos Trópicos*. Lisboa: Livros do Brasil.
- HOUAIS, ANTÔNIO.1985. *O Português no Brasil: Pequena Enciclopédia da Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: UNIBRADE – Centro de Cultura.

- MEDINA, JOÃO.2000. Gilberto Freyre contestado: o lusotropicalismo criticado nas colônias portuguesas como alibi colonial do salazarismo. Revista USP, n. 45, março/abril/maio 2000. São Paulo.
- MORAIS BARBOSA, JORGE ET ALII. 1965-66 Cabo Verde, Guiné, São Tomé e Príncipe. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas Ultramarina.
- NETO, MARIA DA CONCEIÇÃO.1997. Ideologias, Contradições e Mistificações da Colonização de Angola no Século XX. Lusotopie. Paris: Karthala.
- PÉLISSIER, RENÉ.1987. “Angola, Mozambique: des guerres interminables et leurs facteurs internes”. Hérodote – Revue de Géographie et de Géopolitique, n. 46/70 F. juillet-septembre 1987.
- PEREIRA, JOSÉ MARIA NUNES.
- 1990. “O legado de Mário de Andrade”. *Estudos Afro-Asiáticos* 19. Centro de Estudos Afro-Asiáticos. Dezembro/1990.
 - 1991. *Os Estudos Africanos no Brasil e as Relações com África*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo/Departamento de Sociologia (mimeo).
 - 1998. Angola: Identidade Nacional e Africanidades. In: DÖPCKE, W. (org.) *Crises e Reconstruções*. Estudos Brasileiros, Africanos e Asiáticos. Brasília: Ed. LGE.
 - 1999. Angola: Uma Política Externa em Contexto de Crise (1975-1994). Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo/Departamento de Sociologia (mimeo).
- VENÂNCIO, JOSÉ CARLOS.1996. Colonialismo, Antropologia e Lusofonias – Repensando a Presença Portuguesa nos Trópicos. Lisboa: Vega.

Mesianismo, cofradías y resistencia en el África Bantu y América Colonial

Nicolás NGOU-MVE

Centro de Estudios Afro-Ibero-Americanos
Universidad Omar Bongo, Libreville, Gabon

Además del famoso tema de la llegada de los africanos al continente americano antes de los europeos, el episodio de la trata negrera es actualmente la fase más estudiada y mejor conocida de los contactos pasados entre el África negra y el continente americano. Con esto no quiero insinuar que ya se sepa todo, sobre este fenómeno histórico. Al contrario, a pesar de los esfuerzos que se han venido realizando durante estos últimos años del siglo XX, nos queda todavía que resolver muchas incógnitas y pienso que es en el campo de las interacciones generadas entre los pueblos por la trata, donde las dudas quedan más espesas. En efecto, tantas cosas debieron de ocurrir en la vida de un individuo, desde su captura en Nyanga, en Matamba o en Okanga hasta su muerte en las minas de Zacatecas o en las plantaciones de Pernambuco que a un africano de hoy no le tocaría vivir lo mismo. Si lo aplicamos a millones de individuos y a un período de cientos de años, medirémos el tamaño de la tarea que nos queda, para conocer las relaciones históricas entre nuestros continentes.

En este terreno de las interacciones entre África, Europa y América, llama singularmente la atención la conducta religiosa de los africanos. Porque cuando llegan los portugueses al África negra en el siglo XV, proponen, ofrecen o imponen el abandono de las religiones africanas y la adopción del cristianismo. Poco después, cuando nace y se desarrolla la trata negrera, en América los cautivos africanos se encuentran otra vez con la obligación de adoptar el mismo cristianismo. Mientras tanto, los que quedaron en África, como no llegan a deshacerse de la presencia europea, tampoco resuelven (hasta hoy) los problemas que les plantean, por un lado, la evangelización y, por el otro, la búsqueda de su salvación.

Entonces, desde el punto de vista africano y bajo el mismo imperialismo europeo, se desarrolla a partir de la trata una doble experiencia del cristianismo: la africana (que viven los que se quedaron en África) y la americana (de los que fueron embarcados). Estas dos experiencias, cuando las confrontamos, parece que ayudarían a poner en claro no sólo la manera como los africanos siempre han visto y ven al cristianismo y a sus agentes; sino también, en ello, los eventuales matices entre los de África y los de América.

La experiencia africana:

Antes de abordar propiamente la experiencia africana de la evangelización, es útil precisar, que lo que a nosotros nos interesa hoy, lo que nos orienta e inspira en este planteamiento, no es ya la larga lista de los sufrimientos recibidos por los africanos durante la trata en África y durante la esclavitud en América, no es ya lo que se les ha hecho a los africanos,

sino *lo que ellos han hecho*. Si se nos reprocha querer, con esta actitud, falsear u ocultar la realidad histórica, diremos que si hoy la gente común sabe algo sobre la trata y la esclavitud de los negros, son precisamente, son únicamente estos sufrimientos: que los africanos han sido y siguen siendo víctimas de la Historia.

Pero si son innegables esos sufrimientos, ¿Cómo creer que no hubo otra cosa en la existencia de esos miles de hombres y mujeres antes y después de ser embarcados hacia América? ¿Además de sufrir, qué hacían, qué pensaban, a qué aspiraban? Hablando de religiosidad, ¿En qué disposición se encontraban los africanos a la hora de descubrir al cristianismo y qué hicieron?

1.1. Las disposiciones iniciales :

Parecerá trivial afirmar que los africanos introducidos y esclavizados en América, eran verdaderos seres humanos, o sea: portadores de cultura, e incluso portadores de unas culturas milenarias. Pero esta trivialidad se transforma en urgente necesidad cuando recorremos las fuentes que tradicionalmente alimentan nuestros estudios sobre la presencia africana en América. Esta necesidad de estudiar a los afro-americanos incluyendo o partiendo de las culturas africanas, la hemos llamado el “enfoque triangular”.

Frente al proselitismo europeo de los siglos XVI y XVII, los africanos (antes o después de ser capturados) no tenían otro marco de referencias, sino sus propias culturas. Para observar su conducta frente al cristianismo, nos limitaremos al caso del África Central y Austral, a esta región que presentaba una compacta homogeneidad cultural que asombró a los mismos europeos desde el principio: la cultura bantú¹.

En esta cultura, la religión era ya algo muy importante antes de la llegada de los europeos; tan importante que la vida entera de un ser humano, desde su nacimiento hasta su muerte e incluso después de esta muerte, giraba en torno a la existencia de un Ser Superior y Todopoderoso llamado *Nzambiampungu* o, según las numerosas lenguas de este grupo, *Nzame*, *Nzambi*, *Nzambe*, *Nñambi*, etc. Después de su muerte, los sabios bantú recibían de parte de sus descendientes un culto particular (el culto de los ancestros), para que éstos pudieran interceder a favor de los vivos ante el Todopoderoso, cada vez que el pueblo o la familia padecía alguna calamidad o desgracia. Instrumentos y ritos apropiados servían para facilitar el contacto con el más allá y para asegurarse de la benevolencia de los ancestros y la del mismo *Nzambiampungu*.

El giro dramático que después tomarían las relaciones entre africanos y europeos nos hace olvidar fácilmente que desde el principio, para los bantú, el Dios de Amor anunciado por los portugueses era idéntico a *Zambiampungu*, su Dios Todo-poderoso. De ahí la adhesión espontánea y voluntaria de la gente al cristianismo. Pero esta adhesión se situaba en dos niveles de la sociedad:

Por un lado, desde el rey Nzinga a Nkuvu (1491-1506), las demostraciones de potencia y riqueza, hechas por los europeos, habían impresionado a los africanos. Para los soberanos, adoptar la religión de esos extranjeros era una buena política oportunista, aceptar a los extranjeros era sinónimo de poner al país en la vía de la modernización. Hoy, entre Europa y África, esto se llama la “cooperación norte-sur”...

Por el otro lado, para el pueblo, la percepción del cristianismo era diferente: la historia maravillosa de la Biblia, *el anuncio de la llegada de un Mesías*, el nacimiento del Cristo, su pasión, su resurrección, el rito del bautismo purificador, eran para el alma bantú un mundo nuevo que incitaba a la adopción de la nueva religión. Los mismos portugueses se asombraron de la facilidad con que pudieron apoderarse del alma bantú. Así nació entre los colonos europeos la idea de que la fe hacía agradable a los africanos el pillaje de sus tierras y el comercio de sus hermanos como esclavos².

Todo esto significa que desde el inicio, los bantú tuvieron fuertes razones para abrazar al cristianismo y que lo hicieron más allá de lo que esperaban los colonos portugueses. Creyeron más en Jesucristo que los mismos sacerdotes.

1.2. La aparición de las resistencias:

Cuando observamos la historia de la evangelización del Kongo, se ve que los cimientos de esta adhesión al cristianismo ya llevaban en sí la marca de su fracaso y de la desilusión futura del pueblo kongo. En efecto, la evangelización supone tiempo, paciencia, dedicación y muchos esfuerzos; lo cual no coincidía con los objetivos de los portugueses en el momento de abordar las costas de África. Por otra parte, el pueblo kongo imbuido de religiosidad, pero mal evangelizado por los negreros, quedó desamparado y empezó a dudar.

a)- *Falta de interés*: Ya se sabe que la presencia de los portugueses en esta región africana se caracterizó por tres actividades normalmente incompatibles: el comercio, la evangelización y la guerra. En efecto, la exploración portuguesa de las costas atlánticas del África negra en el siglo XV tenía inicialmente como objetivo la búsqueda del camino hacia la India, o sea, tenía motivos esencialmente comerciales pero también religiosos por la vaga esperanza de encontrar por allí al famoso y mítico *Preste Juan*. Pero siempre supieron que el África no era la India.

Esto significa que nuestro continente en sí, sólo podía interesar a los portugueses si de paso ofreciera la posibilidad de alguna ganancia económica o política fácil. Igual: que si había alguna dificultad para conseguir la tal ganancia, se recurría a una guerra rápida, sin temor de matar cristianos. Pero al principio los portugueses no estaban dispuestos al trabajo profundo y paciente que era necesario para llevar a los africanos a adoptar un modo de vida cristiano. Hoy día, se nota todavía en la mirada de Europa alguna reminiscencia de la misma falta de interés hacia las realidades africanas.

b)- *Evangelización superficial*: Pero mientras tanto, el pueblo kongo, al adoptar la religión católica, aprendió progresivamente a conocerla al descubrir poco a poco su carácter de profunda bondad. Pero descubría también que este carácter bondadoso era callado, oculto e ignorado por los portugueses en su vida cotidiana. La sinceridad con la que los africanos abrazaban la nueva religión fue interpretada, no como una buena disposición para desarrollar el cristianismo, sino como un estímulo para incrementar sus ganancias comerciales, olvidándose de la labor evangélica propiamente dicha. Así, bajo la impulsión de Afonso Iº, el sucesor de Nzinga-a-Nkuvu, el catolicismo en el Kongo se transforma en un aliado y en un símbolo del poder político, vinculado con la trata negrera.

En poco tiempo, la codicia de los portugueses se intensificó tanto, que a sus ojos los africanos dejaron de ser socios comerciales, para transformarse todos en mercancías. Entre las actividades de los portugueses en el Kongo y Angola, la trata negrera llegó a imponerse como el único verdadero motivo de su presencia en estas tierras. Hacia 1548, toda esta región estaba surcada de caminos negreros, y el puerto de Luanda era el principal puerto negrero de África. En este puerto, el bautizo de los negros se hacía de la manera más superficial, como una simple formalidad: se reunía a los negros en una iglesia, un día antes de embarcarlos, se le daba a cada uno su nombre cristiano (a veces en un pedazo de papel para que no se les olvidara); luego se les tiraba sal en la boca uno por uno; y para terminar se les echaba agua en la cara, diciéndoles que iban a la tierra de los españoles a vivir como cristianos, que no se acordaran más de su propia tierra ni de sus nombres africanos, etc.³

Pero por su lado, el pueblo bantú había abrazado también el catolicismo por una serie de asimilaciones con la religión tradicional bantú: identificación de *Zam-biampungu* con el Dios Todo poderoso de los cristianos como dioses superiores; identificación de los santos cristianos con los antepasados o con los dioses subalternos; identificación del rosario y de la cruz con los “*Nkisi*”, los ídolos locales cuyas funciones eran más prácticas. Así es cómo el catolicismo kongo, abandonado a su propia suerte o en manos de aventureros negreros, se alejó de la ortodoxia romana, para orientarse en la vía del sincretismo. Poco a poco, se operaba en los ritos una sustitución de los ídolos auténticos por los símbolos del catolicismo y vice-versa.

c)- *Choque de culturas*: En efecto, la conversión del rey Nzinga-a-Nkuvu al catolicismo en 1491 fue interpretada como un éxito espiritual notable de los portugueses. Pero la consecuencia inevitable de esta conversión era la intromisión en el seno de la élite kongo de unos usos extraños, que no coincidían con la filosofía bantú. El choque cultural que resultó del inicio de la evangelización tiene su mejor ejemplo en la conducta del mismo rey Nzinga-a-Nkuvu, quien tuvo que renunciar al catolicismo para volver a sus prácticas ancestrales.

Mientras que la élite kongo esperaba de la adopción del cristianismo unas ventajas sustanciales en términos de riqueza y poder, se le pidió precisamente abandonar esta riqueza y los símbolos tradicionales de este poder.

Un ejemplo de este drama, entre varios, es la poligamia. Entre los bantú, esta práctica se derivaba de la propia concepción de la vida y de la sociedad: la vida es un bien que recibimos de *Nzambiampungu*, a través de nuestros antepasados y padres; cada uno a su turno, tiene el deber de transmitirla a sus hijos. De ahí la importancia del acto sexual, de la mujer y de la fecundidad, del matrimonio. Pero el ser humano no nace ni vive solo, sino en el seno de una familia, la que le da una identidad, una personalidad, una existencia y una función social. Todo esto culmina con su matrimonio, que no es un acto individual, no es la unión de solamente dos muchachos, sino la unión, la alianza de dos familias, dos clanes, dos tribus. El matrimonio le da al hombre la ocasión de extender su influencia fuera de su propio clan. La multiplicación de los matrimonios aumenta naturalmente estas posibilidades y el prestigio del hombre. Con esto, ya no estamos en el campo del amor, sino en el ejercicio del poder político.

Para los cristianos al contrario, la perdición del hombre vino del acto sexual, el pecado carnal. Todo lo que se aleja de este acto es sinónimo de virtud: así, la madre de Cristo no cometió este pecado, los miembros de la Iglesia tampoco deben cometerlo, etc. Pero como no hay otra manera de multiplicar la especie humana, los cristianos sólo toleran el acto sexual cuando se realiza para este fin y en el marco del matrimonio. Pero para ser válido ante Dios, el matrimonio debe ser cristiano: tiene que ser celebrado por la Iglesia que hace de él, no sólo un sacramento, sino también el compromiso de sólo dos individuos ante Dios. Fuera de todas estas condiciones, todo es pecado, fornicación y paganismo.

Estas dos concepciones del matrimonio están evidentemente opuestas en todo punto. Desde Nzinga-a-Nkuvu hasta hoy, después de varios siglos de rechazo mutuo, los bantú de África siguen practicando la poligamia y la Iglesia Católica sigue prohibiéndola... Si ésta fue una de las incompatibilidades más profundas e íntimas entre el cristianismo y la cultura bantú, otras resistencias culturales se manifestarían en adelante, multiplicándose e intensificándose.

En efecto para los bantú, ¿cómo comprender que los adeptos de un Dios de Amor se dediquen a esclavizar, a maltratar, a vender, a comprar y a matar a otros adeptos del mismo Dios de Amor? ¿Cómo comprender que, so pretexto de adoptar una nueva religión, los hombres tengan que renunciar a todas las mujeres del país, para contentarse toda la vida con una sola? ¿Cómo puede un rey, detentor de potencia ancestral, renunciar a los símbolos de su poder en vez de incrementarlo sumando a sus amuletos los del cristianismo?

Estas y otras preguntas desencadenaron en el espíritu de los africanos toda una serie de actos de duda y de ruptura frente a la religión cristiana y a toda la cultura que ésta traía.

De abuso en abuso y de protesta en protesta, las relaciones luso-kongo se envenenaron hasta la expulsión de los portugueses del Kongo en 1555. Pero esta expulsión fue la ocasión para ellos de acercarse al reino de Ndongo, vecino del reino de Kongo, que venían

codiciando desde tiempos atrás. Este acercamiento fue el inicio de la instalación de los portugueses en el reino de Ndongo, vecino del Kongo y llamado desde entonces “Angola”, como toda el África Central y Austral. Fue también la ocasión para lanzar contra el Kongo toda una larga serie de operaciones de debilitamiento que desembocó en la destrucción del ejército kongo en la batalla de Ambuila del 25 de octubre de 1665.

1.3. La aparición del mesianismo:

Así es como quedó el África bantú hundida en una profunda miseria social, eco-nómica, política y espiritual. Los actos de violación del mensaje de bondad contenido en la Biblia, eran cometidos por los mismos sacerdotes portugueses, grandes practicantes de la trata negrera. Desde entonces para los africanos, era necesario separarse de esos sacerdotes y de sus misiones, para crearse iglesias más fieles al Amor de Dios, iglesias africanas capaces de defender los intereses de los africanos⁴. Este razonamiento intensifica la introducción de los ídolos africanos en la práctica del Evangelio.

Martial Sinda y otros estudiosos han notado que con la llegada de las religiones escritas (el islam y el cristianismo), el África Central y Austral es la región donde se han dado los casos más fuertes y más numerosos de mesianismo sincrético en todo el continente. Hasta la actualidad, los habitantes de esta región siguen creando iglesias y ofreciéndose profetas y mesías. Pero desde el principio, estos movimientos siempre han tenido un carácter político. Y es importante notar que la oposición contra la presencia europea se ha manifestado tanto en las sociedades secretas tradicionales como en los movimientos religiosos creados por las misiones cristianas. Este mesianismo expresa la necesidad de los africanos por dotarse de una religión propia. Son un intento de africanización de todas las doctrinas religiosas recibidas. Bajo la bandera religiosa, en realidad se trata de una lucha cultural, sociológica y política⁵.

Antes de los grandes profetas del siglo XX (Simón Kimbangu y Andrés Matsua), los primeros movimientos mesiánicos son señalados desde el siglo XVI por los portugueses. Entre estos profetas africanos, los más famosos fueron: Francisco Kassola en 1632, la vieja Mafuta Apolonia Fumaria en 1704, la joven Kimpa Vita en 1704 y Kikoya en 1872. Sólo recordaremos algunos de esos casos.

a)- *Francisco Kassola*: Es en el siglo XVII cuando la búsqueda de la salvación del pueblo africano, por la creación de una iglesia propia, empieza a cobrar en el África Central y Austral los caracteres de unos verdaderos movimientos de masas. Uno de los primeros casos notorios de este mesianismo es el de Francisco Kassola en 1632. El mesianismo de Kassola tuvo mucho que ver con un sacerdote portugués, insólito protector de los africanos en el Kongo: el Padre *Pero Tabares*, quien hizo publicar en 1624 un catecismo en lengua kikongo⁶, para mejorar la evangelización del pueblo. Ayudó y curó tanto a los africanos del Bengo que, de conformidad con sus creencias ancestrales, ellos vieron en este singular hombre blanco la reincarnación de algún ancestro que había vuelto del más allá para

protegerlos contra las exacciones de los portugueses. Los congoleños quisieron nombrarle apóstol, a lo que el Padre Tabares se opuso. Frente a estos escrúpulos, en 1632, Francisco Kassola, uno de sus discípulos, se proclamó profeta e hijo de Dios. Como tal fundó una nueva religión que tenía como objetivo *aportar la salvación a los negros*.

El éxito arrollador de las prédicas y de las curaciones milagrosas de Kassola le dio mucha fama y le empujó a lanzar ataques virulentos contra los métodos de los misioneros portugueses, por su vinculación con la trata negrera.

Entre las prédicas de Kassola y las cartas patéticas que desde 1526 Afonso I° del Kongo escribe a Juan III de Portugal contra el desarrollo de la trata negrera en su reino, había solamente una diferencia de tono: los dos trataban de *salvar la dignidad del pueblo kongo, además de condenar la profunda paradoja e injusticia del cristianismo*.

b)- *Doña Beatriz Kimpa Vita*: La destrucción del ejército kongo por los portugueses y sus aliados en la batalla de Ambuila fue el punto de partida de una profunda crisis política y religiosa en el reino de Kongo. Frente a esta crisis, el cristianismo se transforma en el único instrumento capaz de propiciar el renacimiento de un sentimiento nacional. La fundadora de esta religión nacional es Kimpa Vita o Doña Beatriz, cuya espiritualidad fue reconocida por la Iglesia en 1704. A partir de esto, Kimpa Vita recibe numerosos testimonios de veneración. Estos testimonios vienen del sentimiento generalizado de que *por fin Dios podía salvar al Kongo de tantos sufrimientos, a través de esta frágil muchacha que parecía revestida de potencia divina*.

La revelación que tuvo Kimpa Vita se hizo según los procedimientos de la religión kongo y del cristianismo : enfermedad, agonía, muerte, resurrección y aparición de un ángel que le ordena transformarse en San Antonio para predicar el Evangelio y salvar el reino. Kimpa Vita es pues la personificación del sincretismo imperante entonces en el Kongo.

En la boca de Kimpa Vita, el Kongo se transforma en la verdadera Tierra Santa, el Reino del Cielo. Con esto, hace nacer en el pueblo kongo la esperanza de la próxima llegada del mesías. Ella enseña que la influencia benéfica de los santos africanos sobre el Kongo ha sido ocultada y desviada por los europeos a su propio beneficio. Adapta algunos cánticos católicos a la cultura kongo, la cruz es sustituida por la corteza de un árbol que en la tradición kongo reviste varias virtudes. Los preceptos fundamentales del cristianismo son combatidos en su forma original y la poligamia se vuelve legal. El movimiento de Kimpa Vita llegó a ser al mismo tiempo un movimiento místico, una religión de salvación y un renacimiento nacionalista.

Kimpa Vita fue arrestada por las autoridades portuguesas a principios del año 1706 y murió en la hoguera el domingo 2 de julio de este año.

c)- *Simón Kimbang* : Las manifestaciones mesiánicas del siglo XX en el África Central empiezan en 1921 con Simón Kimbangu : después de su nacimiento en 1889 en el Congo belga, Kimbangu fue educado por misioneros anglicanos para ser catequista. El 18 de marzo de 1921, recibe la revelación de su vocación. Sus amigos difunden automáticamente la noticia : del mismo modo como Cristo liberó a la raza blanca, y Mahomá a los árabes, Kimbangu *liberará a los negros*; recibió para esto poderes especiales: el de curar a los enfermos y de resucitar a los muertos. La aldea de Nkamba, donde nació y donde operó sus milagros, se transformó en una « *Nueva Jerusalén* »; él mismo se hace llamar « *ngunzao* », « *mvuluzi* », es decir: profeta, el mesías o el salvador. En poco tiempo, llegan miles de peregrinos a su aldea, para asistir a sus milagros⁷.

La enseñanza de Kimbangu se apoya en el culto de los antepasados pero prohíbe el uso de amuletos, la práctica de bailes licenciosos y la poligamia. El ritual se caracteriza por el bautismo, la confesión y sesiones de cantos religiosos inspirados por la Biblia. Kimbangu es ayudado por doce apóstoles que surcan todo el país para suscitar la adhesión a la nueva iglesia.

Muy rápidamente el “kimbanguismo” cobra un carácter de reivindicación política. El tema de la reconquista de la independencia del Congo aparece en los cánticos y se adoptan medidas concretas para esto: «que se vayan los blancos, autores de los sufrimientos de los africanos; que no se les haga ya sus fincas; que no se les venda nada...». Se anuncia la resurrección de los ancestros el día en que se vayan del país todos los blancos. Él mismo recorre el país, provocando incidentes que conducen a su arresto el 6 de junio de 1921. Logra escaparse, lo que aumenta su fama. No será arrestado sino el 14 de septiembre cuando él mismo se rinde a los europeos. Fue juzgado el 12 de octubre de 1921 y encarcelado en Lubumbashi donde muere el 12 de octubre de 1951.

La suerte de Kimbangu hizo de él un mártir. Después de su muerte, se difunde su movimiento en los dos Congo (belga y francés). En la parte francesa, le dan el nombre de «*Nguzismo*». El movimiento se organiza como una iglesia autónoma, con su personal y sus escuelas, donde se enseña el nacionalismo y se desarrolla la idea de la oposición entre blancos y negros. Estallan incidentes entre adeptos de la nueva iglesia y las autoridades. Éstas lanzan represalias y la iglesia africana pasa a la clandestinidad, gracias a lo cual *se desarrolla y fortalece la fraternidad del pueblo kongo y toda una mística del « nguzismo », en mismo tiempo que la difusión del programa político de Simón Kimbangu*. Este programa exige *la liberación de los africanos y su autogobierno*; afirma la igualdad de blancos y negros y prepara a la gente para sublevarse contra la opresión⁸.

d)- *André Matsua*: El nació en el Congo francés el 17 de enero de 1889, cerca de la ciudad de Brazzaville. Recibe como Simón Kimbangu, formación de catequista y ejerce esta función algún tiempo. Pronto se apasiona por los problemas que afectan a su país y las relaciones entre blancos y negros. Brillante orador, se hace muy popular entre los bakongo

y aspira desde entonces a ser su líder. Más que religiosa, la vocación de Matsua es fundamentalmente política. Con él, no se trata de mística.

Su enseñanza es que los africanos, y particularmente los bakongo se unan. Se traslada a Brazzaville en 1919. No propone la sublevación como medio de liberación, sino el uso de la negociación con los blancos. Según él, los africanos deben entrar en la escuela de los blancos para aprender a resolver ellos mismos todos sus problemas. Se traslada a Europa donde participa con el ejército francés en la guerra de Marruecos en 1924-1925. Toma clases particulares en París para su perfeccionamiento ; solicitando después la nacionalidad francesa. *Este gesto es idéntico al de Kibangu cuando éste solicitó a Roma el reconocimiento de su Iglesia africana : para el uno y el otro, se trata de combatir a los blancos en su propio terreno.* Desde entonces, Matsua lucha abiertamente por la emancipación política, económica y social de sus compatriotas. Con esta óptica, crea en 1927 en París la Asociación de los Originarios del África Ecuatorial Francesa, sociedad de socorro mutuo para todos los Congoleños instalados entonces en París y legalmente declarados ante las autoridades francesas⁹. Se coloca desde entonces en el terreno de la legalidad y su gran deseo es la unidad de los habitantes del Congo y hacer reconocer por los franceses, sin violencia y por una franca colaboración, la personalidad y dignidad del pueblos congolés.

En 1929, la Asociación envía al Congo una delegación encargada de promover sus ideas. La misión tiene gran éxito, pero los delegados lanzan discursos que se derivan al terreno político y surge en el pueblo la esperanza de una próxima liberación e independencia política del país. En París, esta desviación obliga a Matsua a integrar la Asociación en la Liga Internacional. Mientras tanto en el Congo, las autoridades arrestan a los delegados de la Asociación y a sus principales líderes, provocando una sublevación popular. El mismo Matsua es arrestado en 1929 en su domicilio parisino. Su traslado a Brazzaville provoca protestas por todas partes. Se desata una ola de violencia y desobediencia contra los franceses del Congo. Este clima tuvo su paroxismo el 3 de abril de 1930, cuando le sentencian 3 años de cárcel y 10 de destierro: la muchedumbre ataca a la policía y a todos los símbolos del poder colonial. Volvió la calma poco a poco, con el arresto de los líderes de la sublevación que se denunciaban mutuamente. Matsua murió en la cárcel de Mayama el 13 de enero de 1942.

Esta represión favoreció el paso a la clandestinidad del “matsuanismo”, demostrando la imposibilidad del diálogo con los europeos. Todo esto alentó al pueblo oprimido hacia las iglesias africanas como única vía de salvación. Así es como la misma doctrina de Matsua, antes política, poco a poco se hizo religiosa¹⁰. La toma de conciencia política reorientó al pueblo hacia el mesianismo religioso, alentado en esto por la situación de clandestinidad del matsuanismo.

A partir de 1942, miles de hombres se quedaron en la espera de Matsua, negándose a ceer en su muerte. Esta espera creó toda una mística: Matsua se transformó en el Mesías

africano encargado de liberar a sus hermanos. Diez años después, el pueblo siguió negándose a creer en la muerte de Matsua. Los líderes de su movimiento se orientaron hacia un porvenir profético en el centro del cual colocaban a su héroe. Así nació la Iglesia Matsuanista, nacimiento que fue precedido por la llegada de Mpadi, quien exhortaba a sus hermanos a venerar a los profetas Kimbangu y Matsua. En 1947, uno de los seguidores de Matsua, hizo organizar una peregrinación que recordaba el camino de cruz de Matsua. La peregrinación conoció grandísimo éxito y la administración tuvo que reconocer oficialmente la nueva iglesia como *iglesia matsuanista*. Desde 1950, quedó exenta de todo control, cobrando un peso extraordinario como una fuerza con la que debía contar la autoridad política¹¹.

En el África bantú, fue la miseria provocada por la presencia portuguesa, a través de la trata negrera, la que dio nacimiento al mesianismo sincrético. Decepcionados por el catolicismo introducido por los portugueses y en el que ellos habían creído profundamente, los habitantes del África Central aprendieron a distinguir a los europeos de su religión, abrazando la una y rechazando a los otros. De ahí los intentos de africanización del cristianismo, la creación de iglesias africanas, la aparición de mesías africanos que tratan de restaurar el reino y la dignidad del pueblo. Así, conciencia política y convicción religiosa se alternaron para dar seguimiento, durante siglos, a la misma lucha.

Pero conviene notar que si en diferentes épocas, estos movimientos nacen como respuesta a la presencia europea y sus corolarios, nacen también en las iglesias, entre los mismos feligreses formados por los misioneros europeos. Esta paradoja, que nace de la búsqueda del Mesías (prometido por la Biblia), conduce a los líderes a otra paradoja, más grave: esperar del enemigo común el reconocimiento de la legalidad de su acción. Todo esto es el resultado de la lógica según la cual había que combatir a los europeos en su propio campo: asimilar la cultura europea y combatirlos con sus mismas armas. Hasta hoy, los africanos que quedamos en África todavía no terminamos de tratar de asimilar la cultura europea.

La experiencia americana :

En la evolución de las relaciones entre africanos y europeos en la América colonial, prestaremos exclusiva atención a la América española, y particularmente al virreinato de la Nueva España que era, con el Perú, uno de los pilares administrativos y económicos de la presencia española en el continente.

Para nosotros, fue en América donde empezó una verdadera convivencia entre africanos y europeos ; y esta convivencia se operó fuertemente en el seno de lo que se ha dado en llamar “cofradías negras”. Generalmente se les atribuye a estas cofradías el mérito de haber permitido la conservación y la reproducción de las culturas africanas en el Nuevo Mundo. En efecto, concebidas como válvulas de escape para la tristeza de los cautivos africanos, estas cofradías eran el único espacio donde ellos podían dar rienda suelta a sus reminiscencias culturales. Y, según Israel Johnattan, estas cofradías eran los principales

órganos de expresión y de organización de los africanos en México¹². Sin embargo, numerosos documentos indican que la vida y las actividades de las cofradías de negros no eran tan inocentes y que se cometían en estos círculos actos más y más sospechosos, que rebasaban la simple función de diversión, que oficialmente se les atribuía.

2.1. Origen de las cofradías negras:

Al principio, la “cofradía” era en la sociedad española un grupo de individuos, constituido para fines religiosos en asociación, para realizar algunas obras de piedad. Estas cofradías eran especialmente activas en las fiestas de Pascuas. Según Torquemada, las primeras cofradías españolas fueron instaladas en México en la época de Hernán Cortés, con la llegada de Ramírez de Fuenleal como presidente de la Audiencia de México¹³.

Los conventos, que contaban con comunidades permanentes de sacerdotes, participaban en la vida cotidiana de la ciudad; por lo que estaban más cerca de los ciudadanos. En general, las cofradías integraban a la gente de todas las clases sociales y quedaban vinculadas a sus conventos particulares: ahí celebraban sus asambleas y efectuaban sus tareas religiosas. En 1621, el obispo de la Nueva Galicia pidió a las nueve cofradías de Zacatecas una ayuda para la construcción de la iglesia de esta ciudad minera¹⁴. En efecto, Torquemada dice de las cofradías de la ciudad de México que eran numerosas en 1609 y se dedicaban a las buenas acciones. Así, durante las pascuas de 1609, las dos cofradías de indios hicieron una procesión con más de 20.000 personas¹⁵.

De esta manera, hubo también cofradías negras, pero no es seguro el momento de sus primeras instalaciones. Según una correspondencia del virrey Martín Enriquez al Consejo de Indias, del 28 de abril de 1572, a estas fechas ya existía una poderosa cofradía de negros en la ciudad de México, capaz de reunir espontáneamente a unos dos mil negros¹⁶. No solamente en México, sino también en toda la América española, eran los religiosos quienes empujaban a los esclavos africanos a organizarse, a crear estas cofradías y las protegían.

Las cofradías negras se constituían en función de los orígenes o “naciones” de sus miembros. En la ciudad de México, parece que las cofradías congos o angolas (es decir bantú) eran las más dinámicas y temidas.

Su creación obedecía a una lógica sencilla. Los primeros africanos introducidos en la América española no constituían un grupo social aparte: venían de España y siendo de cultura española, eran idénticos a los españoles o, por lo menos, más cercanos a ellos que a los indios. Pero todo esto cambió a partir de las primeras olas de introducción de hombres y mujeres capturados directamente en África. A partir de 1528, ya no se trataba de negros aculturados en España y Portugal, sino de verdaderos bantú originarios de los reinos de Loango, de Ndongo, de Kongo, etc., adeptos de la poligamia y del culto de los ancestros, quienes fueron desembarcados por miles en los puertos de Veracruz y Cartagena. Se ha descubierto que los colonos españoles de América estaban perfectamente informados de las

dificultades que tenían los portugueses para evangelizar a los habitantes del Kongo. Estas dificultades hacían necesaria la reconsideración por la Iglesia española de la evangelización de los cautivos africanos introducidos en América, donde se quería crear una sociedad cristiana pura. En vez de esto, la educación religiosa de estos africanos quedó casi siempre en manos de sus dueños y opresores.

Estas son las circunstancias en las cuales algunos religiosos españoles, y no la Iglesia Apostólica y Romana, se decidían a ofrecer a los esclavos africanos, en el mismo recinto de sus parroquias y conventos, unos círculos de evangelización, de organización de ayuda y de diversión. Estos círculos eran las “cofradías”. En toda la América española, eran iniciativas personales que a veces provocaron crisis y colorcaron a sus autores al borde de la excomunión. Este fue, en particular, el caso del Padre Alonso de Sandovál en Cartagena de Indias, a quien se debe uno de los primeros tratados sobre las culturas africanas, recogida de sus estrechos contactos con los cautivos africanos.

2.2. El desenvolvimiento de las cofradías negras

Repetimos que las cofradías negras de Hispanoamérica nacían, en el recinto de los conventos, de la necesidad de ofrecer a los cautivos africanos un marco de evangelización, de organización y de diversión.

En su correspondencia del 28 de abril de 1572 (que ya citamos) el virrey Don Martín Enriquez demuestra que en una época tan temprana, las cofradías negras ya eran muy temidas por la sociedad y por las autoridades coloniales. Tanto así que el mismo Consejo de Indias dio instrucciones para suprimirlas¹⁷. Lo que más sorprende, es toda la cautela con la que estas autoridades debían proceder entonces para eradicar las cofradías negras. Tales precauciones se debían a que era difícil convencer a los religiosos sobre la necesidad de esta eradicación. Una vez más, estamos ahí en un terreno de enfrentamiento entre el Estado español y la Iglesia católica de América. Todo esto significa que, desde muy temprano, las funciones de las cofradías negras no eran simplemente recreativas, como se suele decir.

Por el contrario, parece que en el curso de los años, las quejas se multiplicaron contra estas cofradías. Así, el 18 de mayo de 1610, el ayuntamiento de la ciudad de Puebla de los Ángeles se reunió para recordar que en años anteriores, varias veces se les había prohibido a los africanos organizar sus diversiones y bailes. Una vez más, ese día la ciudad decretaba la prohibición de dichas reuniones¹⁸.

Más tarde, el 2 de abril de 1612, la Audiencia de México decretó más terminantemente la supresión de las cofradías negras. Su dictámen fue que: “*prohiuen y defienden a los dichos negros y mulatos libres y esclavos el juntarse arriua de tres en ninguna parte pública ni secreta de día ni de noche a título de sus cofradías ni en otra manera*”. Además, en la misma ocasión, los miembros de la Audiencia “*encargan a los priores y vicarios de los*

conventos y partes donde tienen las dichas cofradías, no las admitan ni consientan tenerlas ”¹⁹. En este documento se da testimonio del papel de los religiosos en la existencia de las cofradías.

Naturalmente, la repetición tan constante de la misma orden sugiere que la orden nunca fue respetada. El 22 de abril de 1622, el Conde de Priego, virrey de Nueva España escribe al Consejo de Indias para explicar las razones de la ineficacia de las ordenanzas que han tratado hasta entonces de suprimir las cofradías africanas. Dice: “*Y aunque por ordenanças están prohibidas las dichas juntas no han tenido remedio por ser como son muchos de los dichos mulatos y negros, criados y esclavos de personas priuilegiadas y de officios preeminentes que los fauoresçen y no se atreben las justicias y alguaziles a prender y castigarlos* ”²⁰. Es importante subrayar que, en cierta medida, las cofradías negras gozaban de legitimidad y de la protección de las más altas autoridades coloniales, civiles y religiosas.

Pero la pregunta es ¿Porqué tanta insistencia en querer suprimir unas inocentes organizaciones recreativas? ¿Qué es lo que se les reprochaba a las cofradías africanas?

Es que, la observación de la historia de las relaciones raciales en el México da la impresión de que, a lo largo de los años y desde el siglo XVI, los africanos habían llegado a hacerse inseparables de los españoles. Pero al mismo tiempo, los africanos no dejaban en paz a los españoles. En efecto, a todo lo largo del siglo XVI, las correspondencias oficiales dirigidas al Consejo de Indias están llenas de quejas de los colonos contra la insolencia individual de los africanos. En algunos textos, las autoridades coloniales atribuyen el origen de esta turbulencia al número creciente de africanos que los barcos negreros introducen entonces en ciudades como Cartagena, Veracruz o México. Incluso se llega a proponer la supresión de la trata negrera para remediar esta preocupación.

Los documentos coloniales afirman que la insolencia de los africanos era aún más grande cuando se sentían fuertes en gran número; y las cofradías eran particularmente eficaces para reunir miles de personas. En el siglo XVII, con la intensificación de la trata en el África bantú²¹, crece también la actividad de las cofradías africanas.

Así, en el caso de la ciudad de Puebla en 1610, se manda “*que no aya juntas de negros y mulatos en las plaças y calles reales ni en los barrios de los yndios y que no hagan bayles, danças, juegos ni otros entretenimientos y ruidos de que han resultado y resultan riñas, enemistades e rixas, muertes y otros daños que amagan a los maiores y los que son esclavos, por acudir a esto, faltan muchos días del serbicio de sus amos y se ausentan*”²². Y en su sesión de 1612, la Audiencia de México precisaba que : “*de las juntas que hazen los negros y mulatos libres y esclavos en esta dicha ciudad en cofradías y bayles en plaças, tiangues, calles y otras partes, resulta mucha ynquietud a los vezinos, daños e ynconuenientes de consideración*”²³.

Aparentemente, todo esto quiere decir que a los africanos se les reprochaba bailar, jugar, hacer ruido, reunirse en calles, plazas y mercados, porque dichos entretenimientos, organizados fuera de los conventos, degeneraban siempre en borracheras, destrucciones, riñas y muertes. En su forma y en su contenido, las actividades de las cofradías africanas se desbordaban del recinto de los conventos y de sus objetivos iniciales. Estos son los motivos que públicamente presentan los documentos oficiales.

2.3. Los motines de 1608 y 1612 :

Pero no olvidemos que en esta época, la trata negrera hacía sus estragos en el África bantú, asolando a los pueblos y debilitando a los reinos con la guerra y la búsqueda de esclavos. En general, son estos prisioneros de guerra (es decir los veteranos de las guerras contra el imperialismo europeo) los que los negreros desembarcaban entonces en las costas americanas, aumentando la población africana del Nuevo Mundo.

Simultáneamente, se intensifica la actividad de las cofradías africanas y sube la tensión social en la ciudad de México, con dos motines en 1608 y en 1612. Es también el período en que la actividad de los cimarrones de Río Blanco y Veracruz se intensifica y se extiende hasta la región de Acapulco²⁴ : salen de la selva para atacar a los españoles, resisten a una costosa campaña militar española y obtienen del Rey de España una cédula para crear su propio pueblo. Todo esto se parece a una enorme conspiración combinada desde África.

a)- A principios del año 1609, se descubrió un importante complot preparado por los africanos de la ciudad de México. En *Monarquía Indiana*, Fray Juan de Torquemada relata muy superficialmente los hechos, concluyendo que eran “*simples historias de negros*”²⁵, algunos de los cuales fueron castigados.

En realidad, después de enterarse del rumor, las autoridades mandaron al doctor Juan López Açoca, miembro de la Audiencia de México, para investigar el caso. Después de oír a unos 45 testigos, en su informe del 8 de febrero de 1609, López Açoca dice:

*“El 30 de diciembre de 1608, el Alguacil de Vagabundos me informó que en las vísperas de Navidad, muchos negros [sic] y mulatos, hombres y mujeres, se habían reunido en casa de una cierta negra libre. Designaron un Rey y una Reina. El rey se llamaba Martín y era esclavo de Don Baltasar Reyes, el hombre más rico de México. La reunión tuvo lugar en casa de la reina. Ambos fueron coronados por un mulato llamado Francisco de Loya, pastelero del virrey Luis de Velasco, el cual me encargó la instrucción del caso”*²⁶.

El resultado de la investigación revela que en esa noche del 24 de diciembre de 1608, una gran asamblea se había celebrado en casa de una africana libre. Ahí, sentado en un sillón

colocado sobre una tarima, debajo de un dosel, con sus pies sobre un cojineté de terciopelo, el rey Martín fue coronado. Después de la coronación, se oyó una voz diciendo : “*¡Viva el Rey!*”. Y en coro los demás contestaron : “*¡Viva el Rey!*”. Pero de repente, alguien añadió : “*¡Viva el Rey Felipe III, Nuestro Señor!*” Todo el mundo volteó las miradas hacia él y le golpearon. Le hirieron en la cara con una daga. Pese a este incidente, la ceremonia se prosiguió. Siempre de rodillas, Francisco de Loya añadió : “*¡Y que su reino, Majestad, dure muchísimos años!*”. Después de todo esto, se nombaron duques, condes, marqueses, príncipes, capitanes de la Guardia, secretarios del Rey, y muchas otras dignidades de la casa del Rey. Hubo un gran baile en la alegría general. Los reyes cenaron aparte, en compañía de Francisco Loya y de dos esclavas del Alguacil Mayor de México, mulatas nombradas Princesa e Reina-Hija.

Las investigaciones de López Açoça demostraron que un día antes de la ceremonia, una mulata había sido sorprendida maltratando a una india. Tomando la defensa de la india, un español preguntó a la mulata porqué lo hacía. La mulata declaró que la india era esclava a sus ojos y que dentro de poco a esta misma suerte serían sometidas todas las españolas. En la ceremonia de coronación del Rey Martín, esta mulata había sido nombrada Dama de Compañía de la Reina; lo que, a los ojos de los investigadores, fue una prueba suplementaria de la seriedad de la ceremonia. Después de reconstituir los hechos, López Açoça hizo arrestar a 24 hombres y siete mujeres. Otras 19 personas lograron escaparse. Entre ellas había 2 españoles y 7 mujeres.

El análisis sociológico hecho por López Açoça sobre los conspiradores, es que todos eran esclavos de las más altas personalidades de la ciudad de México. Esta condición obstaculizaba la ejecución de la justicia porque sus amos se opusieron al encarcelamiento de sus fieles servidores, argumentando que aquella ceremonia no era más que “diversión y borrachera de negros”.

Otra observación, que tiene mucha importancia en relación con África es que entre los conspiradores, había un “Juan Biafra” y un “Juan Quelelele”. Pero ambos y los demás habían nacido en México. El único africano de ellos era Martín, el rey. Es de notar que en este tipo de conspiraciones, el liderazgo recaía siempre en negros nacidos en África. El estado actual de la investigación no permite todavía saber qué es lo que querían los africanos con esta ceremonia: ¿mimar la sociedad colonial mexicana, de la que eran familiares? ¿Preparar realmente una sublevación?

b)- En 1611, según Querol y Roso²⁷, una esclava africana había muerto en la ciudad de México a consecuencias del tratamiento de su amo español. La noticia causó gran emoción entre la población africana. Para el entierro de la difunta, la cofradía de Nuestra Señora de la Merced, a la que ella pertenecía, reunió a unas 1.500 personas furiosas. La muchedumbre llevó el cuerpo ante el domicilio del virrey para reclamar justicia, luego a las oficinas del temido Santo Oficio de la Inquisición con el mismo objetivo, sin conseguir reacción alguna. Por fin se dirigieron los amotinados al domicilio del asesino que, naturalmente, no se

atrevió a salir. La protesta se terminó allí sin violencia, sólo con unas piedras y unos insultos lanzados al domicilio del asesino. Sin embargo, los líderes fueron identificados, arrestados, castigados públicamente y condenados al exilio.

La injusticia de este castigo llevó a los miembros de la cofradía a organizar la venganza de su hermana, con la ayuda de otras cofradías africanas. La organización de la venganza fue atribuida a un tal Pablo, esclavo valiente originario de Angola²⁸, casado con una esclava llamada María, también originaria de Angola. Se celebraron varias reuniones preparatorias que decidieron como paso previo a la venganza, elegir a Pablo y María como reyes de los africanos de México y la sublevación se fijó para el día 25 de diciembre de 1611. Pero poco antes de esta fecha, Pablo murió y se tuvo que posponer el levantamiento para el Jueves Santo (marzo-abril) de 1612. Otras reuniones llegaron a la conclusión de atribuir el liderazgo del motín a Pedro, otro esclavo originario de Angola, hermano del difunto Pablo y de él se decía que ya había sido jefe en Angola. Por todo esto, Pablo heredó no sólo del trono, sino también de la viuda, María ; una práctica no muy católica, pero sí muy típicamente bantú.

En esto estaban los preparativos del motín cuando un negrero portugués, que comprendía perfectamente la “lengua angola”, sorprendió a dos africanos en el mercado de México hablando del proyecto en su lengua. El portugués denunció la conspiración a las autoridades españolas, las cuales arrestaron uno a uno a todos los líderes de las cofradías africanas. Se descubrieron las armas escondidas para la sublevación. Finalmente, el 12 de mayo de 1612, de las 9 de la mañana a las 2 de la tarde, se ahorcaron públicamente a treinta y cinco africanos. Había entre ellos siete mujeres. Con esto quedaron desmanteladas todas las cofradías africanas de México.

c)- Entre estos dos motines, hubo en 1609 el asalto español a los cimarrones de Veracruz y Río Blanco²⁹.

Desde muy temprano, la huida de esclavos era un fenómeno característico de la trata y de la esclavitud negreras. En el África Central, donde la trata había instaurado un clima de guerra permanente, no todos los prisioneros de estas guerras eran exportados hacia América : muchos quedaban en África al servicio de los portugueses. La huida de estos esclavos, a la que estaban estrechamente vinculados algunos soberanos africanos con fama de rebeldes, formaba parte de toda una estrategia de resistencia contra el imperialismo europeo.

En la América colonial, los portugueses le dieron al refugio de los esclavos huidos el nombre de kilombo, como referencia a las tradiciones guerreras propias del África bantú. Los españoles, ignorantes de las realidades africanas, le dieron al esclavo huido el nombre de cimarrón y al mismo refugio varios nombres extraños, como palenques, cumbes, etc.

El fenómeno del cimarronaje se dio muy temprano en las colonias españolas. En México, ya se hablaba en 1576 de la existencia de un importante kilombo en las cercanías de la

ciudad de León, en una región llamada “cañada de los negros”³⁰. Para entonces, los principales focos de resistencia cimarrona eran la región de Veracruz, la región de Oaxaca hasta el puerto de Guatulco en el Pacífico, la región de Pánuco y las haciendas situadas en tierras chichimecas³¹. Estas son las zonas donde se efectuaba la mayor parte de la actividad económica del México colonial y que, por consiguiente, tenían una importancia estratégica para los españoles.

Con el tiempo, la actividad cimarrona se fue desarrollando con todos los problemas y aprehensiones que esto causaba a los españoles. Pero es a principios del siglo XVII cuando este fenómeno toma proporciones francamente peligrosas. El 28 de marzo de 1607, el virrey de México, Marqués de Montesclaros describió este crecimiento en los siguientes términos:

“Por quanto el Licenciado Thomás de Espinosa de Loyolaça, fiscal de su Magestad en esta Real Audiencia me ha hecho relación que en los distritos y comarca de la vieja ciudad de la Veracruz ay grande número de negros çimarrones y cada día van en crecimiento por los muchos que se huyen de sus amos entendiendo estar amparados con los demás andando libres y salteando matando y robando por los caminos a indios y españoles”³²

En efecto, en 1607, los cimarrones habían llegado a entrar en las ciudades de Tlaliscoya y se señalaba su presencia en las jurisdicciones de “Miçantla, Tlapacoya, Zongolica, La Rinconada, Guatusco, Orizaba, Xalapa, Río Medellín y todas las haciendas de estas comarcas, donde se temía lo peor”³³. En esta misma época, se desarrollaba también su actividad alrededor del puerto de Acapulco³⁴. El año siguiente, en 1608, las autoridades coloniales expresaban su creciente preocupación frente a los cimarrones : su número aumentaba cada día y, en las zonas de Acapulco y Veracruz, ya se atrevían a atacar grandes convoyes que llevaban la plata mexicana o la mercancía de Filipinas a España³⁵. En 1609, se mencionaba con insistencia a la región del puerto de Acapulco, desde Colima hasta Guatulco y Zacatula, como foco de cimarrones con por lo menos tres kilombos de más de 300 rebeldes cada uno³⁶.

Frente a esta creciente presión cimarrona, a la que los diferentes virreyes no encontraron nunca solución definitiva, el 25 de marzo de 1607, el Rey de España envió al Licenciado Velasco y Landeras a México para realizar ahí una “visita”, recomendándole ocuparse muy escrupulosamente de los cimarrones³⁷. Desde entonces la erradicación de estos focos de rebeldía, especialmente el de Río Blanco, se transformó en el objetivo número uno de las autoridades coloniales. El virrey entró en intensas consultas con los miembros de la Iglesia y las personas principales del país. Se distinguieron dos tendencias : unos proponían la guerra total contra los cimarrones, otros preferían (con el mismo virrey) emplear medios suaves. Su argumento era que nadie sabía exactamente cual era el número de los cimarrones ni cuales eran sus lugares de refugio, ni sus medios. Una guerra contra ellos duraría mucho

tiempo y no era seguro el resultado. Estas son las circunstancias en que el 23 de marzo de 1609, se lanzó bajo las órdenes del capitán Pedro González de Herrera, la ofensiva contra los cimarrones de Río Blanco, dirigidos por Yanga y Francisco de la Matosa, ambos originarios de Angola. El asalto español fue un fracaso en el sentido de que los asaltantes no llegaron a capturar a los cimarrones.

Frente a esta heroica resistencia de los africanos, los españoles utilizaron el arma de la negociación. Los mismos rebeldes exigieron la presencia de un sacerdote franciscano, para que fuera a bautizar a sus niños y conducir la negociación³⁸. Así es como en América y en el mismo nombre de la fe, del cristianismo, los rebeldes africanos admitieron en su residencia a unos auténticos espías. Las negociaciones duraron mucho tiempo con un incesante vaivén de los sacerdotes Juan Pérez y Juan Laurencio entre el refugio de los cimarrones y la capital mexicana, donde transmitían a las autoridades todo tipo de detalle sobre las fuerzas y la organización cimarronas. Varias veces se rompió la negociación y los negros amenazaron de volver a tomar las armas. Una de sus exigencias era que se les diera *reconocimiento*, como hombres libres pero súbditos del rey de España, exactamente como cualquier español, la exigencia de siempre. El Rey de España accedió a esto con una real cédula cuya aplicación no se realizará sino en 1630 con la fundación del Pueblo de San Lorenzo de los negros³⁹.

Pero antes de esto el viejo Yanga, en sus negociaciones con los españoles, fue convocado a la ciudad de México en 1612. Se sospecha que en la matanza del 12 de mayo, Yanga fue uno de los jefes rebeldes ahorcados, cuyos restos fueron repartidos en las cuatro esquinas de la ciudad.

Conclusión :

La religión bantú tuvo siempre un carácter pragmático y utilitario, en la medida en que los seres humanos recurren al más allá para resolver todo tipo de problemas cotidianos, utilizando para esto numerosos intermediarios. Esta disposición fue uno de los elementos que explican la adhesión del pueblo bantú al cristianismo desde el principio, dado que los europeos demostraron tener una religión eficaz que les procuraba riqueza, potencia y milagros. Además, el Dios de ellos era un Dios de Amor. Pero al poco tiempo, todo esto resultó ser un simple espejismo cuando se les pidió a los africanos abandonar los símbolos de su escasa potencia sin ofrecerles nada de la potencia europea. En lugar de ésta, lo que se desarrolló en el África bantú fue un régimen de guerras, de destrucción, de esclavitud y de desolación política.

Como reacción a esta miseria total, surgen movimientos mesiánicos cuyo objetivo es la salvación del pueblo y la restauración de los reinos. Lo curioso es que estos movimientos de restauración nacional toman apoyo en el mismo cristianismo. Esto se verifica tanto en el África bantú como en los núcleos de poblamiento bantú que se construyen en la América

ibérica por el medio de la trata negrera. Tanto aquí como allá, la iniciativa que tomaban algunos sacerdotes para evangelizar personalmente a los africanos llevaba éstos a buscar su propia salvación ofreciéndose mesías y profetas propios.

En Angola, por ejemplo, es a partir de esta iniciativa cuando apareció el fenómeno del mesianismo sincrético entre los kongos, con personajes como Kimpa Vita, Simón Kimbangu, Andrés Matsua y varios otros.

En América, las famosas cofradías negras ya no se conformaron con enseñarles el Evangelio a los africanos, sino que en su seno los africanos empezaron a organizarse sobre bases tribales o “nacionales” y para resistir mejor, “restaurar el reino”. Estos núcleos sirvieron incluso como marcos secretos donde pudieron practicarse las religiones africanas. Así, frente a las duras condiciones de la esclavitud en América, “*es a través de estas religiones cómo los esclavos irán forjando una identidad propia. A través de ellas, las estructuras familiares y comunitarias destruidas por la trata y por el sistema colonial se fueron reconstituyendo. Por el medio de las cofradías la tradición religiosa africana pudo conservarse incluso mejor que en África*”.⁴⁰ Pero las cofradías sirvieron como marcos donde se preparaban las sublevaciones contra la autoridad colonial. En México en 1572, según el virrey Martín Enríquez, “*los negros se reunían desde algún tiempo en una de sus cofradías. Esta se desarrolló progresivamente con, como todos sus negocios, siempre un carácter más o menos amenazante*”⁴¹. Estas asambleas llegaban a reunir hasta más de 2.000 personas en pleno centro de la ciudad de México. Tal muchedumbre era absolutamente impresionante y sus miembros lo sabían ; tal vez esta era una de sus finalidades: demostrar su fuerza.

Pero quizás que lo más impresionante es la conexión de las cofradías negras con los movimientos de cimarrones, a través de figuras comunes. Todos tenían el mismo objetivo que en África : ofrecerse mesías, salvadores propios. Así fue el caso de Yanga en México, Domingo Bioho en Colombia, Nganga Nzumbi en Brasil y muchos otros anónimos. Para la muchedumbre de esclavos bantú de América, éstos no eran solamente héroes, sino también la reproducción americana de los soberanos rebeldes de África, como la célebre reina Nzinga de Matamba.

Notas bibliográficas:

¹ NGOU-MVE, NICOLAS : *L'Afrique bantu dans la colonisation du Mexique*. Libreville, CICIBA, 1998, 223 páginas.

² SINDA, Martial : *Simon Kimbangu, prophète et martyr zairois*. Paris, NEA, 1977, pág. 27

³ TARDIEU, Jean-Pierre : « L'Eglise et les Noirs au Pérou (XVIe et XVIIe siècles) ». Thèse du Doctorat ès Lettres, Bordeaux, 1987, pág. 333

⁴ BASTIDE, Roger : « Les Christ Noirs », préface à SINDA, Martial : *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*. Paris, Payot, 1972, p.21.

- ⁵ GRENIER, Isabelle : *L'Afrique Centrale au XIXe et au XXe siècle : Résistances et messianismes*. ABC, Paris, 1977, págs. 81-82.
- ⁶ Quizás el mismo catecismo (o algunos de sus ejemplares) fue el que se publicó en Cartagena de Indias, en Colombia, más o menos a la misma época, según Nicolas del Castillo Mathieu.
- ⁷ GRENIER, Isabelle : ob. cit., págs 82-83.
- ⁸ GRENIER, Isabelle : ob. cit., págs 84-85
- ⁹ Ibid : pág.87.
- ¹⁰ GRENIER, Isabelle : ob. cit., págs 89-90
- ¹¹ Ibid., págs 91-92
- ¹² JOHNATTAN, Israel I.: *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p.77
- ¹³ TORQUEMADA, Fray Juan de. : *Monarquía Indiana*. México, UNAM, 1977, T.II, p.359.
- ¹⁴ BAKEWELL, P.J.: *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas 1546-1700*. México, Fondo de Cultura Económica, 1976, págs.76-83
- ¹⁵ TORQUEMADA, Fray Juan de. : Ibid. : Tomo V, página 40.
- ¹⁶ Archivo General de Indias (Sevilla): México 19, exp.74, fol.12 verso-13 recto.
- ¹⁷ AGI: México 19, exp.74, fol.12 verso-13 recto.
- ¹⁸ Archivo General de la Nación (México), Ordenanzas, Vol. 3; Foja 77, del 18/05/1610 : “*para el bien y quietud de la República, ordena y manda que de aquí adelante no se hagan las dichas juntas, bayles, danças, juegos de sortixas, ni otros entretenimientos y huelgas por los dichos negros y mulatos libres ni esclavos en las dichas plaças, barrios, calles, ni otras partes, pública ni secretamente*”.
- ¹⁹ Archivo General de la Nación (México), Ordenanzas, Vol. 1; Foja 146 del 2/04/1612
- ²⁰ A.G.N. (México), Ordenanzas, Vol. 4; Foja 40 vta del 22/04/1622
- ²¹ NGOU-MVE, Nicolas : *L'Afrique bantu dans la colonisation du Mexique*. Libreville, CICIBA, 1998, 223 páginas.
- ²² A.G.N. (México), Ordenanzas, Vol. 3; Foja 77, del 18/05/1610.
- ²³ A.G.N. (México), Ordenanzas, Vol. 1; Foja 146 del 2/04/1612
- ²⁴ A.G.I. (Sevilla) : México 27, exp. 66, fols. 63-74.
- ²⁵ TORQUEMADA, Fray Juan de. : Ob. cit., T.II, p.564.
- ²⁶ A.G.I. (Sevilla) : México 43, Ramo 1, n° 4.
- ²⁷ QUEROL Y ROSO, Luis: “Negros y mulatos de Nueva España (Historia de su Alzamiento en México en 1612)”. In: *Anales de la Universidad de Valencia*. Valencia, Cuaderno 9, Año XII: 1931-1932.
- ²⁸ Esto supone que la cofradía de Nuestra Señora de la Merced, de la ciudad de México, era una cofradía bantú.
- ²⁹ NGOU-MVE, Nicolas: “El cimarronaje como forma de expresión del África bantú en la América colonial: el ejemplo de Yangá en México”. In: *América Negra*. Bogotá, Colombia, n. 14 de diciembre 1998, pp. 27-51.
- ³⁰ MARTIN, Norman F.: *Los vagabundos en la Nueva España (siglo XVI)*. México, Ed. Jus, 1957
- ³¹ TRENS, Manuel: *Historia de Veracruz (Tomo 1): La dominación española*. Xalapa, Ver, Talleres Gráficos del Estado de Veracruz, 1947, pág.69.
- ³² Archivo General de la Nación (México) Reales cédulas Duplicadas Exp: 58; Vol. 5; Foja 158. (28/03/1607), por el El Marqués de Montesclaros
- ³³ A.G.I. (Sevilla) : México 127, ramo 5: “*Comisión y nombramiento a Álvaro de Baena por capitán de los negros cimarrones*”.
- ³⁴ A.G.I. (Sevilla) : México 29, exp. 66.

- ³⁵ A.G.I. (Sevilla) : México 72, Ramo 12, exp. 178.
- ³⁶ A.G.I. (Sevilla) : México 27, exp. 66, fols. 63-74
- ³⁷ A.G.I. (Sevilla) : México 1064, Cuaderno 4, Fol. 170 recto-verso.
- ³⁸ A.G.I. (Sevilla) : México 27, Exp. n° 52 duplicado.
- ³⁹ Archivo Municipal de Córdoba : Vol. 8, Foja 86 – 86 vta.
- ⁴⁰ ZOUNGRANA, Jean : «Mémoire et lieux de résistance». In: *Esclavages et servitudes d'hier et d'aujourd'hui. Actes du Colloque de Strasbourg, 29 et 30 mai 1998*. Editions Histoire et Anthropologie, Strasbourg, 1999, pp. 207-212.
- ⁴¹ AGI (Sevilla) : México 19, exp.74, fol.12 verso-13 recto.

Fuentes Consultadas

A) Editadas :

- 1 BAKEWELL, P.J.: *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas 1546-1700*. México, Fondo de Cultura Económica, 1976, págs.76-83
- 2 BASTIDE, ROGER : «Les Christ Noirs», préface à SINDA, Martial : *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*. Paris, Payot, 1972, p.21.
- 3 GRENIER, ISABELLE : *L'Afrique Centrale au XIXe et au XXe siècle : Résistances et messianismes*. ABC, Paris, 1977, págs. 81-82.
- 4 JOHNATTAN, ISRAEL I.: *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p.77
- 5 MARTIN, NORMAN F.: *Los vagabundos en la Nueva España (siglo XVI)*. México, Ed. Jus, 1957
- 6 NGOU-MVE, NICOLAS : *L'Afrique bantu dans la colonisation du Mexique*. Libreville, CICIBA, 1998, 223 páginas.
- 7 NGOU-MVE, NICOLAS: “El cimarronaje como forma de expresión del África bantú en la América colonial: el ejemplo de Yangá en México”. In: *América Negra*. Bogotá, Colombia, n. 14 de diciembre 1998, pp. 27-51.
- 8 QUEROL Y ROSO, LUIS: “Negros y mulatos de Nueva España (Historia de su Alzamiento en México en 1612)”. In: *Anales de la Universidad de Valencia*. Valencia, Cuaderno 9, Año XII: 1931-1932.
- 9 SINDA, MARTIAL : *Simon Kimbangu, prophète et martyr zairois*. Paris, NEA, 1977, pág. 27
- 10 TORQUEMADA, FRAY JUAN DE. : *Monarquía Indiana*. México, UNAM, 1977, T.II, TV.
- 11 TRENS, MANUEL: *Historia de Veracruz (Tomo 1): La dominación española*. Xalapa, Ver, Talleres Gráficos del Estado de Veracruz, 1947, pág.69.
- 12 ZOUNGRANA, JEAN : «Mémoire et lieux de résistance». In : *Esclavages et servitudes d'hier et d'aujourd'hui. Actes du Colloque de Strasbourg, 29 et 30 mai 1998*. Editions Histoire et Anthropologie, Strasbourg, 1999.

B) Primarias :

- 1: Archivo General de Indias (Sevilla):

México 19, exp.74, fol.12 verso-13 recto.
México 27, Exp. n° 52 duplicado
México 27, exp. 66, fols. 63-74
México 29, exp. 66.
México 43, Ramo 1, n° 4
México 72, Ramo 12, exp. 178.
México 127, ramo 5: "*Comisión y nombramiento a Álvaro de Baena por capitán de los negros cimarrones*".
México 1064, Cuaderno 4, Fol. 170 recto-verso

2: Archivo General de la Nación (México),
Ordenanzas, Vol. 3; Foja 77.
Ordenanzas, Vol. 1; Foja 146
Ordenanzas, Vol. 4; Foja 40 vta
Ordenanzas, Vol. 3; Foja 77
Reales cédulas Duplicadas Exp: 58; Vol. 5; Foja 158

3: Archivo Municipal de Córdoba (Xalapa) : Vol. 8, Foja 86 – 86 vta.

Las Sociedades Afroargentinas de Ayuda Mutua en los siglos XVIII y XIX

Marta Beatriz Goldberg
Prof^a Titular Ordinaria/Universidad Nacional de Luján

Las Sociedades o Naciones africanas fueron las primeras sociedades étnicas de ayuda mutua que existieron en Buenos Aires. Podemos reconocer tres tipos básicos de agrupaciones comunitarias de africanos en Buenos Aires: las cofradías, las naciones y las sociedades. Su existencia y funcionamiento están relativamente bien documentados, desde las últimas décadas del siglo XVIII y hasta fines del XIX, con alguna esporádica mención posterior. Su historia es la de una progresiva búsqueda de autonomía, raras veces alcanzada, salvo hacia el final del período. En el siglo XVIII se habían constituido en Buenos Aires las cofradías en las que la población de origen africano al igual que la blanca se reunía bajo la advocación de un santo patrono.

Las cofradías africanas tuvieron su apogeo en la época colonial. Respondían a un doble propósito: por parte de los africanos, reunirse con los de su misma condición, por parte de la sociedad colonial, mantener bajo control por medio de la acción de la Iglesia, toda manifestación que pudiera poner en peligro el orden establecido. Se organizaron en el marco de Iglesias y conventos, a semejanza del típico modelo de hermandad lega religiosa de los blancos, pero en forma separada de éstos. Eran cofradías segregadas. Las había de blancos, de negros libres y de negros esclavos. En las cofradías por oficios tuvo especial relevancia la de los zapateros de Buenos Aires. Los artesanos constituían sus propias cofradía según los distintos oficios, como era costumbre en la ciudad de Buenos Aires que las distintas tareas artesanales fueran realizadas en su gran mayoría por africanos estos eran cuantitativamente importantes en los distintos gremios. Aprendían un oficio al mismo tiempo que el idioma y eran aprendices o a lo sumo oficiales. No llegaban a maestros. Hacia fines del siglo XVIII, se intentó constituir un gremio segregado de zapateros. Los propietarios de los esclavos pagaban celosamente las cuotas al gremio porque las recuperaban con creces con los jornales que les pagaban por su trabajo, así que cuando los zapateros blancos constataron que perdían un caudal muy importante de los fondos del cambiaron de idea y trataron de mantenerlos dentro de su propio gremio. Estos conflictos han sido relatados in extenso especialmente por dos autores: Enrique Barba y Lyman Johnson.

Las cofradías se sostenían con las contribuciones de sus asociados - tanto fruto de su trabajo como de las recaudaciones de los bailes públicos - lo que les permitía solventar gastos de misas, funerales y ayuda a los enfermos. Los cofrades se reunían una o dos veces por semana, ocasión en que recibían también nociones de doctrina cristiana. Cada cofradía tenía como autoridades a un capellán de la parroquia y a un «hermano mayor» negro, elegido por los mismos cofrades. Este último cargo era prácticamente nominal, ya que todas

las decisiones importantes eran tomadas por el capellán, es decir, el sacerdote blanco. Había blancos encargados de supervisar tales limosnas, como una especie de tesoreros. Así el Síndico de la Hermandad de San Benito de Palermo en 1793, Juan Pablo Capdepon Sota, o Juan Barbarín, quien tomaba estrecha cuenta de las alcancías y cualesquiera frutos para reducirlo todo a dinero» (Lanuza, 1946:105) La costumbre de solicitar limosnas en los candombes continuó durante todo su desarrollo.

En 1786 los morenos piden autorización para solicitar fondos «en los lugares, qe. les permita el Gobierno para sus Bayles, y diversión, donde podrían juntar alguna limosna» Para evitar malentendidos, la Hermandad exige que se reglamente la recolección, colocándosela bajo la autoridad «del Mayoral de dichos congresos de Bayles», Pablo Agüero. Los bailes se celebraban los Domingos y días festivos», pues era «en aquellos días mayor (el) concurso de los de nuestra. clase», decían los morenos.

Se han recogido numerosos testimonios sobre las quejas de los cofrades africanos cuyas peticiones sobre la realización de misas y funerales no eran, al parecer, «correctamente atendidas». La cofradía negra no poseía el control de sus propios fondos y no podía gastar ese dinero sin la debida autorización del capellán. Aún más, «en las reuniones, los miembros no podían hablar sin antes pedir permiso al sacerdote». Creemos, no obstante, dada la numerosa documentación que registra críticas de los miembros de San Baltasar hacia su capellán, que por una u otra vía, los cofrades africanos lograban hacerse oír.

Hacia fines del siglo XVIII, estas cofradías coexistieron con las sociedades o naciones. El vínculo entre ambas no está bien aclarado, pero la consolidación de las naciones se dará en un periodo en que las autoridades gubernamentales asumieron el control de muchas funciones que hasta entonces estaban en manos de la Iglesia. Será la Policía quien reemplazará a la Iglesia en el control de estas Sociedades o “Naciones”.

Simples agrupaciones en sus comienzos, comenzaron a evolucionar, para convertirse en verdaderas organizaciones después de la Revolución de Mayo. Al ir tomando incremento, sobre todo después de la libertad de vientres dispuesta por la Asamblea Constituyente del año 1813, comenzaron a constituir una preocupación para las autoridades, que procedieron a reglamentar su funcionamiento. Poco a poco esas sociedades comenzaron a adquirir terrenos. En esos “sitios” construían ranchos de barro con techos de paja, en los que iban estableciendo la sede de sus organizaciones. Allí celebraban también sus fiestas y bailes, durante las cuales realizaban colectas y rifas para la obtención de dinero a los fines expresados.

Las medidas más importantes se tomaron en la época del gobierno del general don Martín Rodríguez (1821-1824). Su ministro de Gobierno don Bernardino Rivadavia encomendó al jefe de Policía, don Joaquín de Achával, la preparación de los reglamentos necesarios, que una vez aprobados por el Poder Ejecutivo deberían hacer cumplir. El contenido del

Reglamento dado por el Superior Gobierno a las Naciones Africanas en el Año 1823 es muy interesante y por eso lo transcribimos a continuación:

Capitulo 1°

Articulo 1° De la Sociedad

La sociedad se compondrá de todos los individuos que al presente consten de su Padrón y de los que en adelante se incorporen con las formalidades que se prescribirán en este Reglamento.

2° Esta Sociedad, tiene por objeto

1.° Libertar con sus fondos a todos aquellos Socios que se hagan dignos de ello por su moral y su industria los cuales quedaran obligados a reembolsar la cantidad de su rescate con el módico interés del cinco por ciento anual en la forma que se estipule.

2.° Cuidar de la educación primaria, e industriosa de todos los jóvenes incorporados a ella.

3.° Auxiliar la industria de los Socios dándoles instrumentos para trabajar, con calidad de retribuir su importe con las condiciones que cada caso exija.

4.° Cuidar que cada Socio tenga una conducta moral y productiva.

5.° Hacer una vez al año sufragios por los Socios difuntos.

6.° Siendo esta Sociedad autorizada por el Superior Gobierno no se permitirá establecer otra que sea compuesta de individuos de la misma Nación á fin de precaver los males que de otro modo resultaren.

7.° Los fondos de la Sociedad los formaran los productos de la finca bajo el apelativo que fuere, ó una contribución directa que será pagada el primer Domingo del mes por los Socios libres y consistirá en dos reales que cada padre de familia dará y cuatro que dará cada individuo soltero de cualquier sexo que tenga una ocupación lucrativa la contribución de cuatro reales que cada individuo debe pagar al tiempo de su incorporación y a mas las donaciones voluntarias que den los socios.

8.° La Sociedad será gobernada por un Caporal ó Presidente, un secretario y un consejo de seis vocales.

9.° Los individuos que desempeñen estos empleos serán nombrados por la Sociedad á pluralidad de votos y los nombramientos no podrán recaer sino en personas libres mayores de edad y que estén alistados en el Padrón.

10 [!] Esta Elección será presidida por un delegado del Señor Jefe de Policía cuya aprobación necesita para tener efecto.

11 Aprobados los nombramientos por el Jefe de Policía se hará saber á todos los individuos de la Sociedad por quien corresponda, y los nuevos de estos entraran al ejercicio de sus funciones.

12 Ningún miembro de la junta administrativa puede ser depuesto sino por la Sociedad con aprobación del Señor Jefe de Policía, a quien se representaran las causales.

13 Para mayor seguridad de los fondos de la Sociedad habrá una caja con tres llaves, de las cuales tendrá una el Presidente, otra el Secretario, y otra individuo del Consejo nombrado por él, que hará las funciones de interventor; en esta caja se depositaran los fondos y libros de cuentas.

Capitulo 2° del Presidente

14 El Presidente á quien debe convocar la Sociedad cuando haya necesidad de ello.

15 Él deberá llevar el orden de las reuniones y presidirlas.

16 Cuando al Presidente parezca que debe rescatarse algún Socio esclavo que lo resuelva el consejo, convocará á la Sociedad a cuya sanción debe sujetarse la propuesta.

17 Resuelto el rescate, el Presidente ayudado del Secretario se entenderá con los amos del esclavo, hará extender la carta de libertad que retendrá hasta que el liberto haya pagado la deuda, con el interés ya establecido y en la forma que el consejo determine, atendiendo á las circunstancias de la persona agraciada.

18 El Presidente cuidará bajo su responsabilidad de que los jóvenes incorporados á la Sociedad de seis á diez años que estén en poder de sus padres asistan á las escuelas en que puedan aprehender gratuitamente las primeras letras, y cumplidos los diez años, amonestará á sus padres para que los dedique a algún arte bajo las contratas que establece la ley, en cuyo operación lo dirigirá de acuerdo con el Secretario.

19 Cuando algún Socio necesite instrumentos para ejercer su industria; El Presidente lo hará presente al Consejo el que hallándolo conveniente determinará se les den, fijando las condiciones al pago de su importe.

20 Cuando algún Socio no cumpla con los deberes de tal ó se entregue á algún vicio y no cuide de pasar su vida honestamente, el Presidente lo reconvendrá y en caso de no tener efecto, dará de ello parte al Jefe de Policía y en el caso de incorregibilidad, lo hará precisamente al Consejo para que determine su expulsión de la Sociedad.

21 El Presidente cuidará de prestar auxilios á los Socios que se hallen enfermos, á los que necesiten de valimiento en cualquiera negocio, ó padezcan algún otro trabajo de esta naturaleza exigiendo compensación en los casos que sean necesarios y determine el Consejo.

22 El Presidente es el responsable, es el representante de la Sociedad en los asuntos Judiciales y demás que se ofrezcan, es el administrador de los fondos, y sin su orden no se puede hacer gasto alguno.

23 El Presidente hará que se entierren los Socios que mueran librando la Cantidad de seis pesos siempre que sean pobres de solemnidad.

24 La Comisión durará tres años no percibiendo sueldo alguno, y al fin de cada año dará cuenta al Consejo de acuerdo con el Secretario, justificando su Administración, y cuyo jefe presentará el resultado á toda la Sociedad; y le dará una papelera de resguardo.

25 El Presidente dará cuenta de cada cantidad que entre al fondo de la Sociedad y ordenará al Secretario la asiente inmediatamente en el libro de entradas cuyas hojas deben estar rubricadas y numeradas por el expresado Presidente.

26 El Presidente está autorizado por si para hacer todos los gastos y pagos menores, que se ofrezcan, pero para el pago de deuda, recomposición de la finca y demás detallado en este Reglamento, necesita la aprobación del Consejo.

27 Concluido el termino de su comisión convocará á la Sociedad para que nombre quien lo sustituya.

28 En caso de enfermedad del Presidente, hará sus funciones el Jefe del Consejo.

Capitulo 3° del Secretario

29 El Secretario será nombrado por el termino de tres años y gozará de la asignación que la Sociedad le designe sobre sus fondos.

30 Son sus obligaciones:

1.^a Llevar tres libros, uno de actas de la Sociedad, y del Consejo, á cuya sesión asistirá sin voto, otro donde se sentaran los nombres de los Socios y la razón de los que se hallan libertado por la Sociedad, y otro donde se llevará la cuenta corriente de la administración de los fondos de la Sociedad.

2.^a Recaudar las cantidades que se adeuden á la Sociedad y hacer los pagos que ordene el Presidente, con la intervención necesaria del vocal interventor.

Capitulo 4^o del Consejo

31 El consejo durará dos años y sus miembros no gozaran de asignación alguna por sus servicios.

32 Será jefe del Consejo el que halla tenido más votos para vocal en la elección.

33 El Consejo podrá inspeccionar los libros cuando lo crea oportuno y pedir al Presidente que convoque á la Sociedad cuando el caso lo exija.

34 El Consejo, sus vocales, firmaran en los libros de acta y la de cada Sesión, y en caso que algunos no sepan escribir lo hará otro á su ruego.

35 El Consejo autorizará las cuentas que al fin de cada año le presente el Presidente, y hallándolas buenas la suscribirá en el libro respectivo.

36 El Consejo decidirá las dudas que ocurran al Presidente en su administración, y le prescribirá lo que ha de hacer siempre que este lo pida.

37 El Presidente, el Secretario, y el vocal interventor son responsables común á las faltas que se adviertan en los fondos de la Sociedad, y en caso de suceder esto el Jefe del Consejo lo noticiará al Señor Jefe de Policía para lo demás que corresponda.

38 Este reglamento será leído á todos los Socios y se guardará en el Archivo de la Sociedad.

Articulo adicional

Habiendo representado al Emo. Gobierno los morenos de la Nación Lubolo, pidiendo licencia para constituirse en Sociedad como lo están los Cambundas y Hinas. El Exmo. Señor Presidente de la República después de haber tomado los informes que solicita para el establecimiento de una Sociedad de Negros de Nación Lubolo; la cual deberá regirse y gobernarse precisamente por un Reglamento igual al que observan las Sociedades de Cambundas y Hinas; á cuyo efecto el Jefe de Policía, ordenará que se redacte en la forma que corresponde, ordenando todo lo demás con arreglo á dicho Reglamento y se ordena por punto general que el Jefe de Policía nombrará cada año una comisión de individuos empleados en el departamento que examinen detenidamente el estado de cada una de estas Sociedades y si se efectúan puntualmente todo lo que se prescribe por sus respectivos Reglamentos cuyo examen será entendido por escrito y elevado al Gobierno, por el Jefe de Policía, el cual hará entender esta adiccion(sic) en cada uno de aquellos para inteligencia de todos los individuos de las Sociedades.

Rubrica de S. E. media firma de S. E.

El Señor Ministro

Es copia del original – Agosto 11 del Año 1823¹

Como podemos apreciar las autoridades de la sociedad debían ocuparse pero la supervisión final era de la Policía. Para esto el jefe de Policía designaba a un comisario, que en general era el de la Sección 4ª, circunscripción civil correspondiente a la Parroquia de Monserrat, ya que la mayoría de esas sociedades quedaban en su jurisdicción. A esa Parroquia, a causa de la existencia de esas instituciones, se la comenzó a llamar “Barrio del Tambor”, por la preferencia de este instrumento para los bailes. También se le denominaba “Barrio del Mondongo” porque en el matadero cercano se les entregaban a los afroargentinos las “achuras” o vísceras de los animales faenados, entre las que se hallaba la parte conocida con el nombre de mondongo que aquéllos gustaban casi con preferencia.²

Las calles Chile y México, desde Buen Orden hacia el Oeste, fueron las preferidas para el establecimiento de las referidas sociedades. En la primera se hallaba la sociedad Cabunda, instalada el 14 de diciembre de 1823; Banguela, el 6 de diciembre de 1829 en la calle México N° 1272. Esta sociedad se disolvió recién a fines del siglo pasado y sus bienes fueron repartidos por mandato judicial entre los socios que aún quedaban. Moros, el 11 de agosto de 1825, en la calle Chile; Rubolo, el 1° de diciembre de 1826, en la calle Independencia. Congo, el 20 de marzo de 1827, en la misma calle Independencia, todas ellas dentro del radio del Cuartel N° 20. La Angola, el 20 de marzo de 1827, establecida en la calle Independencia. Minas, el 17 de agosto de 1825, en la calle México, radio del Cuartel N° 25. Caricari, establecida el 21 de octubre de 1828, que al disolverse años más tarde, también distribuyó sus bienes entre los asociados.³

La sociedad Cambunda, la más antigua de todas, había solicitado al virrey les permitiera los bailes públicos que en las tardes de los días festivos solían dar en un terreno baldío existente al costado de la iglesia de Monserrat.

Pasado el petitorio al Cabildo, informó en contra porque a esos bailes se los consideraba indecentes, por cuya causa no fueron autorizados. Lo más curioso de esa presentación es que, al mismo tiempo, solicitan la intervención de las autoridades para obligar a dos de sus asociados: Domingo Carmona y Agustín Fernández a rendir cuentas de las limosnas recogidas entre los integrantes de esa “nación”, destinadas “a objeto de hacer bien por las almas de los finados paisanos” y que aquéllos no entregaban.

Existieron otras sociedades o naciones denominadas Mayombí, Quipará, Mondongo, Mozambique, Loango, Africana Argentina, Alagumbani, los Bolos, Munanche. Algunas de éstas naciones como desprendimientos de otras, a raíz de desavenencias producidas entre sus miembros, como la Ombé, que por incidentes entre los socios de la Rubolo se formó el 20 de octubre de 1828.

Solían hacer solemnes procesiones por las calles, sobre todo con motivo de festividad de Navidad, acompañando la imagen de la virgen de Monserrat. La llevaban en andas con cirios y candombes, y muchas veces también, el gobierno facilitaba escolta de tropas que le

daba mayor lucimiento. La designación de las autoridades de las sociedades se efectuaba por elección de los componentes de la entidad, en presencia de un delegado de la Jefatura de Policía, a la que se solicitaba la autorización correspondiente. El 17 de julio de 1825 tuvo lugar una de esas elecciones de la sociedad Minas y luego de verificada se extendió el acta respectiva, que dice así:

“Habiéndose reunido el número de treinta y dos individuos de la Nación Mina en una casa inmediata a la que tienen, según aparece del adjunto testimonio sita en el Cuartel N° 25 y hallándose comisionado por el Sr. Jefe del Departamento general de policía para, proceder y autorizar el nombramiento de Presidente que dicha Nación debe hacer, procedí a recibir los sufragios de todos los concurrentes y habiéndose verificado este acto con la formalidad y pureza que demanda, resultó por conformidad de todos electo Francisco Collazo y siendo reconocido el nuevo Presidente se le instruyó de ello, quedando del mismo modo toda la Sociedad y de que el Superior Gobierno ha de aprobar el Reglamento, por el que debe regirse dicha Sociedad. Acto continuo y bajo las mismas formalidades precedentes se procedió por los mismos concurrentes á la votación de los individuos que han de componer el Consejo, Gefe y Secretario. Resultaron nombrados Antonio Gonzalez, Antonio Mayato, Lui Lavallol, Juan Marco, Juan José Arandía y Joaquín Wright, de los que al primero le cupo el cargo de Gefe, electo por los mismos y de Secretario de la Sociedad en general a Martín José Ximenez; todos quedaron enterados y recibidos de sus cargos con el agrado unánime de los concurrentes y en prueba de esto lo firmaron conmigo y el Alcalde del relacionado Cuartel 25 D. Andrés Parra y testigos que suscriben”. Firman el comisario don Prudencio Sagari, el alcalde don Andrés Parra y a ruego del presidente y del jefe del Consejo, como testigo, don José Vicente de Mena. A ruego de los demás del Consejo, don Domingo Sosa. El único que sabe firmar es el secretario que suscribe el acta.

Esa aglomeración de sociedades de negros en un barrio, obligó a que se diera jurisdicción sobre ellas al comisario de la sección 4a, y a la sanción de reglamentos por los que debían regirse. El más importante fue expedido por el jefe de Policía el 11 de agosto de 1823, determinándose esa fiscalización, pero todos quedaron nulos al sancionarse la Constitución del Estado, que otorgaba a todos los habitantes iguales derechos y garantías. Uno de esos reglamentos, el que se refiere a la nación Conga.

Aun cuando algunas desaparecieron muchas de estas sociedades perduraron has-ta muy avanzado el siglo XIX, y, en general, llevaban los nombres de las diferentes “naciones” del continente africano de donde eran embarcados o eran oriundos sus integrantes o sus antepasados. Como puede apreciarse el origen bantú se evidencia – salvo unos pocos casos – en las denominaciones

Abaya
Amuera
Asante (Sainte, Ashanti)
Auza Bagungane

Banguela
Barno o Bornó
Basundi
Bayombé
Brasilera
Brasilera Bahiana
Cabunda (Cambunda)
Calumbo
Carabari
Caravalid
Casanche
Congo
Congo Augunga
Erico Briola
Fraternal
Gangela
Loangos
Humbama
Huombe
Loango
Lucango
Lubolos
Lumbana
Luumbi
Macuaca (Majuaga)
Main
Macinga
Maravi (o Marave, Malavé, Malawi)
Mina Maji (o Maje)
Mina Nago Mondongo
Mongolo
Monyola
Muñambani (Muñembá o Muñambaru)
Morenos Criollos Nuestra Señora de Luján
Morenos Brasileiros
Moros
Mozambique
Muchague
Mucherenge
Mucoba
Mucumbi
Mue Vesunele
Muñanda

Muncholo
Musundi
Protectora Brasileira
Quipara
Hermandad del Rosario
Sociedad Sabalu
Hermandad San Baltasar
San Benito
San Gaspar
San Pedro
Tacua
Umbala
Umbonia
Villamoani
Yida
Zeda
Zongo

como las que ya hemos mencionado. Sin embargo, el 25 de junio de 1866, el negro Antonio M. Fernández, único que sabe firmar, se presenta ante el jefe de Policía, don Cayetano Cazón, por representación de los socios Juan Matos, Casimiro Pizarro, Juan B. Barales, Prudencio Martínez, Angel Agrelo, Casimiro Díaz, Juan Martínez y José M. Pueyrredón, analfabetos. Decían que la Sociedad Africana Monyolo estaba acéfala, pues había terminado el período de presidente para el que fuera nombrado Pablo Perichon. El jefe pidió informes al comisario don Juan José Biedma, de la Sección 8a, en cuya jurisdicción se hallaba la sede de la Sociedad y éste manifestó que efectivamente, desde hacía dos años se hallaban los socios en disidencia por las causas apuntadas. El jefe Cazón, ordenó que el comisario convocara elecciones para el 1° de julio, que por falta de número se debió postergar para el día siguiente. Reunidos los socios eligieron por unanimidad a Juan Mena. Con fecha 28 de agosto el jefe de Policía ordenaba: “Expídase el nombramiento en papel correspondiente”, lo que se cumplió. Desde el punto de vista de la inclusión de género, las Sociedades Africanas constituyeron una verdadera excepción en relación con las otras asociaciones contemporáneas no africanas: las mujeres participaron en las Naciones Africanas, aunque a diferencia de los varones no tenían derechos políticos plenos. No hay datos sobre la cantidad de mujeres en las primeras décadas de existencia de estas Sociedades. A partir de 1840, perdieron momentáneamente muchos de sus hombres debido a que fueron reclutados para prestar servicios en la guerra civil. Esto permitió a las mujeres asumir el control, continuar reuniéndose, recaudar las cuotas, administrar los bienes y llegar a presidirlas, situación que se prolongó por más de una década. Cuando regresaron los hombres, tras la caída de Rosas en 1852, se reintegraron a las Sociedades e intentaron reinstalar los privilegios que tenían antes de la leva. Las mujeres no se resignaron a dejar la administración en manos de los hombres y se produjeron divisiones facciosas de acuerdo con el género.

Las mujeres llegaron a hacer alianzas con hombres ajenos a la sociedad. En la sociedad Maraví, por ejemplo, cuando los miembros masculinos regresaron de la guerra y encontraron a su Nación gobernada por una mujer e invadida por individuos de otras naciones, recurrieron a la policía, pero el comisario las ayudó a enfrentar la presión de los hombres – pese a que estatutariamente los derechos políticos eran un privilegio masculino – porque consideraba que las mujeres eran las salvadoras de la Nación. En el período que se inicia con la abolición de la esclavitud (1860), las asociaciones dejaron de ser mixtas. La exclusión femenina debió ser una forma de adaptarse a las formas asociativas blancas. Las afroporteñas crearon a partir de entonces sus propias asociaciones de índole festiva, organizaron sus “comparsas” en los Carnavales, distintas de las de los varones, con quienes compartían fiestas en paseos y salones, pero se reunían por separado para organizarse y ensayar.⁴ Esto fue criticado aun dentro de la comunidad, que quería amoldarse a los cánones de la sociedad blanca.

Desde el punto de vista de la inclusión de género, las Sociedades Africanas constituyeron una verdadera excepción en relación con las otras asociaciones contemporáneas no africanas: las mujeres participaron en las Naciones Africanas, aunque a diferencia de los varones no tenían derechos políticos plenos. No hay datos sobre la cantidad de mujeres en las primeras décadas de existencia de estas Sociedades. A partir de 1840, perdieron momentáneamente muchos de sus hombres debido a que fueron reclutados para prestar servicios en la guerra civil. Esto permitió a las mujeres asumir el control, continuar reuniéndose, recaudar las cuotas, administrar los bienes y llegar a presidirlas, situación que se prolongó por más de una década. Cuando regresaron los hombres, tras la caída de Rosas en 1852, se reintegraron a las Sociedades e intentaron reinstalar los privilegios que tenían antes de la leva. Las mujeres no se resignaron a dejar la administración en manos de los hombres y se produjeron divisiones facciosas de acuerdo con el género.

Las mujeres llegaron a hacer alianzas con hombres ajenos a la sociedad. En la sociedad Maraví, por ejemplo, cuando los miembros masculinos regresaron de la guerra y encontraron a su Nación gobernada por una mujer e invadida por individuos de otras naciones, recurrieron a la policía, pero el comisario las ayudó a enfrentar la presión de los hombres – pese a que estatutariamente los derechos políticos eran un privilegio masculino – porque consideraba que las mujeres eran las salvadoras de la Nación. En el período que se inicia con la abolición de la esclavitud (1860), las asociaciones dejaron de ser mixtas. La exclusión femenina debió ser una forma de adaptarse a las formas asociativas blancas. Las afroporteñas crearon a partir de entonces sus propias asociaciones de índole festiva especialmente para organizar comparsas para Carnaval.

Notas bibliográficas:

¹ Reglamento para el Gobierno de las Naciones Africanas dado por el Superior Gobierno. Agosto 11 del año 1823AGN, Sala X, 31-11-5 (División Gobierno Nacional, Policía, Sociedades Africanas, 1845-1864)

² Cita de Echeverría

³ Cita padrón de 1836/38 (ver cuaderno verde)

⁴AGN, 10-31-11-5, Policía-Sociedades Africanas, y Chamosa, Oscar, *Asociaciones Africanas de Buenos Aires*, tesis de licenciatura en Historia, Universidad Nacional de Luján, 1995.

La complicidad de los funcionarios reales en el contrabando de esclavos en el puerto de Buenos Aires, durante el siglo XVII.

Liliana Crespi

Jefa del Departamento Documentos Escritos del Archivo General de la Nación de Argentina.

Buenos Aires, cuya ciudad puerto fue asiento de los Gobernadores del Río de la Plata desde 1617, estuvo inhabilitada para comerciar desde el dictado de la Real Cédula de 1595. La Corona mantuvo esta política prácticamente durante todo el siglo XVII.

Las esporádicas licencias reales no fueron suficientes para mantener abastecida la ciudad y respaldar el crecimiento poblacional de la misma. Sin embargo, Buenos Aires mantuvo un vínculo comercial constante con las colonias portuguesas de Brasil y África. Las mercaderías y esclavos ingresaban al puerto y de allí eran distribuidas por diferentes rutas continentales llegando hasta Chile y el Alto Perú.

El contrabando fue el que facilitó y mantuvo esta situación. Los controles reales, aunque rígidos, resultaron insuficientes para combatirlo.

En el caso específico del tráfico de esclavos, principalmente derivado hacia el Alto Perú, el comercio ilegal fue la única forma de llevarlo a cabo, dado que la Corona prohibió sistemáticamente este comercio para Buenos Aires, a través de Reales Cédulas dictadas a lo largo del siglo. Pero si el contrabando de mercaderías era difícil de ocultar, lo era más aún el de hombres. Sin la complicidad de los funcionarios reales éste no hubiera sido posible.

La mayoría de los Gobernadores y Funcionarios del Río de la Plata estuvo acusado, o al menos sospechado, de connivencia con los traficantes. Las arribadas forzosas de navíos, los comisos y las almonedas estuvieron viciados de ilegalidad con la anuencia de Oficiales y Jueces reales. La Real Hacienda sufría cuantiosas pérdidas pues este comercio ilegal de esclavos producía una importante extracción de plata sin quintar. Como contrapartida, la Caja de Buenos Aires incorporaba año a año considerables sumas en concepto de derechos por los esclavos comisados.

Este trabajo pretende abordar la participación de los funcionarios reales del Río de la Plata en el tráfico ilícito de negros. Se utilizaron fuentes manuscritas conservadas en el Archivo General de la Nación, referidas a Juicios de Residencias a Gobernadores, Causas criminales por contrabando sustentadas contra funcionarios reales, Cuentas y Acuerdos de la Real Hacienda, expedientes de registros de navíos y Libros de Reales Cédulas y Ordenes. Los escritos de historiadores como Molina, Saguier, Gelman y Moutoukias, que anteriormente han abordado el caso del contrabando en Buenos Aires, han sido una guía inapreciable en la concreción de esta ponencia.

Buenos Aires. Un puerto cerrado a la trata.

Buenos Aires, cuyo puerto sobre el Río de la Plata tenía salida hacia el océano Atlántico se encontraba al margen de ese circuito comercial español que privilegiaba la ruta Antillas – Pacífico. Desde el dictado de la Real Cédula de 1595 estuvo imposibilitada de comerciar, debiéndose atener para su subsistencia a la esporádica llegada de efectos procedentes de Lima, la capital del Virreinato al que pertenecía. La instauración de un sistema de navíos de registro anual a cargo del apro-visionamiento de los efectos imprescindibles para la supervivencia de la región no hizo más que abrir en forma oficial la posibilidad de ejercer el comercio fuera de la línea trazada por los navíos de flota. Si se podían introducir mercaderías a menor costo y riesgo desde el puerto de Buenos Aires hacia las regiones interiores, por qué no esclavos? Más aún si se tiene en cuenta que desde allí partía una ruta que finalizando en el puerto de Valparaíso, en Chile, constituía la única ruta transcontinental del momento.

Trataremos entonces el caso de las arribadas de navíos negreros al Río de la Plata durante los últimos años del siglo XVI hasta 1640, año de corte en el tráfico, no sólo en la región estudiada sino en el resto la América española, a partir de la separación de las coronas de España y Portugal. Como este estudio está referido específicamente al comercio ilícito no se han contemplado las cifras de esclavos ingresados a partir de los Contratos de asiento que la corona firmó con tratantes extranjeros durante este período. De todas formas, por su calidad de puerto inhabilitado, Buenos Aires no recibió sino esporádicos envíos de esclavos de asiento. Más bien se instalaron en ella Factores de los asentistas para vigilar y tratar de comisar los negros ingresados a partir de arribadas maliciosas.

Las arribadas de negros y la actuación de los funcionarios reales.

Durante el período estudiado los esclavos constituían, por su alto costo, la principal importación del Río de la Plata. Según Assadourian, la trata redituaba en 100 % de ganancia sobre el capital invertido en Angola y un 200 % si eran vendidos en Potosí. ¿Qué se exportaba a cambio? Harinas de Córdoba, sebo y cueros de la campaña bonaerense. La desproporción evidente entre ambas transacciones era cubierta por plata que, en forma de barras o piñas sin quintar, era extraída ilícitamente para solventar la trata.

La población de Buenos Aires, escasa por cierto, no estaba en condiciones económicas de absorber la mano de obra esclava que llegaba a sus costas. Sustentada en una economía natural que producía lo necesario para subsistir y que no disponía de moneda, sólo podía cumplir el papel de punto de desembarco y de negociación de mercaderes extranjeros o de otras ciudades más ricas del Virreinato. Existía sí una elite comercial que organizaba el arribo y venta de negros, a la vez que ascendía rápidamente en su posición social y política de la ciudad.¹

La demanda de esclavos era importante en otras regiones del Virreinato, sobre todo en las zonas mineras del Alto Perú donde desde fines del siglo XVI la población nativa afectada a las minas disminuía, a la vez que dejaba incultas las zonas agrarias periféricas.

Si la alejada posición geográfica de Buenos Aires favorecía la llegada del contrabando, no es menos cierto que en esto ayudó la cercanía con el Brasil. Los portugueses, que contaban además con factorías negreras en la costa occidental de Africa encontraron que este puerto constituía el lugar ideal donde llevar sus excedentes de tráfico, lo que más tarde prácticamente les permitió controlar el aprovisionamiento de esclavos en los territorios al sur de Lima.

Durante la primera mitad del siglo XVII fueron los navíos portugueses los que arribaron mayoritariamente a las costas rioplatenses. Las otras potencias europeas donde se dio una expansión ultramarina de compañías negreras comienzan recién a aparecer durante la segunda mitad del siglo. Especialmente Holanda, que a sus posesiones arrebatadas a Portugal del Norte del Brasil le sumó Angola en 1641.

Pero ocupándonos del tema central de esta ponencia debemos decir que si la arribada de navíos de contrabando de esclavos fue uno de los factores principales de la consolidación de la ruta Buenos Aires - Potosí, el otro factor necesario fue sin duda la presencia de funcionarios dispuestos a beneficiarse con el tráfico. Resulta obvio que sin la anuencia oficial no hubiera sido posible, año tras año, burlar Reales Cédulas, Ordenanzas, Visitadores de la Real Hacienda y Jueces de residencia.

La red formada por capitanes de buques, tratantes de tierra y oficiales reales fue tan compacta que sostuvo durante décadas un sistema de comercio ilícito que ellos mismos determinaron, con mucha ironía por cierto, “el contrabando ejemplar”.²

Hablamos anteriormente sobre las prohibiciones de comercio que pesaban sobre el puerto de Buenos Aires. Prohibiciones que, si bien atemperadas a veces por alguna licencia real, resultaban estrictas en lo referido al tráfico de esclavos.

En el Cuadro 1 se puede visualizar un panorama aproximado de las arribadas de buques con carga de negros al puerto entre 1587 y 1640. Nótese que se han dividido los ingresos de acuerdo con las autoridades gobernantes para así facilitar el análisis de este tema.

Cuadro 1. Los primeros Gobernadores, el arribo de piezas y su promedio anual. (1587-1640)

AÑO	GOBERNADOR	PIEZAS ARRIBADAS	PROMEDIO ANUAL
1587	Martínez de Irala	60	15,2
1588		3	
1589		7	
1591		6	
1593	Fernando de Zárate	334	162,6
		65	
		89	
1596	Ramírez de Velazco	30	30,0
1597		30	
1602	Hernandarias	220	215,0
		40	
		607	
		408	
		15	
1609	Marín de Negrón	100	442,5
1610		117	
1611		183	
1612		512	
1613		957	
		786	
1615	Hernandarias	974	492,0
1616		10	
1619	Diego de Góngora (1° Gob. del Río de la Plata)	486	987,0
1620		587	
1621		1880	
1622		647	
1623		1335	
1624	Céspedes del Castillo	122	

1625		50	
1626		160	
1627		132	
1628		13	
1629		98	
1630		178	
1631		337	136,2
<hr/>			
1632	Estéban de Dávila	99	
1633		232	
1634		58	
1635		196	
1636		177	
1637		179	
1638		180	160,1
<hr/>			
1639	De la Cueva y Benavídez	543	323

Fuentes: AGN. División Colonia. Registro de navíos. Escribanías antiguas. Libro de Razón de esclavos ingresados. Libro de Tesorería (1586-1606)

Durante esta centuria de las prohibiciones la mayoría de los funcionarios de la Corona participaba en la introducción ilegal de esclavos. Desde Alguaciles de Mar hasta Gobernadores, todos resultaron beneficiados económicamente con el contrabando sea formando parte de él o denunciándolo.

Hacia finales del siglo XVII, y según el Cuadro que antecede se produce un aumento paulatino en las arribadas ilegales al puerto de Buenos Aires. Durante el Gobierno de Fernando de Zárate (1593-1595) se producen las primeras llegadas significativas: Casi 500 piezas en una ciudad que contaba con apenas unos cientos de habitantes. La mitad de ellos llegaron en una carabela de aviso con licencias del Marqués de Cañete, pero este fue uno de los pocos casos de desembarcos numerosos que contaron con un permiso real. Prácticamente el resto de las arribadas mencionadas en el Cuadro corresponden al comercio ilegal.

El mismo Gobernador Zárate envió durante su gobierno un navío a Angola que a su regreso fue comisado y rematada su carga en almoneda pública. Pero los vecinos, temerosos de las represalias, no presentaron postura y el mismo Zárate los compró a precios irrisorios.³

Su Teniente de Gobernador, Alonso Díaz Ortiz, introducía negros y mercaderías sin ningún tipo de reparos. Las denuncias que ante la Real Audiencia hizo de esto el Contador Hernando de Vargas no tuvieron eco ya que el Gobernador estaba emparentado con Juan Ortiz de Zárate, Justicia Mayor de Charcas.

En 1594, el Capitán Alonso de Vera y Aragón fue nombrado Contador de la Real Hacienda en Buenos Aires atento que “se va entablado la contratación de este puerto con los estados del Brasil y Angola de donde han venido y vienen algunos navíos a desembarcar...”⁴ Quien fuera encargado por la Real Hacienda para controlar el arribo de barcos aparece en varias oportunidades durante su gestión adquiriendo alrededor de 50 esclavos procedentes de cargamentos comisados al mismo Gobernador de Río de Janeiro, Salvador Correa de Sá.

Con respecto a éste último, podemos decir que ponía al servicio de su comercio personal los navíos de la Corona. Tomando como excusa la presencia de piratas holandeses en la zona enviaba navíos de aviso al Río de la Plata en los que cargaba negros y otras mercaderías para introducir allí.

Si bien hacia finales del siglo XVI las maniobras de contrabando fueron esporádicas, no fueron sino el preludio de la gran cantidad de arribadas que se hicieron presentes durante las siguientes décadas.

Los escándalos que éstas significaron para la ciudad aún eran tolerados por las autoridades metropolitanas, mientras que los comerciantes limeños veían con asombro como un puerto alejado de los centros de poder político y económico del Virreinato comenzaba a representar una amenaza a sus intereses.

Las haciendas del Tucumán comenzaban a usar esclavos en sus labores. En el Alto Perú, la mita impuesta por el Virrey Toledo acaparaba la mano de obra nativa y si a esto se suma la Cédula dada por Felipe II prohibiendo el empleo de indios en plantaciones y viñedos, resulta obvio que el uso de mano de obra esclava se fuera incrementando. Hacia mediados del siglo XVII, cuando el Procurador de Lima, José de los Ríos, informa al Rey que la falta de esclavos amenaza con la ruina total del reino, en los viñedos de Pisco e Ica ya trabajaban alrededor de 30.000 negros.⁵

La ruta oficial Cartagena - El Callao resultaba onerosa tanto para el comercio de negros como de efectos. Esto supo explicarlo muy bien el Gobernador Juan Ramírez de Velazco cuando en carta dirigida al Rey fechada en 1596 sugiere se traigan negros para las labores de las recién descubiertas minas de plata de La Rioja y para las estancias circundantes. Aprovecha la oportunidad y solicita una licencia personal para traer 1000 esclavos de Guinea al precio de 30 ducados cada uno. Ofrece que la suma total fuera compensada en parte con sus salarios.⁶

Además, recordaba la conveniencia de mantener abierto el puerto para el ingreso de efectos y alimentos puesto que los llegados del norte duplicaban su precio al bajar a Buenos Aires. Esta petición, como tantas otras elevadas al Rey, no obtuvo una respuesta positiva. El contrabando, como era de prever, fue la única vía que daba un respiro al ahogo económico

impuesto por la Corona a los habitantes de Buenos Aires, pero que generó importantes ganancias a comerciantes ajenos a ella.

La interacción entre contrabandistas y funcionarios reales comenzó temprano en Buenos Aires. En 1599 el escribano Mateo Sanchez elevó a la Real Hacienda un detalle de la arribada de 4 navíos producida en 1596 desembarcando negros y mercaderías de prohibición. El Juez de Comiso, Sancho de Figueroa, resultó en esta ocasión acusado de mal desempeño en sus funciones.

En tres meses 57 esclavos fueron introducidos y comprados por vecinos y estantes de la ciudad, incluidas las 26 piezas que llevó a Córdoba Diego de Túnez. El mismo Juez de Comiso compró para sí 5 de los llegados en el primer navío.⁷

Funcionarios menores como los Alguaciles de Mar y Tierra estuvieron en la condición óptima para participar del contrabando pues eran ellos los que tomaban el primer contacto con los navíos. Estos son algunos ejemplos de su accionar:

Manuel de Avila, portugués, que al tiempo de cumplir con su cargo participaba del comercio de la ciudad, contaba con una buena extensión de tierras de su propiedad, una encomienda y suficiente dinero como para dotar a su hija con \$ 7000. Suma por demás inaccesible para su salario.

Antonio Fernandez Barrios, portugués, importó 12 esclavos en 1596, cuando ya pesaba sobre Buenos Aires la prohibición. Más tarde fue propietario de dos navíos, el “San Antonio” y el “Nuestra Señora del Buen Viaje” con los que comerciaba con el Brasil y negociaba las permisiones de los vecinos a partir de 1607.

Mateo Leal de Ayala, Alguacil entre 1607 y 1608 fue el caso típico del funcionario de baja jerarquía que logró codearse con la elite comercial y le sirvió de testaferra. Aliado con los poderosos Juan de Vergara y Diego de Vega se dedicó al tráfico de esclavos. Procesado en 1615 fue liberado tres años más tarde, ocupando hasta su muerte diversos cargos en el Cabildo. Más adelante veremos cómo alcanzó incluso el cargo de Gobernador interino.

Antonio de Sosa y Ribero, Alguacil a partir de 1608, participaba también del contrabando organizado por Juan de Vergara. Esto es, denunciar arribadas forzosas, comisar la carga, rematarla en almoneda y obtener el permiso de internación hasta el Perú.⁸

Tesoreros, Contadores, Alguaciles, Jueces de Comiso estuvieron complotados en diferentes momentos para permitir el contrabando en Buenos Aires. A su vez, ellos mismo adquirían esclavos a bajo costo para venderlos en su nombre o el de otros, en el redituable mercado potosino. Iniciado ya el siglo XVII, las arribadas se suceden con mayor frecuencia. Los cargamentos son cada vez más grandes y los compradores de esclavos se asientan en el puerto o envían allí a sus agentes, como si no pesara sobre Buenos Aires la prohibición de comercio. La Aduana de Córdoba, establecida de hecho en 1622, no pareció muy eficaz al

momento de detener los envíos al Alto Perú. Por el contrario, nuevas rutas, como la de Chile, se consolidaron para evitarla. En acuerdo de la Real Hacienda del 14 de octubre de 1627 se trató este tema de los transgresores de la prohibición y se hizo hincapié en que los esclavos y mercaderías ocultas se extraviaban de la Aduana de Córdoba y tomaban el camino de Chile.⁹

Si se observa nuevamente el Cuadro 1, vemos que el período de mayor presencia de traficantes se dio durante el gobierno de Góngora (1619-1623), con un promedio de 987 esclavos comisados por año.

Durante su gobierno el llamado “grupo confederado” abrió el puerto al comercio con el Brasil y el mercado de Potosí se vio inundado de esclavos procedentes de Buenos Aires.

Sin embargo cuando enviaba noticias al Rey sobre las provincias del Río de la Plata no hacía alusión a la realidad de las arribadas de los navíos negreros, llegando incluso a escribir que el contrabando que ingresaba al puerto era “de poca sustancia”.¹⁰

En una carta dirigida algunos meses más tarde, en marzo de 1620, solicitaba merced para introducir esclavos de Angola a cambio de frutos de la tierra. Basaba su pedido en la necesidad que se tenía en esta tierra de mano de obra por carecerse de indios para encomendar.¹¹

Nada decía de los cientos de esclavos que ya habían arribado desde que tomara posesión de su cargo. Un año más tarde comienza recién a denunciar el contrabando que se hacía en el puerto en ocasión del envío de un Memorial específicamente destinado a apuntar la responsabilidad de los comerciantes portugueses en las pérdidas sufridas por la Real Hacienda.¹²

Habiendo entrado en franca disputa con el grupo confederado, decía de ellos que “son la polilla y la esponja de las haciendas de esta república”. Informaba que usaban chacras y estancias cercanas al río y su riachuelo para descargar sin impedimentos el contrabando. Pero centraba su Memorial en la presencia de Diego de Vega, comerciante portugués que prácticamente manejaba el circuito del comercio ilícito y se excusaba de no poder tomar medidas contra él manifestando que “asistiendo este hombre en esta tierra no es poderoso ningún gobernador”. Acusaba no sólo a Diego de Vega sino a alguno Ministros de la Corona que con facilidad permitían sus negocios. Finalizaba su Memorial solicitando la expulsión de estas personas con “perdimiento de bienes y penas corporales”.

Sin embargo él mismo se había visto envuelto en situaciones poco claras respecto del comercio de esclavos. Por ejemplo, han quedado registradas en escrituras públicas sus tratos con el Capitán General del Estado del Brasil, don Luis de Sosa, para que en su nombre adquiriera esclavos y se los enviara en navíos de aviso.¹³

Recordemos que ya antes, el gobernador Fernando de Zárate utilizaba la misma artimaña para traer esclavos de Brasil. Años más tarde esta connivencia entre los gobernadores del Río de la Plata y los de Río de Janeiro subsistía. En 1630 el virrey Marqués de Chinchón explicaba al Rey la decadencia de los embarques de plata a la metrópoli por las salidas ilícitas que de ésta se hacía desde Buenos Aires. Acusaba incluso a los gobernadores de ambas provincias de mantener el negocio de la trata utilizando los navíos de aviso, los que sólo deberían ser fletados para el control de las costas a fin de detectar la presencia de corsarios.¹⁴

Por otra parte, diversas denuncias elevadas a la Corte determinaron que por Real Cédula de mayo de 1622 se otorgara poder al Oidor Alonso López de Salazar para que investigara los cargos que se hacían a Góngora respecto que sentenciaba causas de arribadas de negros obviando la presencia de Oficiales reales según estaba establecido.

Otro período de importancia en el comercio ilícito corresponde a la gobernación de Diego Marín de Negrón (1609-1614), con un promedio de 442 esclavos comisados por año. Según el historiador Raúl Molina, fue durante estos años que se consolidó el sistema conocido como del “contrabando ejemplar”.

Fueron los tiempos de la actuación del Alguacil Mateo Leal de Ayala, del que ya hablamos, quien actuaba como testaferro de Diego de Vega en las almonedas. Su prestigio fue aumentando hasta tal punto durante el gobierno de Negrón, que éste lo nombró su Teniente de Gobernador en 1612. Un año después alcanzó el cargo de Gobernador Interino a la muerte del titular.

Decía Hernandarias que durante el gobierno de Marín de Negrón el Contador de Angola, don Duarte Díaz Enríquez, despachaba navíos con registro para el Brasil que luego eran desviados al Río de la plata. Sólo para el año de 1612, estimaba que 1200 negros habían llegado de Angola y que las extracciones de plata y frutos superaban los 500.000 ducados.

Pero nada más gráfico para conocer el mecanismo del contrabando que el testimonio prestado por el Alguacil de Navíos, Juan Gómez, en 1616. Si bien esta declaración fue realizada bajo tortura, aplicada en presencia de Hernandarias, por lo que puede ser sospechada de exageración o de simple deseo de contentar al inquisidor, no por eso resulta menos interesante conocer los datos que aporta sobre el contrabando durante el gobierno de Diego Marín de Negrón, las chacras en que eran escondidos los negros, las negociaciones llevadas a cabo entre funcionarios y maestros de navíos y las sumas comprometidas en las transacciones. Decía Juan Gómez respecto de la participación de los funcionarios en estas actividades que “públicamente han robado a Su Majestad todos los Justicias Mayores y Menores y cuantos pilotos y maestros han entrado”.¹⁵

En repetidas oportunidades hemos mencionado a Hernandarias (Hernando Arias de Saavedra) quien fuera dos veces gobernador de la provincia del Río de la Plata, primero

entre 1603 y 1608, luego en los años 1615-1616 y más tarde Juez Pesquisidor de la Real Hacienda, al terminar su último mandato.

Los escritos de Hernandarias remitidos a la Corona o al Virrey constituyen las fuentes más abundantes referidas a la trata ilegal en Buenos Aires. Cada vez que ocupó un cargo público inició una larga y pormenorizada serie de denuncias que, aunque sospechadas de parcialidad, nos permiten hoy conocer precios, navíos, maestros, tratantes y rutas de internación.

Un ejemplo ilustrativo es el Informe elevado en calidad de Juez Delegado de Su Majestad, cuando detalla algunas de las maniobras que se hacían con los despachos oficiales que otorgaban el permiso para llevar esclavos al Perú. Decía que los tratantes siempre presentaban solicitudes de despachos por dos o tres esclavos pues agregando a esas palabras la letra E obtenían permisos por doce o trece piezas, obviando el pago de derechos por la diferencia.¹⁶

Asimismo, llamó la atención sobre el hecho que las compras de esclavos no se registraban ante Escribano, por lo que convirtió este acto público en obligatorio a partir de 1616.

Sin embargo, durante sus gobiernos no cesaron las arribadas de navíos de trata. Entre 1602 y 1608 fueron comisados 12900 esclavos a un promedio de 215 por año. En su siguiente período ejecutivo (1615-1616) el ingreso se elevó 492 por año, cifra que resulta la segunda en importancia del período estudiado.

En las Relaciones de Servicios que envió a la Corte en 1612 y 1618 el tema recurrente era el orden que sus gobiernos trajeron “en la reformatión de los muchos y grandes excesos que por aquel puerto se hacen”. Incluía también, que en el vigor puesto en defender la hacienda real había gastado su propio patrimonio al punto de no poder dotar a sus hijas para contraer matrimonio. Solicitaba entonces una renta de \$6000 en indios y vacunos por dos vidas. En 1618 reiteró este pedido de ayuda económica agregando que él y su familia se encontraban en la miseria.¹⁷

Pero en el Juicio de Residencia que se le tomó se le hicieron cargos por enriquecimiento a partir de las arribadas, por abuso de indios en sus obrajes de Santa Fe, y por repartir cargos públicos entre sus parientes.¹⁸

Al momento del juicio se le confiscaron bienes y esclavos por valor de \$ 20.000. El Defensor de la Real Hacienda, Juan Cardozo Pardo, había valuado su fortuna personal en \$ 120.000. Poco tiempo antes sus hijas habían recibido dotes por valor de \$ 30.000 en joyas, vestidos, carretas y esclavos.

Por lo visto entre sus manifestaciones de pobreza y su fortuna real había un largo trecho.

Hernandarias pasó a la historia como el mayor denunciador del contrabando del puerto de Buenos Aires. Pero no es menos cierto que tales denuncias le reportaron suculentas ganancias. No olvidemos que las Ordenanzas del Marqués de Montesclaros (1613) determinaban que de todo remate de negros condenados por perdidos debía sacarse una tercia parte para el Juez de comiso. Además, durante su último gobierno fue el impulsor de los famosos “Manifiestos de negros” los que permitían a los vecinos legalizar la tenencia de esclavos habidos sin licencia real ni pago de derechos, mediante el pago de \$70 por cada uno. Esta fue otra de las formas de blanquear ante la Real Hacienda una mercadería ingresada de contrabando.

En el papel de Juez y denunciador, Hernandarias obtuvo la mayor parte de los esclavos que poseía. Si se observan las cifras de los comisos hechos durante sus mandatos puede pensarse que tenía más esclavos de los 100 declarados durante su juicio de residencia.

Al morir en 1631, Hernandarias poseía una fortuna incalculable en tierras, indios, obrajes, fletes fluviales, vaquerías, haciendas, casas con escudo de armas, plata sellada y esclavos. A tal punto fue extensa la fortuna dejada que sus herederos pudieron por fin concluir la sucesión un siglo más tarde. Su viuda poseía al momento de su muerte 64 esclavos en su casa y una finca.

Obviamente tales riquezas no podían provenir únicamente de los salarios percibidos, de \$ 4000 anuales, durante sus períodos como gobernador.

Aunque en la suposición que su fortuna no haya sido alcanzada bajo la concreción de ilícitos, no podemos dejar de apreciar que Hernandarias fue otro más de los que se enriquecieron con el comercio negrero.

Si hablamos de la intervención de funcionarios reales en el contrabando de esclavos, no podemos dejar de detenernos en las actividades de los clérigos, quienes han sido parte actuante de este comercio ilícito. Ellos también acercaron sus capitales a Buenos Aires para participar de ese comercio.

Es sabido que el Obispo Vitoria fue el iniciador en 1587 del ingreso de esclavos por la ruta de Buenos Aires, aunque en esa época el comercio por ese puerto no se encontraba prohibido. Unos años más tarde, en 1597, el padre Francisco de Peralta pretendía introducir, a pesar de la prohibición vigente, 13 esclavos, los que fueron tomados por perdidos.¹⁹ Hacia 1602, cuando la trata en el Río de la Plata era ya una preocupación constante por los comerciantes de Lima, Fernando de Trejo, Obispo de Tucumán, participaba del contrabando. De un cargamento de 220 esclavos llegados al puerto y comisados, 65 le pertenecían. Complotado con el Teniente de Gobernador y ayudado por algunos frailes, los cargó en carretas y por la noche los sacó de la ciudad.²⁰ Un año más tarde por Real Cédula se encargaba a Hernandarias la investigación de los hechos.

Pero la participación más notable de los clérigos en el contrabando fue la de poner en resguardo los fondos procedentes de las ganancias que éste producía. Los conventos actuaban muchas veces a modo de bancos de depósito, con el conocimiento de sus superiores. Se realizaban incluso escrituras públicas detallando montos, plazos de guarda, y forma de remitirlos a otras ciudades del virreinato o de la metrópoli. Esta situación era de dominio público al punto que en 1634 el Rey envía al Visitador Andrés de Garabito para averiguar todo lo relacionado con la cobranza que los religiosos hacían de los cohechos habidos en razón de las arribadas de negros y su posterior venta.²¹

La Caja Real y el financiamiento del tráfico.

Por último resta referirnos al manejo que de la Cajas reales hacían los gobernadores y funcionarios para financiar el tráfico. Los fondos destinados al contrabando provenían en parte de los capitales propios de los tratantes, del sistema de crédito que los mayores capitalistas pusieron en práctica para financiar a los pequeños comerciantes y el uso que algunos funcionarios hicieron del dinero de la Cajas reales.

La recaudación por el tercio correspondiente a la corona de las almonedas de esclavos comisados, sumado a los derechos de licencia (\$57,6) y aduanilla (\$6) que se pagaban por cada esclavo hacían que los fondos de la Caja de Buenos Aires fueran mucho más abundantes que los esperados de una población de frontera, sin minas que explotar, ni indios que encomendar y con un puerto oficialmente clausurado.

En el cuadro que sigue se demuestran las recaudaciones de la Caja entre 1611 y 1626, a través de las cuentas asentadas y las remisiones de dinero a Potosí.

Las fuentes utilizadas son los Acuerdos de la Real Hacienda, donde se consignaba el dinero recaudado en el rubro esclavos, las cantidades remitidas y los nombres de los vecinos y comerciantes a quienes se había encomendado la custodia y traslado de los caudales.

Si bien estos informes fiscales deben tomados como tales, o sea incompletos en lo referido a las cifras reales del tráfico, de todas formas son útiles para tener una visión aproximada del movimiento de plata que éste representaba.²²

Cuadro 2: Remisiones a Potosí de procedidos por entradas de negros a Buenos Aires. 1614-1626.

Año	Recaudación (en pesos de a ocho)
1614	30600
1615	34610
1619	3500
1620	78950
1621	166516
1622	41500

1623	53600
1625	4775
1626	9035
Total	423086

Fuente: AGN, Acuerdos de la Real Hacienda, 1611-1636, IX-13-8-7.

Resulta comprensible en cierto modo que este dinero depositado en la Caja se constituyera en una tentación para quienes lucraban con el contrabando. Las remisiones de caudales se tardaban más de lo debido, varios años en realidad, sin que los oficiales pusieran mucho empeño en remediarlo y al puerto llegaban regularmente pequeños o grandes cargamentos que la plata depositada podía financiar.

La utilización de parte de esos fondos para su financiamiento fue denunciada en diferentes oportunidades a lo largo del período estudiado. Por ejemplo, la ocultación de arribadas y el no guardar debidamente los registros de las almonedas fueron cargos que se levantaron en 1601 al Defensor de la Real Hacienda, Mateo Sánchez.

En 1606 Hernandarias intervino la Contaduría y luego de un examen exhaustivo señaló que en la Caja faltaban \$ 3000. El Contador Hernando de Vargas resultó procesado y sus bienes embargados por valor de \$ 2000.²³

Una Real Cédula de 1610 reclamaba el ingreso de \$ 30.000 a la Caja de Potosí de los \$ 70.000 recaudados en 1604. Nótese los años que transcurrían desde la recaudación hasta la remisión desde Buenos Aires. Esa misma cédula ordenaba una investigación sobre los mercaderes encargados del transporte de caudales pues los ocupaban en “tratos y granjerías por más de cinco años antes de entregarlos”.

Hacia 1615, el Memorial del Procurador Aguinaba acusaba al Tesorero Simón de Valdez de prestar dinero de la Caja real a un interés del 15% y de tener construidas casas para alojar a negros y tratantes luego de las arribadas. Una cédula de 1619 ordena finalmente su apresamiento.

Otro Defensor de la Real hacienda, Juan Cardozo Pardo (1619) era el encargado de vender las mercaderías y esclavos que traía Juan de Vergara con “desconocimiento y perjuicio de la Caja Real”.

En 1627 la Caja de Potosí aún reclamaba la recaudación del año 1622. Una Real Cédula ordenaba una pronta remisión y rendición de las cuentas. Es evidente que algo ocurrió con esos caudales dado que, según los Acuerdos de la Real Hacienda en Buenos Aires, ese dinero había sido remitido en tiempo y forma para ser ingresado en la cuenta de Manuel Rodríguez Lamego, quien tenía firmado un Contrato de asiento con la Corona.

Los datos arriba expuestos no son sino algunos ejemplos del manejo de que fue objeto la Caja de Buenos Aires para favorecer el comercio ilícito. La utilización de sus fondos, las arribadas forzosas programadas y la complicidad de los funcionarios fueron parte de un todo que, unido a la existencia de un mercado consumidor propicio conformaron un aceitado engranaje por el que pasaba el contrabando, que el pretendido control monopolista no pudo evitar.

Algunas conclusiones.

Miles de esclavos desembarcaron en Buenos Aires durante la primera mitad del siglo XVII, formando parte de los cargamentos que llegaban mediante un circuito comercial atípico, ilícito y manejado por extranjeros. Si la Corona no podía imponer efectivamente su política monopólica en el resto de Hispanoamérica, menos aún lo logró en ese alejado puerto, el único español de la costa atlántica.

La unidad de las coronas de Portugal y España tuvo una enorme influencia en la economía del Río de la Plata. Los portugueses, esos extranjeros aceptados a regañadientes, tuvieron una actuación preponderante en el comercio porteño. Expertos navegantes, conjugaron la posesión de extensos territorios en Brasil con la explotación de factorías negreras en la costa del Africa occidental. Dueños además de los capitales necesarios se encontraban en condiciones de proveer aquello que España no daba a sus colonias. Principalmente esclavos, de cuyo aprovisionamiento la corona española nunca se ocupó directamente. En Buenos Aires, el comercio ilícito fue el método de introducción de negros y efectos a cambio de, esencialmente, plata potosina, cueros y frutos.

¿Cómo reaccionó España? Prohibiendo una y otra vez el comercio exterior en el Río de la Plata, aunque otorgando esporádicas licencias a los vecinos. Sin embargo, esta política represiva trajo ventajas económicas tanto a Portugal como a la corona española. La primera se encontró con una población ávida de mercaderías y esclavos y que era punto de partida de rutas comerciales que se abrían hacia el Alto Perú y la segunda toleraba de hecho el contrabando a sabiendas que no podía abastecer debidamente a esa parte de sus posesiones.

Del comercio ilícito los portugueses obtuvieron plata ... y el rey español también. Los comisos y almonedas, con sus tercios separados para Su Majestad fueron prácticamente la única forma de llevar caudales a la Caja de Buenos Aires, o al menos de llevarlos en abundancia. Y aquí, respecto de la participación de los funcionarios reales en este comercio, cabe una pregunta: Al apañar el contrabando eran corruptos en el sentido ético de la palabra, o lo hacían en el conocimiento que su lucro personal estaba justificado en la medida que la Corona también obtenía un rédito significativo?

Si pensamos en otras posibilidades tendríamos que, si el contrabando portugués hubiera sido sólo eso las ganancias hubieran sido todas suyas. y si el control de las costas se hubiera

hecho con el rigor necesario quizás el contrabando hubiera disminuido. Pero no fue así y la legalización del comercio ilegal repartió las utilidades. De acuerdo a la posición de cada uno todos perdían algo y ganaban mucho.

A Buenos Aires este comercio internacional le permitió integrarse a un mercado regional inserto en lo que Assadourian denominó “el espacio peruano”. El Centro minero de Potosí actuaba como polo de atracción del contrabando, pero las ciudades que se hallaban a lo largo de la ruta Buenos Aires - Alto Perú también generaron su propia demanda de esclavos. Demanda que apuntaba cada vez más hacia Buenos Aires. Desde allí el contrabando (comercio directo diría Romano) aseguraba cantidad, continuidad y buenos precios. La ruta oficial Cartagena - El Callao, todo lo contrario.

A Buenos Aires el comercio ilícito le aseguraba la supervivencia. Comerciantes y vecinos, españoles, extranjeros y criollos, de uno u otro modo todos se beneficiaron con esa actividad. Casi resulta comprensible que los funcionarios reales no fueran una excepción.

Notas bibliográficas:

¹ Para el proceso de afianzamiento de comerciantes portugueses en Buenos Aires ver: Gelman, Jorge. Economía natural - economía monetaria. Los grupos dirigentes de Buenos Aires a principios del siglo XVII. Anuario de Estudios americanos, Tomo XLIV.

² Molina, Raúl. *Hernandarias. El hijo de la tierra*. Buenos Aires, 1948.

³ Archivo General de la Nación (en adelante AGN) Colección Reales Cédulas. Noviembre 30 de 1595.

⁴ AGN. División Colonia. Libro de Tesorería 1586-1606.

⁵ Archivo General de Indias, Indiferente General 2796. Citado por Hugh Thomas, *La trata de esclavos*, Bs. As., 1997.

⁶ AGN, Colección Biblioteca Nacional, pieza N°7323.

⁷ AGN, *Ibidem*, pieza N°7342

⁸ La información referida a estos funcionarios ha sido extraída del artículo de Raúl Molina sobre los Primeros Funcionarios Reales, publicado en Revista HISTORIA N°38, Bs.As., 1965.

⁹ AGN. División Colonia, IX-13-8-7.

¹⁰ AGN. Colección Biblioteca Nacional, pieza N°2125.

¹¹ AGN. *Ibidem*, pieza N°2127.

¹² AGN. *Ibidem*, pieza N°2129.

¹³ AGN. Escribanías Antiguas, IX-48-2-3.

¹⁴ Cobb, Gwendolyn. *Potosí y Guancavelica. Bases económicas del Perú*. La Paz, 1977.

¹⁵ Biblioteca Nacional. Colección García Viñas, copias del Archivo General de Indias.

¹⁶ AGN, División Colonia, IX-14-7-1

¹⁷ AGN. Colección Biblioteca Nacional, piezas N° 2122 y 2123.

¹⁸ Molina, Raúl, *op.cit.*

¹⁹ AGN. División Contaduría. Libro de Tesorería, XIII-42-7-2.

²⁰ AGN, División Contaduría. Libro de Contaduría 1595-1607.

²¹ AGN. Colección de Reales Cédulas. Mayo 25 de 1634.

²² Noejovich y Salles, adjudican \$ 478.000 ingresadas a Potosí desde Buenos Aires antes de 1637. En: “Santiago y Buenos Aires. La actividad económica en la frontera sur del Virreinato del Perú. (siglo XVII)”, Bs. As., 1999.

²³ Molina, Raúl. Op. cit., p.173

Justicia colonial y esclavos en el Buenos Aires virreinal.

Alejandro Fernández Plastino

Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, Argentina.

Introducción

Los estudios históricos cuyo eje de análisis se centra en la esclavitud en el Río de la Plata o temas derivados de éste son numerosos. Por ello, las explicaciones dadas a los interrogantes que estas cuestiones encierran han variado tanto como las tendencias historiográficas a ellas referidas. En el estado actual de los conocimientos, se observa que muchas de esas temáticas (generales y específicas) están libradas a controversias irresueltas que ningún trabajo ha logrado concluir; a la par que otras, las menos, aguardan aun por ser estudiadas a fondo.

Entre los trabajos que privilegiaron un análisis ampliado del tema, a fines de los '60 y los '70, dedicados a problemáticas generales y al contraste de diversas sociedades americanas, el conocido libro de Frank Tannenbaum, *Esclavo y ciudadano*¹, por ejemplo, fue cuestionado luego de su éxito, tanto en sus conclusiones como en su metodología por autores como Alan Watson² y Bowser³, entre otros.

Ciñéndonos a la relación entre la Justicia y la esclavitud en nuestra región, las opiniones distan también de ser uniformes. La vastedad y erudición de la obra de Petit Muñoz⁴ es, probablemente, lo que la mantiene al margen de objeciones que quizá debieran aventurarse. Al aludir a la condición jurídica del esclavo, este autor argüía que “el esclavo era una cosa con supervivencias crecientes de persona”⁵, con lo que le asignaba un carácter jurídico ambivalente y cambiante. Retomando la cuestión para ahondar en el concepto de persona, Abelardo Levaggi⁶ propone una mirada benevolente de la Justicia y la sociedad, cuya característica básica consistiría en la “benignidad de las costumbres” para con los “esclavos felices”⁷. Esta visión ha sido puesta en tela de juicio por trabajos posteriores⁸. En algunos de estos, la comprensión del accionar legal se deduce en parte de la pertenencia de elite local de los jueces de primera instancia y, por ende, de su calidad de amos y su identificación y relación de compromiso con otros de igual clase; con lo que, al menos implícitamente, se pone énfasis en el carácter de propiedad de los esclavos⁹.

El presente artículo se propone analizar el tratamiento jurídico del esclavo en Buenos Aires entre 1776 y 1810, dilucidado a través de la puesta en consideración de un total de 60 expedientes judiciales – referidos tanto a la ciudad de Buenos Aires como a su campaña –, procedentes de las secciones Juzgado del Crimen y Real Audiencia del Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires. De los tres acápite siguientes, el primero es una descripción *grosso modo* del carácter global del tema; el segundo analiza el

comportamiento de la Justicia colonial respecto de la población esclava en dos tipos de juicios: *a)* esclavos en calidad de imputados por cometer heridas y *b)* en calidad de acusados de homicidio. Para lo que se han tomado, a modo de comparación, las mismas tipologías delictivas perpetradas por la población de color libre. El tercer apartado analiza el rol del esclavo como testigo: cuándo son llamados a atestiguar; qué circunstancias moldean sus declaraciones; y la relevancia que este hecho reviste.

Buenos Aires y sus negros

En el siglo XVIII, y en especial con la creación del Virreinato del Río de la Plata como consecuencia de las reformas borbónicas, la ciudad más austral del imperio español comenzó a adquirir una importancia inusitada hasta entonces. Su desarrollo se verifica en el rápido aumento de la población, la burocracia y el comercio, circunstancia que incrementó una demanda de mano de obra que intentaría paliarse con la introducción de un mayor número de esclavos africanos. Durante casi toda esa centuria – hasta el libre comercio decretado en sus postrimerías –, éstos fueron traídos forzosamente por diversas compañías, principalmente desde África occidental, Congo y Angola¹⁰. En el período aquí analizado, la población total de Buenos Aires creció de 26.000 a cerca de 43.000 personas, de las que el 28,4 % era negra/mulata para 1778, aumentando esa cifra a 33,0 % para 1810¹¹. Según estos autores, para el inicio del período virreinal el 24,8 % de esa población de color era libre, ocupando los esclavos el 75,2 %; mientras que para el final de éste los guarismos se modifican a 13,7 y 86,3 %, respectivamente, lo que refleja el claro aumento de la esclavitud.

Estimaciones de la población de color en Buenos Aires en 1778 y 1810, en cifras relativas.

<i>Año</i>	<i>Libres</i>	<i>Esclavos</i>	<i>Total</i>
1778	24,8	75,2	100 (28,4*)
1810	13,7	86,3	100 (33,0*)

*porcentual del total de la población de Buenos Aires.

Los esclavos – de predominio masculino y en general jóvenes y solteros, lo que dificultaba su crecimiento vegetativo – eran requeridos tanto en el ámbito urbano como en el rural, realizando múltiples actividades cuya diversidad va desde el servicio doméstico hasta el trabajo en la estancia como capataces, pasando por el de artesanos¹².

La Justicia en Buenos Aires: su aplicación en la población de color esclava y libre

Causas por heridas

En lo que atañe a las causas judiciales por heridas en que los esclavos se hallan involucrados en el carácter de imputados, he hallado un máximo de 23 casos, tal como puede advertirse su existencia en base a los títulos en que figuran en los catálogos de las secciones ya citadas; siendo 10 los referidos a la población de color libre como parangón. Los 33 casos son clasificados bajo una misma categoría debido a que las diferencias en el grado de agresión son pocas; en la mayoría de ellos se utiliza un arma blanca (casi siempre cuchillo), mientras que en los casos en que esto no ocurre el arma suele ser un objeto contundente (garrote o piedra) de peligrosidad similar. Lamentablemente, ocho de los casos observados sobre el total se hallan inconclusos; no obstante, aportan datos a tener en cuenta acerca de las concepciones que sobre el tema tenían jueces y amos, siendo imposible entender el accionar legal sin las creencias cuyo sustento conforman.

Las condenas aplicadas por la justicia contra los esclavos básicamente varían desde meses a años de presidio, azotes, o bien la absolución. No discriminaré aquí entre los fallos de primera y segunda instancia ya que sólo en dos oportunidades la Real Audiencia revoca la sentencia de los Alcaldes; una vez para disminuir la pena y otra para aumentarla. La tendencia general es atenuar las penas de los esclavos, si bien es muy frecuente la voluntad de castigo que pretende no dejar impune el delito, “para ejemplo de los demás”. El 35 por ciento de los fallos absuelven a los reos (el grupo mayoritario). Y si bien esta decisión es acorde a la voluntad de los amos, la Justicia requiere de estos el pago de los costes del proceso judicial y, eventualmente, una indemnización a la vindicta pública. Así, en la “cañada de la cruz” (Luján), un esclavo de Anselmo Cellis que apuñala a su compañero, un indio paraguayo, es sobreseído “a cambio de que D.n Anselmo Celis su señor contribuya con mil ladrillos p.a la construccion de la R.l Carz.l de esta villa dentro de dos meses, y pagando las costas procesales”¹³.

La actitud característica de los amos es pedir la libertad de los esclavos: “se ha de servir absolver al dho mi esclavo de cualquier pena, q.e por este hecho deba imponersele”. Las excusas más usuales son: la locura o brutalidad “innata” o “natural” de los reos, para considerarles inimputables (“Los incesantes padecim.tos de mi pobre criado q.e hasta el dia ha sufrido”); el tiempo que se hallan en prisión desde el inicio de la causa (“atendida la larga prision de nueve meses q.e ha sufrido”¹⁴); o la falta que les hace para las labores diarias¹⁵.

Este es un esquema que se repite frecuentemente en los casos estudiados. En otro conflicto, también en Luján, el mulato esclavo Alberto Azevery acuchilla a un hombre en “el juego del pato”, siendo finalmente sobreseído, obligando a su amo a “q.e pague en beneficio de la obra publica de esta R. Carcel mil y quinientos ladrillos cosidos, en q.e se conmuta la personal del esclavo, con mas las costas procesales, y entreguesele el Esclavo”¹⁶.

Según se constata en la mayoría de los casos, las presiones ejercidas por los amos constituyen la principal causa para atenuar las penas de los esclavos. Pues bien, ¿cómo resuelve la Justicia esta aparente contradicción entre la necesidad de castigar a los infractores como la ley ordena, y el “compromiso” con los amos? A esto podría argüirse, con razón, que la Justicia no necesariamente está obligada a responder al deseo de los amos. Y esto parece ser cierto. En principio los jueces no tienen, por derecho, el deber de atender sus intereses personales; empero, se aprecia de hecho una tendencia a favorecerlos, quizá por la identificación y conocimiento mutuo resultante de un entorno social similar. Los Alcaldes conocen bien los inconvenientes que la pérdida de un “criado” puede ocasionar. Ejemplifiquemos con algunos casos al respecto.

Durante la construcción de la catedral en la ciudad de Buenos Aires, el esclavo Miguel Basavilbaso, albañil, natural de Guinea, hiere a otro esclavo. La Justicia resuelve bien el dilema anterior condenando al reo a trabajar donde ya lo hacía, en la catedral, agraviado con cien azotes y cadenas¹⁷. En otra causa, en la que el negro Damián intenta “envenenar” a su amo, Oidor de la Audiencia, con unos polvos mágicos, la culpa (y la condena de destierro y azotes) recae no sobre él, autor del delito, sino en el negro que lo habría incitado a tal acción, de forma que se devuelve el acusado al funcionario, como éste lo había pedido¹⁸.

No obstante, como ya se ha alegado, estas situaciones no son la totalidad de los casos, pero sí el conjunto más amplio. El caso más extremo hallado en cuanto a severidad en la sentencia, es la condena de seis años de presidio al esclavo Francisco Arana por apuñalar a Ignacio Pequeño¹⁹.

¿Qué sucede con la población de color libre en los juicios por heridas? La diferencia esencial cuya consecuencia determina la suerte del reo, es que aquí los negros carecen de un amo que los reclame a su lado. Los negros libres se hallan desprotegidos en una sociedad racista y una Justicia discriminadora, como se lee en un fallo: “*se halla convencido suficientemente del mal trato que la dio, y este se compruebe mas con la prueba q.e produce la causa de su livertinage y desatención con las personas blancas*”²⁰. En 1783, el negro armero Francisco Jayme es condenado a seis meses de presidio por herir de un balazo en el muslo a su vecino al “estar ebrio”; no obstante ser el hecho accidental, como lo admite el propio herido, quien también niega que el acusado estuviese alcoholizado²¹. En el puerto de las Conchas, el mulato Manuel Ruiz Díaz es condenado a seis años de presidio por haber herido y maltratado a su mujer²².

Es sobremanera significativo que de los 10 casos observados para la población de color libre, ninguno tiene como resultado el sobreseimiento del reo; siendo, como ya se dijo, la absolución el fallo más usual para los esclavos.

¿Cuál es la justificación por la cual se entienden la diferentes sentencias según la calidad de libre o esclavo de la persona de color? El prejuicio racial es el mismo para unos y otros. En

los defensores de pobres y en los amos la discriminación es muchas veces una estrategia de defensa, pero también una creencia arraigada, la cual puede apreciarse por los insultos atinentes al color – cuyos resabios persisten hoy –, como se lee en una riña entre un blanco y un mulato²³:

“y a poco rato pidió este [el mulato] un real de uno de los que allí jugaban, y el declarante le dijo en chanza: Amigo, que se há costeadó usted para venir a pedir un real: A lo cual le respondió el mulato: A eso he venido, y que te importa a ti hijo de una gran puta; y el Declarante le dijo que por que le trataba así siendo un perro mulato”²⁴.

Menosprecio compartido por la Justicia y el gobierno. Luego de las invasiones inglesas, el héroe de la reconquista Santiago Liniers, en una opinión antes argüida por el Fiscal y luego ratificada en el fallo por la Real Audiencia, decía:

“La mucha parte que tubieron los Negros así libres, como esclabos, en la gloriosa resistencia del ultimo Ataque de esta Capital, y la que, subsistiendo contentos, y satisfechos, es de esperar tengan en otro que es probable intente el enemigo, me hizo concebir la necesidad de alejarles todo motibo que aunque en realidad agradable á todo hombre cristiano, y sensato pudiera producir disgusto á los referidos por la falta de talento, que en lo gral tienen, y consiguientes torcidos conceptos á que los induce esta misma estupidez”²⁵

Vemos, pues, que la explicación es otra: quienes poseían esclavos no querían verse privados de ellos cuando éstos violaban la ley, por eso es casi constante su presencia en los escritos peticionando por su devolución. La Justicia – especialmente la de primera instancia – no era, por cierto, inmune a estas presiones; pero éstas distaban de ser homogéneas, dependiendo del variado prestigio y poder del amo²⁶. Los derechos de propiedad de éstos son sin duda un motivo central, como expresó un Defensor de pobres: *“parece es necesario se le mande promueva la defensa de su siervo, como que no se puede ejecutar pena alguna en los esclavos, sin haverse oydo primero a sus amos”²⁷*. Pero no el único. En su análisis de la aplicación de la justicia en Córdoba, Rufer exagera, a mi entender, ese poder de presión de los amos. Conuerdo con este autor en que la explicación no se halla en los fundamentos dados por Levaggi, los cuales pretenden explicar la relación entre la jurisprudencia colonial y los esclavos al margen de sus propietarios. Pero el accionar de los jueces se explica no sólo por su pertenencia a la clase propietaria o por el respeto a ella, sino también por la conciencia que la responsabilidad de administrar justicia y el cumplimiento de la ley acarrea.

Quizá otro factor debiera también considerarse. La legislación indiana utilizada para la administración de justicia (Partidas de Alfonso X, Recopilación de las Leyes de Indias, reales cédulas, Ordenanzas e Instrucciones), atribuían al amo el derecho de castigar

“moderadamente” a su esclavo²⁸. En la mayoría de las causas en que es devuelto el esclavo por absolución o luego de un tiempo de cárcel, se pide y exige al amo – ya con reticencias o sin ellas – su control, para tratar de contrarrestar esa libertad de movimiento y acción que sin duda poseían los esclavos²⁹; como se lee en dos expedientes ya citados: *“sobresease en la prosecución de la causa, y pon-gasele en libertad entregandosele al amo a quien se encargara cuide estrechamente sobre la conducta de su criado”*³⁰; y: *“apercivase al amo de dho Esclavo p.a q.e en adelante conserve a su esclavo con mayor sugestión, sin permitirle concurrir a semejantes juegos, ni otros actos de estas consecuencias”*³¹.

Pero no están ausentes las referencias explícitas sobre el castigo directo. Así, a Andrés Fernández, cuyo esclavo hirió a dos dragones en la ciudad de Buenos Aires, se le devuelve el reo, *“y el permiso q.e se le concede al Amo para castigar a su esclavo sin exceder los límites de una moderada corrección”*³². O en el caso ya ex-puesto sobre el envenenamiento del Oidor: *“podrá V.A. mandar se sobresease en la secuela y formal substanciación de la causa, y ordenar q.e al negro se le entregue á su amo el S.or D.n Alonso p.a que lo castigue, y disponga de el como le pareciere, y graduare su delito”*³³

Lo que sucede en estos casos – o al menos en los de sobreseimiento –, creo, no es una total ausencia de castigo al culpable por su calidad de propiedad, sino que esa falta de rigor o severidad de la justicia se explica por la transferencia parcial que ésta hace de la ejecución de la punición al propietario del esclavo. De ser esto cierto, el castigo al esclavo no se anularía, sino que se remitiría en parte a la esfera de los amos, situación inexistente para el negro libre. Éstos, por su parte, no se saben ajenos a tal concepción: *“como el [el amo] dice q.e le ha de servir q.e no hay mas justicia q.e el, y q.e en sus manos ha de morir”*³⁴. Como se desprende de las fuentes (y como Rufer asigna a Córdoba) los amos no ahorran esfuerzo en castigar a sus esclavos cuando lo consideraban pertinente³⁵ (sin rozar los extremos de las sociedades estrictamente esclavistas, más coercitivas): *“pido se me entregue a mi es-clava dandole al mismo tiempo la corrección debida [por] la osadía [de] manchar mi honor, buena reputacion, fama, y distinguida persona, sin mas apoyo que su antojo, a fin de que sirva de escarmiento a los demas esclavos”*³⁶

Causas por homicidio

De las causas judiciales cuyas víctimas fallecen, aparentemente a manos de esclavos, he encontrado 13 casos para la población esclava y sólo 5 para la población de color libre en Buenos Aires. No ha de ser casualidad, empero, que en ambas categorías de análisis, aquellas cuyos protagonistas victimarios son negros o mulatos libres aparezcan, en proporción, en mayor medida que los esclavos ante los tribunales; si bien he hallado concretamente más casos de esclavos, los guarismos sobre la demo-grafía bonaerense expuestos al comienzo de este texto desdican las conjeturas a simple vista. Efectivamente, la minoría de color (libre) goza de casi igual presencia en las causas que la gran mayoría (esclavos). Se nos hace inevitable relacionar la anterior aseveración de una población negra libre desprotegida, por un lado, y los amos presionando por no perder su mano de

obra, por el otro, con estos análisis de-mográficos y la presencia respectiva de ambos sectores en las fuentes.

En esta tipología delictiva se aprecia una diferencia radical con la anterior. Las penas usuales para este tipo de delitos van de la prisión (promediada en años), a la pena capital de muerte. Ya ha sido comprobado la extrema severidad con que la justicia castigaba el homicidio³⁷. En este tipo de causas judiciales es ineficaz el influjo de los amos en las determinaciones de la justicia, si bien su auto de súplica no escasea. De lo que resulta, en comprobación de lo aseverado en el apartado anterior, la igualdad de las condenas en la población esclava y de color libre. En efecto, las sentencias sobre una y otra son indistintas, aplicándose intercaladamente las penas capitales o los prolongados años de presidio, si bien este último tipo de condena es más frecuente que la pena capital.

El caso en que el esclavo Agustín Martínez asesinó de una puñalada a otro no libre es significativo. La condena dictaminada por la Real Audiencia se ejecuta con las características simbólicas y ejemplificadoras de estas situaciones³⁸:

*“...fue conducido desde aquel lugar (...) hasta el paraje donde se hallaba la horca pregonándose por bos del citado berdugo (...) el pregon del tenor siguiente: Esta es la justicia quemanda hacer el Rey nuestro Señor y en su real nombre (...) esta Real Audiencia Pretorial en este reo por haver dado muerte á Antonio Mendinueva, y por el que a cido condenado con la pena ordinaria de horca, quien tal hace que tal pague; a cuió acto le acompañaban bario Sacerdote de distinta Religiones y el auxilio de tropa correspondiente y despues de haberle dado garrote por dho berdugo executor de sentencias fue colgado en la horca del pescueso (...) quedando el cadaver pendiente de la horca con sentinela de vista [hasta] las cinco de la tarde”*³⁹

Se ve que la justicia no deja pasar este tipo de delito y hace oído sordo a las pre-tensiones de los amos, siendo inflexible en los dictámenes aducidos. Si en las causas por heridas hube de argüir una libertad dada a los amos por las legislaciones correspondientes para ejercer el castigo por mano propia, se ve que eso es inválido aquí. La justicia no reconoce más autoridad que la suya para evaluar el delito de homicidio, cual es considerado de mayor magnitud.

Otro aspecto que corrobora la severidad indistinta de la justicia en estos juicios nos lo sugieren las numerosas fugas de los reos, esclavos y libres. En la mayoría de los casos de asesinato es breve el tiempo transcurrido entre el parte judicial que informa el suceso y el pedido de prisión del sospechoso; más lo es aun la fuga del reo, de cuya acción se comprende el grado de conciencia que tenía de las probables con-secuencias del delito cometido. En Luján, el esclavo Antonio Méndez con la misma tenacidad con que da muerte al pulpero Vidal, monta su caballo y huye hacia la libertad⁴⁰. Similar actitud a la de Andrés

Chacón, luego de ajusticiar de una puñalada a Mariano Basualdo en San Antonio de Areco⁴¹. En los casos en que el reo se fuga, la justicia envía el pedido de captura a las regiones aledañas, aunque no con demasiado éxito en los casos aquí considerados; a excepción del negro Pascual, quien huye de Rojas sólo para refugiarse en la parroquia de Arrecifes, finalmente condenado a diez años de presidio⁴². Eventualmente la justicia promulgaba la sentencia en ausencia del reo, como he hallado en dos causas: una en que se conoce sólo la existencia de la sentencia contra el pardo libre Francisco Villalba⁴³; otra, en Areco, de pena de muerte contra Francisco Vilchez⁴⁴.

Indirectamente, o por medio de otras causas, las fuentes nos sugieren que la pro-blemática de los esclavos huidos no era una cuestión menor ni poco extendida. Esto se ve, p. ej. en la confesión de un esclavo prendido en Barracas: *“la cuasa de su pri-sion fue por que un hombre a quien no conoce andaba buscando a otro negro que andaba huido y por equibocacion lo hizo prender á el que declara, aunque en efecto el declarante tambien andaba huido”*⁴⁵. O el esclavo Felipe Delgado prendido en el barrio de Monserrat, *“natural de Ganeyro (...) que hara serca de un año que anda huido; y que se ha mantenido en esta trabajando en la quinta de D.n Joseph de Acosta p.r el Alto; y otras ocasiones de repartidor de leña”*⁴⁶. O el caso del mulato zapatero Roque, de estado viudo, quien *“dijo, que vino huido de la dha su señora, por no tener voluntad de servirle, y que hará tiempo, de quatro a cinco meses que vino en la lancha (...) que en dos ocasiones ha estado preso por haverse huido de sus amos”*⁴⁷.

La actitud de los amos, por su parte, no es otra que la ya aludida. En San Isidro, un amo suplica a la justicia se revoque la condena de sus dos esclavos cocheros por atropellar a un niño, arguyendo: *“la falta que en las presentes circunstancias me hacen en el cultibo de mis tierras”*⁴⁸. En Monserrat, José Botillo pide: *“absolver al mencionado mi esclavo de la referida acusacion, y penas, que contra él se erigen, y en su consecuencia mandar, que se le ponga en libertad, entregandoseme como a su legitimo Amo”*; excusando la bestialidad del reo: *“aunque Domingo sea un mentecato, no es extraño que acometiese”*. *“El loco furioso puede herir y ma-tar, y no es acusado y castigado. El ebrio (...) cuando hiere, y mata estando ebrio, no se le castiga con la pena ordinaria”*⁴⁹. En este caso se ve cómo la justicia se co-locó por encima de la voluntad de las partes litigantes. A pesar del acuerdo entre ellas (*“se supone que Victoria Aquino, muger legítima de Ant.o Azevedo (...) ha renunciado, y condenado graciosam.te la injuria hecha á dho azevedo segun lo pactado con migo”*) la justicia es implacable en su fallo, condenando al reo a cinco años de cárcel arguyendo que el amo no demostró la inocencia de su protegido.

Los esclavos como testigos

Entre las temáticas de la esclavitud rioplatense cuyo estudio ha sido acometido a-penas someramente cuenta la presente. En efecto, la importancia que reviste el hecho de que los esclavos fueran llamados a declarar en los procesos judiciales parece aun inadvertida entre los historiadores citados, estudiosos sin embargo del esclavo y su condición jurídica. Sólo

Petit Muñoz, en su brillante obra ya mencionada, parece ser el único que ha llamado brevemente la atención al respecto, en referencia a este hecho por su aplicación en la Banda Oriental⁵⁰; no he hallado, por su parte, en la bibliografía atinente al Buenos Aires virreinal alusión ninguna. Las fuentes judiciales tardocoloniales permiten hacer una primera aproximación al tema, no obstante de ser problemática la poca información y especificidad con que se maneja en las mismas.

Los códigos hispánicos bajomedievales prohibían a los siervos prestar testimonio, a excepción de variados casos de traición al rey o al reino en que debía aplicárseles tormento. Esas legislaciones estaban en vigencia en Buenos Aires, aunque el anacronismo insalvable entre ambos contextos diluyera y modificara su aplicación concreta en estas tierras. La veintena de casos, ya citados o no, en que los esclavos aparecen en calidad de testigos permiten entrever una imagen distinta de la metropolitana.

En los casos considerados observamos la plena validez que la justicia daba de hecho a estos testimonios, sin recurrir aparentemente a la aplicación de tormento. La voz del esclavo se puede apreciar en dos circunstancias disímiles: en su carácter de reo contenido en la causa, generalmente denominado “confesión del reo”; y en su carácter de testigo propiamente dicho. A la vez, podía ser requerido su testimonio por la justicia tanto como por los amos.

A pesar de la valoración hecha por la justicia de su alegato, éste no por ello era equiparado al de una persona prestigiosa, o, simplemente, blanca. En los casos en que el esclavo es citado por su delito vemos la presión a la que lo somete la justicia: al finalizar su declaración el negro, los jueces le vuelven a preguntar descreyendo su dicho: “*se le recombindo no falte á la berdad quebrantando la religion del ju-ramento*”⁵¹. Esta estrategia de la justicia no es ineficaz; algunos esclavos imputados, vacilantes o atemorizados, acaban por admitir su culpabilidad, como admitió el negro Joaquín haber robado caballos a su ama para venderlos y comprar su libertad⁵². Mientras que en los casos en que son requeridos como testigos, su presencia por lo general se debe a la ausencia de personas blancas, de testimonio más idóneo y fiable, o como declaración complementaria a la de éstas; lo cual es usual en los frecuentes delitos cometidos en pulperías, pobladas por hombres de color, esclavos y libres.

Los amos los requieren comúnmente en juicios por redhibitoria, para reforzar cuanto pretenden probar: “*que el referido negro Pedro, y una esclava mia nombrada Rita digan, y declaren si es cierto, que la negra de la question les comunicó que la tós de la que padecía, la tenía desde su tierra*”⁵³. Es aquí cuando las controversias se entablan entre las partes litigantes, e indirectamente con la justicia. Cada amo no quiere verse perjudicado por la declaración adversa de esclavos ajenos, por lo que trata de invalidarla: “*Permitaseme decirle a Viscaya q.e semejante peticion [que declaren los dos esclavos] es igual a la de presentarse al Papa pidiendole permiso para comer carne en Pascua*”. Este comerciante de negros conoce bien las leyes, y prosigue: “*q.e no me perjudican sus dichos pues estos*

jamás podrían ni pueden causarme daño estando como están inhabilitados por la ley para declarar”⁵⁴.

Finalmente la Real Audiencia sí considera la declaración de estos polémicos testigos y sentencia la devolución del dinero pagado por la joven esclava fallecida. En otro caso ya expuesto, la justicia manda a comparecer a una esclava que lo hace contra su ex-amor: *“en una ocasión por haber comprado de noche un real de aselgas, que era mucho, y que con medio era suficiente, le dio de patadas su amor, y golpes con un palo”*. Éste no acepta como valorables los testigos presentados: *“que por ya estar manifestando los expresados autos ser fantástica, falaz y mender la prueba que ofreció en favor de la Negra (...), pues el único testigo que presentó por su parte idoneo y de excepción fue D.n Alonso Belez”*. Y continúa: *“Lo mismo sucede con la declaración que hizo la Negra Cayetana esclava actual de D.n Juan Gomes, y anteriormente mía. A esta le viene el común proverbio que los mayores enemigos de los señores son sus mismos siervos”*⁵⁵.

Sin duda la justicia debía valerse de todos los medios posibles cuyo acceso le permitiera un conocimiento de la naturaleza del delito. He encontrado un fragmento valiosísimo, muy raro, en el que un Fiscal explica la cuestión:

*“Menos razón hay para contradecir la idoneidad del negro declarante por la calidad de siervo: Este es verdad tiene prohibición por la ley p.a declarar, pero es en ciertos casos limitados en q.e no está comprendido el presente; pero ello es q.e hablando generalm.te de un dho tratándose de interés público para que no queden sin castigo los delitos quando de otro modo la verdad no puede haberse, son los esclavos testigos hábiles, y mas en una causa de otro esclavo en que ya resulta en cierto modo afianzado su dicho, y no se descubre motivo alguno legal, por que deba desatenderse. De todo pues resulta mas que una semiplena prueba”*⁵⁶.

Vale aclarar que la Real Audiencia falla acorde a lo expresado por el Fiscal.

¿A quién involucran los esclavos en sus declaraciones? En primer término, no a sus amos en las causas que los tienen como testigos. Por el contrario, tienden a favorecerlos, por más que sea inculcando a otros esclavos compañeros suyos. En el caso del envenenamiento al Oydor, es otro esclavo quien, hurgando en la ropa de su compañero, encuentra los polvos mágicos y los entrega a su amor, para luego —como la esclava Isabel— culparlo en el testimonio: *“el fin siempre sería malo, porque en una conversación oí que dho mulato preguntaba a Damian si su amor tomaba mate, y diciéndole que no, le bolbió a decir no implica en cualquiera cosa que le des es bueno para asonsar a tu amor, y te podrás pasear quando quieras sin recelo de que te pegue”*⁵⁷. También en la causa por robo de caballos, una esclava dice: *“Ha oído decir que a su madre le había mandado pedir la plata para el fin de libertarse”*; y otro esclavo: *“que el citado Juachín había vendido algunos caballos a un*

*indio con quien pretendía irse para el Río Pardo*⁵⁸. En otros casos, los esclavos optan por negar la presencia del hecho, arguyendo no haber visto nada⁵⁹; como un esclavo que dice: *“que estando en combersacion con el Negro Damián, salio de la Esquina un Mulato (...) quien empezó a echarles con la boca agua, o saliva (...) que luego el declarante entro en la pulpería, a encender un sigarro y quando salio ya encontro que el Mulato y el Negro estaban agarrados*⁶⁰; o un mulato esclavo de Domingo Sierra presente en el baile de negros en la Plaza Nueva cuando ocurrió una riña, quien dice *“Que el declarante ni a uno ni a otro negro les vio cuchillo o arma alguna*⁶¹. Cuando el declarante era un esclavo bozal se recurría a otro esclavo ladino que hacía de intérprete: *“le recibió su juram.to por medio de Joaq.n Sol, Negro ladino en el hideoma castellano, y también en la lengua Vobolo*⁶².

La demostración de la práctica judicial de utilizar a los esclavos como testigos constituye un punto esencial en la determinación de su condición jurídica. Revela la connotación dada al esclavo como persona, quien no aparece en este aspecto como un objeto o cosa, sino que adquiere el carácter de un sujeto en inferioridad de condición respecto del blanco, derivado del racismo propio de una sociedad estamental, pero a quien escucha la justicia – ambas instancias – a la hora de elaborar una sentencia, tanto en las causas por heridas, por homicidio, como en las de redhibitoria. La modificación de las legislaciones hispánicas a un marco regional o local singular, como Buenos Aires durante el Virreinato, permite que descifremos los rasgos de esa sociedad tomando en cuenta y analizando los criterios que la condujeron a esa precisa y peculiar adecuación de lo jurídico a lo social. La justicia bonaerense no hubiera podido aplicar un Derecho totalmente ajeno a sus necesidades. Si los jueces, tanto criollos como españoles, daban a los esclavos la posibilidad (y la obligación) de atestiguar en los procesos judiciales, era sin duda por la relevancia creciente de este sector en las postrimerías del período colonial, en lo social y en lo jurídico.

Esta situación, pues, se revela no tanto contradictoria como concurrente en lo que atañe a dos cuestiones ahondadas en este artículo: por un lado, el poder y la presión de los amos sobre una justicia que sólo en las causas por heridas refleja la voluntad y/o necesidad de éstos atenuando las penas de los esclavos imputados; por otro, la significación que guarda el hecho de que la justicia avale al esclavo como voz testimonial. Argüir una contradicción entre ambas cuestiones no resolvería el problema ni satisfaría una explicación correcta. El hecho de que lo primero corresponda a un carácter de propiedad del esclavo, mientras que lo segundo, por el contrario, designe su existencia como persona, nos acerca a la definición dada por Petit Muñoz sobre la conjunción de las acepciones de persona y cosa a la vez contenida en la definición jurídica del esclavo. Pero habría que cuestionarse si es en realidad correcto usar indistintamente los conceptos de cosa y propiedad. Y creo que aquí reside la cuestión: en Buenos Aires el esclavo no era pensado por la justicia ni por los sectores sociales como un objeto ni como una cosa pasiva, al estilo de la esclavitud antigua, pero no por eso dejaba de ser propiedad de otro sujeto. Lo cual fue comprendido por las arcaicas legislaciones españolas que reconocían el carácter “contra natura” de la esclavitud, es decir, que no ignoraban que la propiedad no era un objeto muerto sino una persona. La existencia misma de la institución esclavista por más de tres siglos hace inadecuado hablar

de contradicción si queremos comprender este fenómeno. Sería mejor, propongo, referirse a las acepciones de persona y de propiedad, contenidas ambas a la vez en el esclavo de forma concurrente y necesaria.

Notas bibliográficas:

¹ TANNEMBAUM, FRANK, *El negro en las américas. Esclavo y ciudadano*, Paidós, Buenos Aires, 1968. Esta obra es revalorizada como pionera por KLEIN, HERBERT, “Sociedades esclavistas en las américas. Un estudio comparativo”, *Desarrollo Económico* Vol. 6, N° 22-23, julio-diciembre de 1966.

² WATSON, ALAN, *Slave Law in the Americas*, The University of Georgia Press, 1989.

³ BOWSER, FREDERICK, “Los africanos en la sociedad de la América española colonial”. En: BETHELL, LESLIE, ed., *Historia de América Latina*, Tomo 4, Crítica, Barcelona, 1990.

⁴ PETIT MUÑOZ, EUGENIO, y otros, *La condición jurídica, social, económica y política de los negros durante el coloniaje en la Banda Oriental*, Publicaciones Oficiales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Montevideo, Montevideo, 1948.

⁵ *Ibidem.*, pág. 181.

⁶ LEVAGGI, ABELARDO, “La condición jurídica del esclavo en la época hispánica”. En: *Revista de Historia del Derecho*, N° 1, Buenos Aires, 1973.

⁷ *Ibidem.*, pág. 94.

⁸ BARRENECHE, OSVALDO, “A solo quitarte la vida vengo. Homicidio y Administración de Justicia en Buenos Aires. 1784-1810”, En: Carlos A. Mayo, coordinador, *Estudios de Historia Colonial Rioplatense*, La Plata, Editorial de la UNLP, 1995; pág. 24

⁹ RUFER, MARIO, *Entre la ley y las prácticas. Aplicación de la Justicia de Antiguo Régimen en los esclavos. Córdoba, 1785-1795*, ponencia presentada en el VII Congreso Interescuelas-departamentos de Historia, Universidad de Comahue, Neuquén, septiembre de 1999. Este autor también se muestra en contra de las interpretaciones de Abelardo Levaggi.

¹⁰ ANDREWS, GEORGE REID, *Los afroargentinos de Buenos Aires*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1989. Para el tema de la trata negrera, ver: STUDER, ELENA, *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*, Libros de Hispanoamérica, Buenos Aires, 1958. Y KLEIN, HERBERT, “Las características demográficas del comercio atlántico de esclavos hacia Latinoamérica”. En: *Boletín N°8 del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1993. Del mismo autor, *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Alianza América, Madrid, 1986. No obstante se diferencian por lo general cuatro momentos de la trata: las licencias, los asientos, las compañías y la libertad de comercio: RODRÍGUEZ MOLAS, RICARDO, “Presencia de África negra en la Argentina”, en: *Desmemoria*, Año 6, N° 21-22, enero-junio de 1999.

¹¹ JHONSON, LYMAN y SOCOLOW, SUSAN M., “Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII”. En: *Desarrollo Económico*, Vol. 20, N° 79, octubre-diciembre 1980. Ver también: GOLDBERG, MARTA, “La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires, 1810-1840”. En: *Desarrollo Económico*, Vol. 61, N°16, Buenos Aires, 1976.

¹² MAYO, CARLOS A., “Gauchos negros: los esclavos de la estancia colonial”, En: *Estancia y sociedad en la pampa, 1740-1820*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1995. GOLDBERG, MARTA y MALLO, SILVIA, “La población africana en Buenos Aires y su campaña. Formas de vida y de subsistencia, 1750-1850”. En: *Revista de Asia y África*, N° 2, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1994. AA.VV, *Revista de Historia Bonaerense*, Año IV, N°16, Instituto Histórico del Partido

de Morón, Buenos Aires, marzo de 1998. Agradezco a la Profesora Silvia Mallo el haberme facilitado bibliografía.

¹³ Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires [en adelante AHPBA], Juzgado del Crimen [en adelante JC] 34-2-22-17 / 1797.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ A modo de ejemplo: AHPBA. Real Audiencia [en adelante RA]. 5-5-78-17 / 1787.

¹⁶ AHPBA. JC. 34-2-23-32 / 1798.

¹⁷ AHPBA. JC. 34-1-13-5 / 1785.

¹⁸ AHPBA. RA. 5-5-78-21 / 1785

¹⁹ AHPBA. RA. 5-5-69-26 / 1801.

²⁰ AHPBA. RA. 7-1-95-17 / 1789.

²¹ AHPBA. JC. 34-1-12-4 / 1783.

²² AHPBA. JC. 34-2-22-36 / 1797.

²³ Numerosos casos de discriminación en toda la América hispánica pueden encontrarse en LUCENA SALMORAL, MANUEL, *Los códigos negros de la América hispánica*, Ediciones UNESCO / Universidad de Alcalá, 1996.

²⁴ AHPBA. RA. 5-5-72-27 / 1786.

²⁵ AHPBA. RA. 5-5-80-58 / 1807.

²⁶ Si bien el poseer esclavos se asociaba al status socioeconómico, la solidez económica de los propietarios de esclavos era variada y heterogénea. Lyman Johnson ha analizado, por ejemplo, cómo la inseguridad económica restringía la manumisión, en esos propietarios de poder adquisitivo tan distinto al de los grandes mercaderes descritos por Socolow. Sería óptimo, para un futuro estudio, incorporar este factor como variable de análisis. JOHNSON LYMAN, “La manumisión de esclavos en Buenos Aires durante el Virreinato”. En: *Desarrollo Económico*, Vol.16, N°63, octubre-diciembre de 1976. Del mismo autor: “La manumisión en el Buenos Aires colonial: un análisis ampliado”. En: *Desarrollo Económico*, Vol. 17, enero-marzo de 1978. De la presente investigación, además, se desprenden casos en que la Justicia expropia bienes de propietarios de esclavos relativamente pobres, incapaces de costear los gastos del proceso judicial: AHPBA. RA. 5-5-66-20 / 1809.

²⁷ AHPBA. JC. 34-1-9-57 / 1777.

²⁸ PETIT MUÑOZ, op. cit. pág. 189. LUCENA SALMORAL, MANUEL, op. cit. pag 107: las ordenanzas y Códigos existentes preveían legalmente hasta 200 y 300 azotes, y el uso de grillete, cadena, maza o cepo.

²⁹ MALLO, SILVIA, “Los afroporteños: del peculio al patrimonio y la propiedad”. En: *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Tomo II, La Plata, Editorial Universitaria, 1999.

³⁰ AHPBA. RA. 5-5-66-20 / 1809. Y también: AHPBA. RA. 5-5-78-17 / 1787.

³¹ AHPBA. JC. 34-2-23-32 / 1798.

³² AHPBA. JC. 34-1-13-44 / 1786.

³³ AHPBA. RA. 5-5-78-21 / 1785

³⁴ AHPBA. JC. 34-1-9-31 / 1778.

³⁵ Carlos Mayo, refiriéndose al sistema de castigos para los negros en la campaña bonaerense, arguye: “Cepos y grillos, sobre todo estos últimos, no faltaban tanto en las estancias laicas como en las eclesiásticas. Los capataces no vacilaban tampoco en castigar con azotes a los negros indisciplinados”, en MAYO, CARLOS, *Estancia y sociedad...*, op. Cit., pag. 144.

³⁶ AHPBA. JC. 34-1-9-31 / 1778.

³⁷ BARRENECHE, OSVALDO, op. cit.

³⁸ FOUCAULT, MICHEL, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976.

³⁹ AHPBA. JC. 34-1-15-42 / 1789.

- ⁴⁰ AHPBA. JC. 34-2-23-18 / 1798.
- ⁴¹ AHPBA. JC. 34-2-27-42 / 1802.
- ⁴² AHPBA. RA. 7-2-104-16 / 1795. Refugiarse en la Iglesia (“ganar la Iglesia”, nos dicen las fuentes), era una estrategia de los reos para obtener la piedad y la atenuación de la pena; la causa pasaba directamente a la Real Audiencia, más benevolente por lo general en otro tipo de delito.
- ⁴³ AHPBA. JC. 34-2-22-45 / 1797.
- ⁴⁴ AHPBA. JC. 34-1-16-50 / 1789.
- ⁴⁵ AHPBA. JC. 34-1-19-21 / 1794.
- ⁴⁶ AHPBA. JC. 34-2-25-47 / 1800.
- ⁴⁷ AHPBA. JC. 34-1-9-8 / 1776.
- ⁴⁸ AHPBA. RA. 7-2-107-11 / 1793.
- ⁴⁹ AHPBA. RA. 7-1-83-13 / 1796.
- ⁵⁰ PETIT MUÑOZ, *op.cit.*; págs. 534-537.
- ⁵¹ AHPBA. RA. 7-1-83-13 / 1796.
- ⁵² AHPBA. JC. 34-1-9-38 / 1778.
- ⁵³ AHPBA. RA. 5-1-1-5 / 1809.
- ⁵⁴ *Ibidem.*
- ⁵⁵ AHPBA. JC. 34-1-9-31 / 1778.
- ⁵⁶ AHPBA. JC. 34-2-25-47 / 1800.
- ⁵⁷ AHPBA. RA. 5-5-78-21 / 1785
- ⁵⁸ AHPBA. JC. 34-1-9-38 / 1778.
- ⁵⁹ AHPBA. RA. 5-5-72-27 / 1786.
- ⁶⁰ AHPBA. JC. 34-2-21-31 / 1796.
- ⁶¹ AHPBA. RA. 7-1-85-19 / 1797.
- ⁶² AHPBA. RA. 7-1-83-13 / 1796.

La “cara oculta” de la historia del Fuerte del Carmen: la comunidad negra

Graciela Iuorno, Elida Pica y Alcira Trincheri.
Docentes e Investigadoras Universidad Nacional del Comahue.
Neuquen, Argentina.

*“Nunca creí que alguna vez
alguien se acordara
de una simple lavandera...”
‘Meca’ Rolla*

A modo de presentación...

Motiva el presente trabajo de investigación la escasez de estudios sistemáticos sobre la historia de los negros de Carmen de Patagones¹. Lo “oculto”² en la reconstrucción histórica de la comunidad negra la abordaremos desde las categorías de exclusión y discriminación por el color en la sociedad argentina a partir de prácticas “racistas”. Dicha pesquisa se centra en el período histórico 1820 porque en él, se encuentran los orígenes de la comunidad hasta el presente. La “historia oficial” ha resaltado los hechos históricos significativos de la sociedad de Carmen de Patagones a partir de la Guerra con el Brasil³ y el período de Rosas -denominado por algunos como la “resurrección de los negros”-, dejando fuera el período precedente desde la fundación (1779). En otros espacios geográficos abundan los llamados estudios étnicos, o el de las minorías, abordados desde la diversidad cultural o el multiculturalismo, en nuestro país este universo de análisis carece de producciones académicas.

En Carmen de Patagones⁴ la situación de la “comunidad negra”⁵ tiene cierta particularidad, aunque como en otros escenarios latinoamericanos, fue sometida a la esclavitud y sus miembros comprados para cumplir los denominados “servicios”. La población “negra maragata” hasta fines del siglo XIX conserva las características culturales identitarias de las “naciones”⁶ en el Río de la Plata y durante el siglo XX se verá asimilada a la “identidad ciudadana”⁷.

Desde 1827 las políticas gubernamentales del poder central exigían un sometimiento de los negros a la militarización para la defensa de las fronteras. En este marco se produce la inclusión de nuevos espacios productivos a la provincia de Buenos Aires⁸ y la incorporación del negro para la contención y/o eliminación del indio.

La propuesta metodológica

Los datos que constituyen el fundamento empírico de este estudio se encuentran en los Archivos Parroquiales, en los boletos de compras de negros, en los “festejos y honores patrios”, a cargo de instituciones como el ejército, que incluyen a integrantes de la comunidad negra. Paradójicamente, observamos un *proceso de internalización* y de apropiación de valores y patrones cultural-urbanos en arte, religión, costumbres, comidas, vestimentas por parte de amplios sectores de la población negra.

Hemos relevado fuentes parroquiales donde se constata la siguiente información: nacimientos de negros; años y nombres de bautizados; casamientos; censos de compra y venta de negros, esta última documentación no permite obtener datos de precisos de cantidad de esclavos ni identificar a la totalidad de los dueños. Asimismo realizamos un cruce de datos obtenidos de diversas fuentes documentales. Se cruzó la información de periódicos locales y nacionales del siglo XIX y XX; de la producción historiográfica, que en forma fragmentada se encuentra en el Archivo General de la Nación, provinciales de Río Negro, Neuquén y en Carmen de Patagones y de las entrevistas a descendientes de la comunidad negra de Carmen de Patagones que residen en otras localidades, particularmente los que están radicados en Neuquén capital.

A través de las *entrevistas orales* a descendientes de esclavos y “servidores” se pretende construir entidades colectivas estudiados en pequeña escala. Por ejemplo, la biografía de un integrante de la familia permite analizar los usos inventivos de los sistemas normativos y/o los procesos dinámicos que trazan de forma inestable las relaciones sociales y prefiguran los espacios abiertos a las estrategias colectivas. Nuestro desafío es cómo articular las percepciones, los lenguajes y las racionalidades propias de los actores con las interdependencias que restringen y constriñen sus estrategias. Esta perspectiva nos posibilita el análisis de acciones e interacciones articuladas con posiciones y relaciones⁹.

El análisis de la lógica para constituir una identidad requiere de la percepción de su permanencia a través del tiempo, más allá de sus variaciones y adaptaciones al entorno. La continuidad temporal permite establecer una relación entre el pasado y el presente. La interpretación de las representaciones de la identidad permite vincular al actor el pasado y el futuro en una unidad en una historia de vida, en el caso del individuo, y de una memoria colectiva en el caso de una etnia. En las historias de vidas reconstruidas¹⁰ se observa una dimensión selectiva que nos permite establecer una relación entre la identidad y la acción.

Los “antiguos pobladores” de la ciudad de Neuquén recuperan en un sentido “pintoresco” a miembros de la comunidad negra de Carmen de Patagones¹¹, en este sentido observamos en los testimonios que estos negros reconstruyen de su identidad enunciando “por lo que dicen que soy”. Es decir, su mundo de representaciones está signado por la “ideación”¹² pretendida por los blancos: negros divertidos, lindos, bailarines, alegres.

Una singularidad que hemos detectado como “estrategia de supervivencia” de los negros, es la manera de responder a los interrogantes sobre la historia familiar, cuando dicen: “*esto no*

te lo cuento” o “*de eso no me acuerdo*”¹³. El texto “*La biografía de un cimarrón*”¹⁴ nos aportó interesantes recursos metodológicos desde una perspectiva etnológica. La vida personal, los problemas laborales nos permiten dilucidar cómo los demás construyeron las identidades sociales de la comunidad negra. En nuestro caso su condición de negro dificulta su inserción en la comunidad blanca.

Los relatos de los entrevistados se presentan deshilvanados y los acontecimientos más importantes de sus vidas se narran des-cronologizados. Tratan de eludir el tema principal (discriminación-exclusión) y caracterizan sus actividades laborales y sociales desde una interpretación ético-moral fuertemente valorizada por los sectores dominantes. Su honestidad, era una particularidad que llamaba la atención de la sociedad blanca dado que los ubica en lugares de trabajo relacionado con la ‘seguridad’, por ejemplo portero del “boliche por años de más onda” en Neuquén o en la ‘boite’ más famosa¹⁵ de Mar del Plata.

Otro aspecto valorado positivamente por ellos y por los blancos es su actuación destacada dentro del mundo del arte desempeñándose como músicos y buenos danzarines.

El contexto histórico

La Modernidad europea atacó agresivamente a las culturas de origen de los continentes colonizados de África, Asia y América Latina (para extracción de materias primas y la explotación mano de obra) a las que excluyó y arrinconó a la miseria dado que los habitantes originarios “no servían para el obraje” (según las sugerencias de responsables de instituciones eclesíásticas católicas) les convino “entrar” en la compra de esclavos africanos a Gran Bretaña. La Modernidad negará la alteridad convirtiendo lo excluido en exterioridad. Los negros africanos serán víctimas de una profunda dominación o exclusión perdiendo sus identidades y sus culturas.

La colonización del espacio denominado Río de la Plata por los españoles se concibe dentro de un fenómeno específicamente europeo que se expande desde el siglo XVI sobre otras culturas consideradas por ellos “atrasadas o incivilizadas”. Estos colonizadores traían consigo actitudes internalizadas y pautas de conducta etnocéntricas que reproducían, convencidos que estaban desempeñando una misión civilizadora para el resto del mundo.

El periodo inicial del colonialismo coincidió con el ascenso del racismo. El mismo “... *significa atribuir con falsedad características heredadas de personalidad o conducta a los individuos de una apariencia física particular...*”, es el concepto moderno de “raza”, citando (GIDDENS, 91:277) “... *las diferencias raciales deben entenderse como variaciones físicas singularizadas por los miembros de una comunidad o sociedad étnicamente significativas...*”¹⁶. Otro elemento que se sumó al ascenso del racismo moderno, tiene como base, a las relaciones de explotación que los europeos impusieron a los pueblos “no-blancos”. Un ejemplo de actitudes racistas en el ámbito académico es dar

cuenta que los trabajos en Argentina hasta los años '70 utilizan el término "raza" para referirse a los negros¹⁷.

Otros países latinoamericanos como Brasil, tienen en su política exterior una retórica declamativa distinta a la explicitada por nuestro país, desde los años '50 trató de realizar "*una modesta recompensa por la inmensa deuda*" con el África, legitimado en la unificación de la "*identidad espiritual*" a la que se denomina matriz de la política culturalista, "*política africana relativa*" que llega a nuestros días. De alguna manera significa asumir algunas concepciones que aluden a raíces históricas identitarias¹⁸.

Las cuestiones del racismo, la discriminación y la exclusión

El uso del término "racismo" es reciente. La raza entró en el vocabulario europeo a fines del siglo XV, y se impone como categoría erudita en el XIX. El vocablo racismo de contenidos ideológicos es acuñado en el XX, en el período de entreguerras, cobrando validez luego de la Segunda Guerra Mundial. El racismo es un fenómeno antiguo, las primeras fuentes datan su existencia desde los griegos helénicos. El pensamiento social europeo se ocupó de él en los inicios del XIX. Así aunque no haya "razas" es indudable la existencia del *racismo* (WIEVIORKA, 92:25).

Para los científicos sociales la idea de raza y las taxonomías raciales son construcciones sociales. La etiquetación racial es un acto social y cultural de interpretación. El racismo no es una simple herencia de la esclavitud o del colonialismo, es una serie de actitudes inherentes a la cultura dominante. Incluye prácticas que son producidas, discutidas y valoradas de múltiples formas de inesperados y muchos efectos. El racismo cambia a lo largo del tiempo, modificado por intereses y estrategias cambiantes, y por las interacciones entre individuos y grupos. Un sustrato de tensión, estereotipos y prejuicios parece ser el legado universal de los sistemas de esclavitud definidos como raciales.

El racismo pareciera que condujo a: la construcción sistemática de una línea de color, la subordinación de los que estaban a un lado de la línea, aunque esto no fuera el resultado automático de la emancipación. Las características según las 'líneas de color' fueron indicaciones de origen, de clase social y de profesión laboral. "Negro" quería decir esclavo no simplemente de "color negro". El término era rechazado por aquellos actores sociales que buscaban la libertad tal como el blanco la concebía.

Los estudios de Dussel (98:414) y Taylor (93:37) asocian la dignidad humana al reconocimiento y éste con la no-exclusión. Concluyen que no sólo el "color" es motivo de exclusión sino que la pobreza y la discriminación lesionan también la *dignidad humana*¹⁹. Ésta según Taylor, es compatible con la sociedad democrática por su sentido universalista e igualitario, pues se apoya en la idea de que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto. Las desigualdades sociales se tornan, entonces insostenibles en el momento en que se humilla y ofende la dignidad humana, allí donde la miseria, la discriminación de

todo tipo, repugna a la propia conciencia de los hombres. Si bien el multiculturalismo y la ética han avanzado en estudios de algunas cuestiones de “color”, todavía no han llegado a la profundidad del significado de la exclusión por “ser negro”.

Investigaciones sobre el “esclavo” manifiestan que los “liberados”, negros y mulatos africanos jamás fueron considerados ciudadanos plenos, ya que aunque fueran “nacidos de vientre libre” tuvieron situaciones de “status” jurídicos legales diferentes, según las regiones geográficas. Esto remite a que la “libertad” de los esclavos podría expresarse en ser “la ilusión de ser libre” o “abarca el sentido de la esclavitud”, porque en definitiva dependían de las condiciones establecidas por las clases dominantes. No se puede afirmar que los negros poseían entonces todos los derechos jurídicos que se reconocían a los hombres libres.

Si miramos al Estado argentino, no dejó de ser esclavista hasta mediados del siglo XIX ya que fuentes como son los diarios²⁰ publican compra y venta de personas identificadas como africanas/africanos, morenas/morenos o de color. El estado colaboraba en la práctica con la defensa ideológica del tráfico, es decir defendió los intereses de los dueños de esclavos. Además, presionó coercitivamente para la incorporación de los mismos en los ejércitos militares. En definitiva tenemos un estado y una sociedad que crea y mantiene la inferioridad social del negro, de los mestizos e indios y la exaltación cultural de los blancos. Hasta 1940 la concepción que primaba era la de un país que sería más civilizado cuando su población estuviera más “blan-queada”, gracias a la inmigración en masas de europeos.

Las designaciones de “pardo” es presentada como marca de libertos, la desaparición de “blanco” y “pardo libre” es prácticamente total. No obstante, la denominación de “parda” es común en la sociedad de Carmen de Patagones para identificar a una mujer de ancestros negros. Debido a la mezclas podrá desaparecer el “color” pero sobre todo las “mujeres negras” al igual que las desposeídas seguirán trabajando de empleadas domésticas, de lavanderas, cuidadoras de niños, hachadoras de leña. Aunque hoy se continúe diciendo “*los negros, mulatos, etc. Tenían las mismas posibilidades que nosotros, .. sus tareas eran las comunes a todos los habitantes del pueblo... correo, Ferrocarril del Sud, ...municipio*”²¹. En correlación con las negras descendientes de negros llegados a Neuquen con la Campaña al Desierto, también se ocuparon de lavanderas del hospital local²².

El caso de los “Negros del Carmen”

Las tierras de Carmen de Patagones fueron ordenadas colonizar a Pedro de Mendoza, gracias a las informaciones brindadas en las exploraciones de las costas patagónicas del comisionado inglés Thomas Falckner. El barco “Nuestra Señora del Carmen y Ánimas” llegó al lugar el día 18 de abril de 1779 comandado por Don Francisco de Biedma, luego de negociar con los habitantes originales el derecho de permanecer en ese espacio geográfico.

Serán los denominados “Gobiernos Patrios” como la Primera Junta, Junta Grande y Directorio, quienes le den al Fuerte del Carmen de Patagones la habilitación de puerto menor, les conceden varias franquicias, como abastecer de sal a Buenos Aires, y la principal a los efectos de nuestro estudio: los barcos “negreros” debían cumplir su cuarentena con preferencia en éste puerto al de Ensenada. Siempre escapaban negros o morían en el lugar. Coroneles designados a cargo del gobierno del Fuerte serán los apellidos que les adjudicarán a los africanos: Crespo, Oyuela, Guardiola entre otros. Una de las funciones defensivas y de ataque esenciales del fuerte serán las luchas contra el indio (campañas de Rozas y Roca).

Muchos de los negros que poblaron Carmen de Patagones tenían como destino Brasil²³, pero la condena a la trata que realizaba la “política humanitaria” de Gran Bretaña, hizo que los corsarios los capturaran y los vendieran a los pudientes y no tan pudientes, como a los integrantes del ejército, en carácter de personal de servicio o directamente los afectaban como “soldados” o bajo distintas formas de incorporación a las filas del ejército. Otra de las razones es que Juan Manuel de Rozas abrió los puertos a los “barcos negreros” y la utilización posterior en la lucha de la denominada “frontera contra el indio”. La historia argentina puede asimilarse en algunos aspectos a otros países latinoamericanos: una sociedad débil, conflictiva y siempre “al borde de la desintegración”, la necesidad del Estado como factor clave de orden, articulación y pacificación de la sociedad es fundamental e insustituible. “...*El Estado hace la sociedad, la estructura, la ordena, integra y cohesionan...*”²⁴.

Los “Negros del Carmen...” aparecen identificados en las fuentes parroquiales como africanos, morenos, pardos, “*de color*”, “*neófitas*”²⁵ (se refieren siempre al sexo femenino), libertos. La mayor inmigración negra registrada en las fuentes está datada entre los años 1824 a 1850 en el marco de la Guerra con el Brasil, la lucha de la frontera contra el indio y las características según los roles que cumplía el Fuerte de Patagones. La movilidad de la comunidad negra es muy fluida en cuanto a nacimientos, casamientos y decesos hasta 1899. Las referencias de tales fuentes, en el apartado “*estado*” remiten a una abrumadora cantidad de “*soldados africanos*” o “*soldados negros de Angola*”²⁶ o “*soldados de patagones*” o “*soldado cazador*”²⁷ o “*solteros africanos*”. En el apartado “*observaciones*” de los libros se expresan las siguientes anotaciones con identificaciones “*morenos soldados*”, “*el esclavo-ella liberto*”, “*negros libertos*”, “*negros libres*”, “*morenos*” y “*militares*”.

La cantidad de negros comprados que pueden leerse entre 1826 y 1827 son de 467 tomados del Corsario Lavalleja²⁸, el número es mayor porque muchos datos están borrados y otros ilegibles. En cuanto al sexo se precisan entre 270 varones y 125 mujeres, habiendo más de ambos, pero sin poder cuantificarlos. Los precios oscilan en un promedio de setenta y dos pesos y cuarenta y ocho.

Según el historiador local Juan Mario Raone en los Archivos del Ejército, encontró notas referidas a soldados negros como de *Felipe de La Patria*, a quien se le otorgó una pensión. La apreciación del que escribe es que “... los negros que entregaban los capitanes de los barcos corsarios, se vendían a las familias acomodadas, como sirvientes, mientras que otros eran retenidos para los servicios del Fuerte. A estos últimos se los apellidaban ‘La Patria’...”²⁹.

El capítulo importante, y el único resaltado en la “historia oficial”³⁰ es el rol de los negros en la “defensa” del Fuerte en la Guerra con el Brasil. Una vez capturados los corsarios, los africanos dejaban de ser esclavos para el Brasil, no obstante entraban en múltiples relaciones de dependencia no definidos con precisión. Con certeza los negros pertenecen a un dueño, a veces son contratados y siempre deben prestar algún tipo de servicio, el más recurrente en esta comunidad del Fuerte es el militar. En crónicas de batallas aparecen negros y negras peleando en el Fuerte³¹, contra el Brasil. Las narraciones pretenden dar una imagen de agentes incorporados de manera regular a la fuerza como si fuera español o mestizo pero en realidad son “De la Patria”. La Guerra con el Brasil es una épica militar más local que nacional. Otra forma de incorporar a africanos al ejército es a través del denominado Regimiento de Pardos y Morenos en la lucha contra la “frontera del indio”³².

Quiénes eran los dueños de los negros

En el Archivo General de la Nación, en actas separadas se registra a una misma compradora llamada Josefa Martínez, suscriptas por Ambrosio Mitre, esposo de la nombrada y padre de Bartolomé (futuro presidente de la República) y de Emilio (nacido en Carmen de Patagones) de tres negras apresadas por el Corsario Nacional Oriental Argentino a la Goleta Brasileña Chiquinha. Una llamada Joaquina de “*como Dieciséis Años de edad*”³³, se la consideraba libre y en ejercicios plenos de sus derechos. En éste caso no se establece un precio, sino sólo certifican en firme su carácter de manumisión, con forma de carta de libertad. El caso de la “*liberta*” de nombre María el trámite es curioso³⁴, casi un adelanto jurídico para la época, pero en condiciones de absoluta desigualdad legal y de posibilidades de actuar y ser dentro de la sociedad y en el seno del poder político: es el “*contrato de servicio*” que coloca en relación interdependiente a María y a Josefa Martínez. La primera ofrece a la segunda en “*espontánea voluntad*” servir a Josefa por cuatro años; ésta se compromete a alimentar, vestir, asistir en enfermedades, educarla, y “*tratarla con arreglo a las sirvientes de su clase*”. La misma se compromete a depositar en “*caja de Ahorros*” en Buenos Aires sesenta pesos, de los cuales se le entregará a María la mitad cumplidos los dos primeros años y el resto al fin de los cuatro. El contrato podía rescindirse en caso que la “*liberta*” no correspondiere con sus “*buenos servicios al buen trato y recompensas que le ofrese (ofrece) la dicha Sra.*”. En el caso de que lo último ocurriera, María sería devuelta a la Comandancia del Fuerte. Es decir la responsabilidad última sobre María era del propio Estado nacional, ya que las autoridades de la dependencia del Carmen, eran designadas por el Ejecutivo Nacional.

La lucha contra los amos

Los rastros dejados por los negros de Patagones, revelan indicios vinculados al status jurídico-social y a sus luchas de éstos con los amos. Por ejemplo, hemos en-contrado documentación sobre una acción judicial “casi ganada” por “la negra Juana”³⁵ a su amo José Guardiola³⁶. De acuerdo al expediente, en dicha causa participan: Bernardino Rivadavia, los comandantes Sancho y Loyuela, este último es quien llevó el caso adelante. El “*cabo cazador*” Julián Guzmán, de la guarnición del Fuerte de Patagones y testigo de Juana, porque estaba debajo de la cama cuando el patrón cometió abusos reiterados. Juana habría engendrado una hija con el imputado. Rivadavia actuó como tribunal de primera instancia, apercibiendo a ambos de “mala conducta”, pero dejando libre a Juana de elegir un nuevo amo.

Las fuerzas de Seguridad: Ejército y Gendarmería

El relato de Leopoldina América “Meca” Rolla nacida en Patagones en 1916, hija de Pedro Rolla, quién se casa tras la muerte de su esposa con Pascuala Linares indígena de “*pura cepa*”, es un fiel testimonio de una integrante de esta comunidad negra:

“Mi mamá se llamaba Soledad Olivares cuando murió me tuvo que criar mi abuela que también nació en Patagones...Ella me contaba que su mamá ...mi bisabuela Brigida Parra Lainas, que era esclava de origen africano. Luchó junto a lo patriotas en la defensa del Fuerte en aquella famosa batalla”³⁷.

De lo que sí se habla habitualmente en la comunidad es el papel de los negros en la defensa de la Guerra con el Brasil, ese es el relato de la “historia oficial” aunque no se ha escrito aún una nueva interpretación, que supere el “mito de origen”.

En este sentido, la participación de miembros de la familia en la defensa de la frontera, tanto de las agresiones externas como del avance del indígena en la tierras incorporadas por el Estado nacional después de la llamada “Conquista al Desierto”, se representan significativamente en su narración:

“A mi abuelo Alberto Olivera, lo mataron los indios... regresaba con una patrulla, luego de haber corrido a un grupo de ellos, echándolos hacia el norte...entre tiros, flechas y cuchillos mi abuelo cae mortalmente herido...”³⁸.

Juan Anderson nacido en Carmen de Patagones en 1930 ingresa, después de cumplir con el servicio militar obligatorio, a Gendarmería Nacional en Las Lajas, provincia del Neuquén. Rápidamente es trasladado a la Agrupación 1 en Buenos Aires y luego es destinado a la

cárcel de Magdalena donde transcurridos algunos años es dado de baja. Entre sus relatos de vida esta etapa lo marca con un antes y después de su tránsito en la Gendarmería:

“... de las Lajas estuve en la cordillera, en el Huecú, y de ahí salí con un pase a Buenos Aires. Fui a Magdalena... conocí a muchos personajes Lucero, al General Osiris (Villegas), Guillermo Kelly ... un general me decía ‘Negro cuando no nos peleemos entre nosotros vamos a andar bien mientras tanto no tenemos salvación’..., así me decía ¡¡¡.”³⁹”

Identidad cultural: música, danza y fiestas populares

En 1928, un descendiente de patrones de negros (Pita, 28:167) rescata la cultura de los negros del candombe, caracterizados como *“humildes seres de la familia humana, prestaron importantes servicios como defensores del pueblo..”* en la *“...incesante lucha contra el salvaje...”*. Es uno de los únicos autores que muestra a la fiesta del candombe como práctica cultural propia, nombrando a un *“Barrio del Sur de la Ciudad”⁴⁰*, donde las representaciones de las comparsa de carnaval⁴¹, el rito cambiaba el rol del dominador, los negros eran reyes, y por esa única noche, los blancos estaban jerárquicamente por debajo de los *“reyes de las naciones”*

Hugo Herrero testimonia como creador, cantante y ejecutor del bongó de la orquesta de Patagones –*“Los Cheches”*- de la cual participaban junto al Cheche Leone o recordado por Raone como de apellido Belisario-, otro cantante Araque⁴², un pianista y otro en batería. La orquesta era considerada de mucho prestigio en la comunidad y la música que interpretaban era la *“tropical”* y *“brasileira”⁴³*.

También en una localidad muy cercana a Patagones, Guardia Mitre, con la cual compartían la misma comunidad negra, se destacaban a fines del siglo XIX y a principios del XX los bailes y la orquesta de los negros. La señora Delfina Martinolich de Nozzi recuerda que:

“...cuando se anunciaba un baile con la orquesta de ‘los negros’ de Boca de la Travesía, ya eran palabras mayores... entre los músicos se destacaban el negro Cirilo –alto-buen mozo- y el negro Segundo –chueco y feo [los ojos asustaban]- ...eran gente callada, buena...”⁴⁴

Otra mención a la producción musical, es la que refiere a una banda de música formada por vecinos de Patagones, cuyo trompetista era negro:

“...El trompa era un negro; usó la trompeta que fue de los Guardias Nacionales... una vez, una mano criminal, cavó un pozo en la calle por donde debía pasar el carro transportando los componentes de la banda⁴⁵ bien disimulado, no fue visto por el conductor... el negro, ...murió poco después...”⁴⁶

Indudablemente la creatividad en el género musical de la población negra fue significativa en Carmen de Patagones y en las localidades en que existía la radicación de negros. Para (Rodríguez Molas, 93.150) las características de danzas y formas musicales, no difieren demasiado de la generada por los exesclavos y libertos de origen bantú de Cuba, Brasil y el Caribe. Aunque considera que los estilos musicales poco tienen en común con los étnicos propios del África⁴⁷.

La reconstrucción de la historia de vida de *Juan Anderson* está signada por anclajes en su vida social y en los bailes populares. Por ejemplo, recuerda que a su esposa la conoció en un baile, que participó de un concurso de bailes, los bailes de carnaval en los diferentes barrios, etc. Los festejos del carnaval en los club del centro eran acompañados por orquestas típicas locales donde el ritmo del ‘dos por cuatro’ era bailado con destreza por este personaje negro⁴⁸.

A modo de conclusión...

La historia aquí planteada es historia de fuentes, ahora historizadas, que no fueran incorporadas en las reseñas sobre la historia de Carmen de Patagones. En las mismas, tales como, “La Invencible Carmen de Patagones”, sólo se refieren al desempeño “heroico” del ejército la Guerra con el Brasil. El homenaje del ejército al sargento Felipe “La Patria⁴⁹”(Raone-Auza; 79:72). Recordemos que todo negro no comprado, era incorporado como soldado del Fuerte, con un apellido colectivo “De la Patria”. Esto muestra a las claras “el ocultamiento” cuando se escribe historia: los negros existen en tanto hacen lo mismo que destaca a los actores blancos en y para la sociedad de esa época y del estado. El ejército argentino los reconoce en cuanto a su actuación heroica dentro de sus filas, dado que ha identificando a sus enemigos: uno interior (los indígenas), el otro exterior (los brasileiros).

De acuerdo a los testimonios de mujeres negras rescatados por periodistas locales⁵⁰, la comunidad negra transmitió de generación tras generación (abuelas-madres-hijas) na tradición oral que contiene un miedo ancestral a los maragatos, pobladores originarios de Patagones. El mismo provenía del accionar en la lucha que el ejército llevaba contra los últimos y los negros involucrados en la misma. A veces sólo por miedo los “negros africanos” se entregaban a “malones indígenas” para no regresar⁵¹.” Hacia fines del siglo XIX al continuar la lucha de frontera contra el indio, hemos encontrado datos⁵² que muestran negros que se identificaban “de Patagones” pretendían salvar su vida muchas veces sin lograr su cometido.

El silencio de la sociedad de Carmen de Patagones sobre las vivencias de los negros es “sepulcral”, coincide con el aforismo “de eso no se habla”. Esta situación nos permiten explicar porqué una comunidad de tan pocos habitantes puede cargar con tantos prejuicios con respecto a lo que denominan “de color”. Es usual escuchar a los actuales pobladores

decir “no hagas cosas de negros” o “te pareces a Barrabás” o “no hagas cosas de color”⁵³.

Se observa una aceptación acrítica en los entrevistados maragatos de que ‘todos tenían el mismo trato social’ y el derecho a la “igualdad de oportunidades”. Sin embargo en los testimonios recogidos aparecen las ocupaciones de los negros en servicios: lecheros, aguateros, soldados, lavanderas, empleada domésticas, prostitutas, músicos⁵⁴.

En este sentido, Meca Rolla relata:

“Mi papá nació también en Patagones y siempre fue carnicero,... siempre fui lavandera y sirvienta. Tengo el orgullo de decir que en todas las casas de familia en que trabajé, me quisieron y me respetaron... la abuela Margarita era muy buena partera... atendió a un montón de nacimientos...”

En el caso de otro testimonio, cuando se refiere a la ocupación del padre manifiesta:

“...Sí, sí, ferroviario, hacía “changas” en el ferrocarril hasta que falleció...”

Y cuando se refiere a la propia:

“...Mi primer trabajo fue de ayudante en una fábrica de facturas, de masa, ...después pasé a un taller mecánico..., después mis viejos me metieron en el ferrocarril, salgo del ferrocarril y por intermedio de una conocida me fui a trabajar a Buenos Aires de portero en una “boite” al mismo tiempo aprendí a tocar bongó...”⁵⁵.

La sociedad local, sigue sosteniendo la concepción legitimadora de ocultamiento de la discriminación al negro y que los lugares de poder de decisión de cualquier organización política no pueden estar en sus manos. Dichos lugares son ocupados por los blancos⁵⁶. En este contexto se deja a los negros el liderazgo en la música, en el cine y televisión, deportes resaltando la belleza física especial para lucir extravagantes prendas de vestir.

La realidad social y económica de los sometidos y la circunstancia esencial de que todo poder de dominio se compone de dos elementos interrelacionados que hacen a su fuerza: la violencia y el consentimiento conllevan a que estos grupos étnicos sumergidos adhieran en última instancia al orden existente. En este sentido entendemos que las relaciones entre los diferentes sectores sociales, entre el poder y la vida cotidiana de los dominados no debe ser

interpretada en un sentido mecanicista, sino tratar dilucidar la razón de cómo la clase dominante logra el consenso.

En síntesis, pretendemos señalar la responsabilidad de parte de la sociedad civil en el sostén ideológico de la trata de esclavos, en la presencia de libertos en las fronteras y en las luchas contra los indígenas y contra los brasileros en defensa de la soberanía territorial. Asimismo, analizar la omisión historiográfica, consciente o inconsciente, del lugar que ocupan los negros en la conformación histórica de Carmen de Patagones.

Notas bibliográficas

¹ La primera denominación de esta comunidad fue la de “Nuestra Señora del Carmen en la Costa Patagónica”, último punto geográfico al sur de la Provincia de Buenos Aires, inicio de la Patagonia Argentina, y límite con la Provincia de Río Negro.

² “...Nunca en los años que traté a los hijos de aquellos negros esclavos les preguntamos [nosotros, o nuestros amigos...] respecto a su ‘historia’ familiar desde sus ascendientes africanos...” (RAONE, JUAN MARIO, entrevista escrita, Neuquén, 17/09/00)

³ Miguel Angel Scenna, *Carmen de Patagones, La invencible*, En *Todo es Historia*, op. cit.

⁴ Carlos III previendo la instalación de alguna población extranjera, resolvió crear fortalezas militares al sur del Virreynato del Río de La Plata, el Ministro José de Moñino y Redondo Conde de Floridablanca fue el promotor, por razones estratégicas se funda el Fuerte de Carmen de Patagones el 22 de abril de 1779. Ver en: *Carlos Napoleón Benedicto, El Pasado de Carmen de Patagones (Provincia de Buenos Aires)*, op.cit.

⁵ Para un historiador local maragato: “los esclavos eran ‘tan familiares’ que la mayoría de ellos llevaban el apellido de la familia a la que pertenecía. Carmen de Patagones era muy católica y se transformó en estilo de vida señorial por las principales familias. La mayoría de los esclavos eran ‘de uso familiar’. Incluso excomandantes del Fuerte, dejaban herencia a sus exesclavos...” (RAONE, Juan Mario, entrevista escrita, 17/09/00, Neuquén).

⁶ Se denominaba “naciones” a las cofradías que reunían a etnias similares procedentes de lugares cercanos en África –Guinea-Angola-Congo-. Sin embargo los negros no perciben este agrupamiento como una identificación propia, dado que la mayoría de las veces “las naciones” se constituían al amparo de la iglesia o de las autoridades públicas para establecer el control social.

⁷Entendemos por identidad ciudadana en el presente trabajo, cuando la gente de la comunidad negra participa efectivamente de alguna manera en las diferentes actividades de la población de Carmen de Patagones. En cargos políticos, en funciones sociales, en trabajos de animación socio-cultural de los blancos, aunque actúe lejos de la cultura de origen africana y cerca de la sociedad que requiere el modelo de ciudadanía, aunque imperfecto, impuesto en nuestro país.

⁸ Un tema en estudio no acabado, el del proyecto agrícola que habría emprendido Rivadavia en Carmen de Patagones. Un testimonio oral cita a la comunidad de *Boca de la Travesía* como a una verdadera colonia de negros que vivía en esas tierras fiscales. El estado nacional debía ceder la propiedad de las tierras a quien las colonizara y cultivara. El informante comenta que cuando pasó por *Boca de la Travesía* el General Fernández Oro realizando la Campaña al Desierto de la década del 1870, recibió un pedido de los negros. Que cuando regresara a Buenos Aires gestionara ante quien correspondiera la propiedad de dichas tierras para la comunidad negra. Pero entrado el siglo XX todos los negros fueron desalojados de Boca de la Travesía porque las tierras eran de propiedad del General. (VICHICH, Nazario, Guardia Mitre, 1953, tomado por E. Nozzi, Archivo de Patagones).

- ⁹ Roger Chartier, *Pluma de Ganso, Libro de Letras, Ojo viajero*, UIA, Departamento de Historia, 1997, pp. 85-107.
- ¹⁰ Se realizaron ocho entrevistas orales y escritas, que en su mayoría corresponden a residentes fuera de la localidad objeto de estudio, dado que los negros de Patagones y sus descendientes se resisten a contar la historia de su vida y de su familia.
- ¹¹ *Neuquén Siempre*, Año 3, N°7, Julio 2000, pp.3, 26-27 (como nota central) y 66.
- ¹² Gilberto Jiménez, “*La identidad social o el retrato del sujeto en sociología*”, op. cit. III Coloquio Paul Kirchoff... p. 17.
- ¹³ Cuando se le pide a Hugo Herrero que cuente cómo era Carmen de Patagones cuando él era niño, responde: “...*No me acuerdo...*” Entrevista oral, 09/09/00, Neuquén.
- ¹⁴ Miguel Barnet, “*Biografía de un cimarrón*”...op.cit.
- ¹⁵ Testimonio Hugo Herrero, 09 de septiembre del 2000.
- ¹⁶ Anthony Giddens,; *Sociología*, Alianza Editorial S.A., 1991, Madrid.
- ¹⁷ La mayoría de los publicados hasta los años ‘70 , y también algunos al llegar a los fines de los ‘80. Entre otros Francisco Pita, *Remembranzas*, op. Cit.; Bernardo Cordón, *La raza negra en el Río de la Plata*, En *Todo es historia*, op. cit.; George Andrews, *Los afroargentinos...* op. cit..
- ¹⁸ José Flavio Sombra Saraiva, “*El discurso culturalista en la política exterior...*”, En: *Temas de Asia y África...* op. cit. pp.121-131.
- ¹⁹ El concepto moderno de dignidad ha sido bien tratado por Charles Taylor en: *El multiculturalismo y ‘la política del reconocimiento’*, México, FCE, 1993.
- ²⁰ “*Dirario de la Tarde. Comercial, político y literario*”, Buenos Aires, sábado 20 de octubre de 1849, Edición N°2.486, p.4 “Primera columna de “Avisos” 5°: “Se compra” Un liberto de nueve a catorce años. La persona que lo tenga puede ocurrir a la calle de la Federación número 197. 025- 5 ps.” Nota: Hay una viñeta de un niño negro corriendo, con una bolsita en la espalda. Hay cinco avisos más vendiendo “criada parida, joven y sin vicios...” o “Se vende” “un negro joven africano...” con viñetas similares. (Archivo Personal Juan Raone).
- ²¹ Entrevista a Raone, J. Mario. Neuquen. 17/09/00.
- ²² Entrevista oral realizada a los hijos de Blanca Nieves Pereyra conocida como la “*Negra Camuya*”, 21/09/00, Neuquen.
- ²³ “... *es posible afirmar que casi la mitad de los negros introducidos en el puerto de Buenos Aires, provenían de Brasil y el resto del continente africano...*”. En: Juan Carlos Coria, *Pasado y presente de los Negros en Buenos Aires*, Editorial J. A. Roca, 1997, Buenos Aires, p.16.
- ²⁴ Aguilar Villanueva, Luis, “*El futuro del Estado-nación*” En *Revista Argentina...* p. 43.
- ²⁵ Quiere decir recientemente convertidas a la religión católica.
- ²⁶ Este trabajo quedará inconcluso hasta que, en la próxima etapa de la pesquisa abordemos la historia desde África. Según Coria, los españoles preferían los angoleños por su “*proverbial mansedumbre, su robusta y fuerte contextura física, todo ello unido a la aplicación al trabajo, lo que lo convertía en el obrero ideal...*” op. cit. p.12.
- ²⁷ Se refiere a un regimiento específico, con una denominación particular, creado al fin específico de la lucha en la “*frontera*” (Segundo o Cuarto Batallón de Cazadores –1829-. Una de las unidades integrada por pardos, morenos y negros.
- ²⁸ Archivo General de la Nación.
- ²⁹ Entrevista a Raone J. Mario, Neuquen, 17/09/00.
- ³⁰ Se entiende por “*historia oficial*” aquellos trabajos realizados por actores e historiadores que representan a las “*historias épicas militares*” donde se destacan precisamente los episodios las luchas contra países hermanos o “*contra el indio*” que se relacionan con la creación de mitos fundantes del incipiente estado nacional argentino.

- ³¹ La abuela de Leopoldina Rolla, Brígida Parra Lainas, esclava africana, luchó en la famosa batalla del fuerte, el 7 de marzo.
- ³² Incluso Eudeba publicó una serie de edición con esa frase sobre las campañas al Desierto del Cnel Olascoaga, Pechmann, entre otras.
- ³³ *Ibidem*, 26 de febrero de 1827 y 6 de octubre de 1827.
- ³⁴ Si relacionamos la situación ambiental que rodeaba a las tres negras de acuerdo a la llegada al Fuerte, situación cultural, idioma, edades, etc, con la de Josefa, esposa del Ministro Tesorero de Carmen de Patagones, deducimos las condiciones de desigualdad en dicho contrato.
- ³⁵ Expediente Sala X-38-5-1 (Archivo General de la Nación).
- ³⁶ Su nombre y apellido aparece como patrón comprador de negros al Corsario Lavalleja. La llegada de la familia Guardiola desde León (España) data desde 1781, para formar parte de una posible política de colonización agraria en Carmen de Patagones, actividad agraria que será reemplazada por la función militar, En: *Juan Mario Raone, "Más de dos siglos de genealogía maragata en la Patagonia. (Un aporte para el estudio de la genealogía española en la Patagonia)"*, Primeras Jornadas de Genealogía, op. cit. 152, 155, 156.
- ³⁷ Entrevista a Leopoldina América "Meca" Rolla, En Diario *Noticias, Viedma*, 23 de diciembre de 1998.
- ³⁸ *Leopoldina América Rolla*, op. cit.
- ³⁹ *Juan A Anderson*, entrevista del 05/09/2000. Neuquen.
- ⁴⁰ Aunque hoy es negado por los habitantes de Patagones es factible su existencia, pues deducir de los dichos de América Rolla, su abuela vivía enfrente de donde hoy vive ella, su padre vivía a media cuadra. Un reconocido poblador de Patagones, nos dirá "... *no recuerdo haber visto nunca 'dos casas juntas habitadas por negros o descendientes de ellos', mal puedo hablar de 'barrio'...*" (RAONE,op.cit). O la paradoja de los mismos negros cuando se le pregunta la ubicación geográfica del barrio de la comunidad negra, contesta: "*el alto, el bajo era de los gringos...*", cuando se le pide que recuerde, responde: "*no*"...(Hugo Herrero, Entrevista oral, 09/09/00, Neuquén). El testimonio de *Angel Guerrero*, alude a: "...*En el barrio de los negros, la reina se llamaba Máxima Parra...*" (*Emma Nozzi*, abril de 1953, Archivo de Patagones).
- ⁴¹ Un poblador negro originario de Carmen de Patagones, fusiona la fiesta del 7 de marzo – aniversario del pueblo- con los festejos de los carnavales. (Entrevista *Hugo Herrero*, op. cit.)
- ⁴² Hace pocos años fue concejal de Patagones.
- ⁴³ Entrevista *Herrero*, op. cit.
- ⁴⁴ Testimonio tomado por Emma Nozzi, el 3 de junio de 1952, Archivo de Patagones.
- ⁴⁵ En los carnavales se formaban dos "corsos": en el centro y otro en el "barrio de la loma".
- ⁴⁶ *Mota León*, diciembre de 1953, Patagones, Archivo de Patagones.
- ⁴⁷ *Ricardo Rodríguez Molas, Aspectos culturales de la identidad nacional: los afroamericanos y e origen del tango*, En; *Ciclos... op.cit.*
- ⁴⁸ *Juan Anderson*, Entrevista op.cit.
- ⁴⁹ Último sobreviviente del combate de marzo de 1827, falleció en 1892 a los 104 años.
- ⁵⁰ *Leopoldina América Rolla*, Diario *Noticias de la Costa*, 23/12/1998 (Entrevista publicada el 24/11/96).
- ⁵¹ "...*Mi abuela ... en 1890, decía que le tenían terror a los indios, cuando éstos se acercaban a su rancho... llegaban los bárbaros con sus mujeres y golpeaban diciendo: 'Mari... mari... como la caimí...' venían a cambiarle 'cosque por lazos...' o sea pan por trenzados de tiento... Era tanto el miedo... Una vez un hermano de mi abuelo aterrorizado salió y se entregó. Se lo llevaron como cautivo y nunca más volvió... Era terrible e imposible convivir con ellos...*"*Diario Noticias*, 23/12/98. El abuelo Alberto Olivera fue muerto por indios cerca de Stroeder (Provincia de Buenos Aires).

⁵² Guillermo Pechmann, *El Cadete X...*, op. cit. p. 69.

⁵³ El tema específico del trabajo se realizó con descendientes de negros del Carmen entrevistados lejos de su pueblo natal y no fueron demasiados los que accedieron a contar sus vivencias.

⁵⁴ "...No recuerdo dirigentes, pero sí los recuerdo actuando en clubes deportivos y sociales, ..." (RAONE, Entrevista op.cit.)

⁵⁵ Hugo Herrero, *entrevista oral, op. cit.* De nivel primario completo, no alcanzó a terminar el primer año del nivel secundario. El ascenso social en cuanto a trabajo lo realizó fuera de su comunidad, Carmen de Patagones, llegó a Jefe de Archivos de la Legislatura Neuquina, con sede en la ciudad de Neuquen, aquí se jubiló.

⁵⁶ Recién en ésta década 1990-2000 encontramos un concejal negro en Carmen de Patagones, pero curiosamente negaba su antepasado negro, también participó de la orquesta de negros, era cantante.

Bibliografía:

ANDREWS, GEORGE REID, *Los agroargentinos de Buenos Aires*, Ediciones de la Flor, 1989, Buenos Aires.

Apuntes de investigación del CECYP, Año I, N°1, octubre de 1997. Fundación del Sur. Buenos Aires.

AUZA, NESTOR TOMÁS,; RAONE, JUAN, *Iconografía de Patagones*, Marymar, 1979.

BARNET, MIGUEL, *Biografía de un cimarrón*, Siglo XXI editores, 1968, México, DF.

BENEDICTO, CARLOS N., *El Pasado de Carmen de Patagones*, La Plata, 1964.

Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani". 3ª. Ser. N°15, 1º semestre, 1997, UBA, Buenos Aires.

Ciclos 5, 1993, Año III, Vol. III, Buenos Aires.

CORIA, JUAN CARLOS, *Pasado y presente de los negros en Buenos Aires*, Editorial J. A. Roca, 1997, Buenos Aires.

CHARTIER, ROGER, *Pluma de ganso, Libros de Letras, Ojo viajero*, Departamento de Historia, UIA, 1997, México.

DUSSEL, ENRIQUE; *Ética de la Liberación en la Edad de la globalización y de la Exclusión*; 2e; Editorial Trotta; 1998; Valladolid.

Historia Social N°22. 1995 (II). Valencia. España.

III Coloquio Paul Kirchoff, *Identidad*, México, UNAM, IIA, DGAPA, 1996.

MELLAFÉ, ROLANDO, *La esclavitud en Hispanoamérica*, 2e. EUDEBA, 1972, Buenos Aires.

NEGRI, BLANCA, *Los negros en la Patagonia. Primeras aproximaciones a oscuras realidades en Carmen de Patagones*, mimeo, Viedma, Noviembre de 1994.

NOZZI, EMMA, Informantes varios, mimeo, Archivo de Carmen de Patagones, 1953, Carmen de Patagones.

PECHMANN, GUILLERMO, *El Campamento-1878-El Cadete X*, Buenos Aires, 1918.

PITA, FRANCISCO, *Remembranzas, (Contribución a la historia) de (Viedma) R. N. Carmen de Patagones (Bs. As.) y su región desde 1835 a 1890*; 1928, Provincia de Buenos Aires.

Primeras Jornadas Platenses de Genealogía y Heráldica (La Plata, Noviembre de 1995).
Crónica de las Jornadas y Trabajos presentados por los miembros titulares. Tomo II.
Publicaciones de La Plata, Noviembre 1997.
Revista Argentina de Ciencia Política N°2, Eudeba, diciembre de 1998, Buenos Aires.
TAYLOR, CHARLES Y OTROS, *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*, F.C.E., México, D.F., 1993.
Temas de Asia y África, FILO, UBA, N°1, 1992, Buenos Aires.
Todo es Historia, N°393, Abril 2000, Año XXXIII, Editores Mansilla-Perina, Buenos Aires.
N°16, Suplemento N°7, Agosto 1968, SAYDE, Buenos Aires.
N°12, Honegger SAIC, Abril 1968, Buenos Aires.
WIEVIORKA, MICHEL, *El espacio del racismo*, Paidós, 1992, Buenos Aires

Fuentes

ARCHIVO PARROQUIAL de Carmen de Patagones.
ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN.
MUSEO HISTÓRICO de Carmen de Patagones
SISTEMAS DE ARCHIVO de la Provincia de Neuquen.

Conexões e identidades de gênero no caso Brasil e Angola , Sécs. XVIII-XIX

Selma Pantoja

História, Universidade de Brasília - UnB

Introdução

O objetivo final da presente pesquisa é a produção de um livro sobre a história de Angola no contexto Atlântico nos séculos XVIII – XIX. O projeto aborda os aspectos das experiências históricas nas relações de gênero do Atlântico Africano. Nesse sentido, o trabalho tenciona mostrar como as necessidades do pequeno comércio ou do trabalho agrícola, de produtos de primeiras necessidades, na África, mantinham conexão com as expectativas econômicas e de gênero na área colonial brasileira. O foco da análise está direcionado para as trajetórias das grandes traficantes de escravos, para as pequenas comerciantes das cidades (as quitandeiras), para as donas de terras com o cultivo de alimentos básicos (as donas de arimos), que abasteciam a cidade e o tráfico de escravos. Este estudo acompanha a crescente tendência hoje de pesquisar o significado de gênero como ideologia e pratica nos processos de vidas cotidianas nos centros urbanos importantes para o grande tráfico de escravos¹. Colocando questões como: de que maneira as idéias sobre sexualidade e raça moldaram a experiência das mulheres livres e escravas ao longo dos séculos XVIII e XIX? Por exemplo, a experiência vivida por mulheres brancas e negras no quadro da expansão marítima portuguesa. Como o caso daquelas que foram degradadas de Portugal e do Brasil e atravessaram o Atlântico para cumprirem suas penas em terras africanas.

A capacidade de relacionar as trajetórias de mulheres e homens pelo espaço Atlântico, como tema unificador do projeto, permite não abandonar a perspectiva da exploração dos novos mundos e dos contatos interculturais deslocando de um continente a outro, abordando a diáspora humana e a transmissão cultural.

As fontes para esta pesquisa estão basicamente nos arquivos e bibliotecas portuguesas, angolanas e brasileiras. Essa ampla dimensão do trabalho permite a inserção do estudo nos conceitos da História Atlântica que hoje está plenamente florescente com debates sobre os vários Atlânticos: o Negro; o inglês; o português etc. Essa nova tendência não é apenas uma mudança de vocabulário. Ela é imprescindível para a busca de novos ângulos na história da África e da diáspora africana. Desloca a premissa de que ‘tudo começou com a história da chegada dos brancos’, ou ainda, que o foco seja os grandes mecanismos de implantação dos Impérios europeus. Por outro lado, a história atlântica permite integrar os grandes contatos com outros povos que o continente negro manteve ao longo dos séculos. As histórias das massas oceânicas enfatizam os intercâmbios de pessoas, objetos e idéias².

Dentro desse ângulo de movimentação, de pessoas, idéias e bens, insere-se esse projeto de pesquisa .

A idéia de movimento neste universo atlântico é bastante transparente quando começamos a estudar as trajetórias daqueles que atravessaram o Atlântico. Incluo dentre eles, escravos, forros e livres como personagens nesse cenário oceânico. Para apresentação do projeto citaremos os exemplos das quitandeiras e das de-gredadas .

Do século XVII a primeira metade do XIX as regiões de Angola e Brasil estiveram inseridas na dinâmica da História do Atlântico Sul. Apesar de hoje se afirmar que o Oceano Atlântico formava um todo, não podemos perder de vista as segmentações e regionalizações que faziam parte desse universo peculiar Atlântico. Estas muitas regionalizações estavam nas origens dos diferentes povos que cruzaram o Oceano, vindos de partes muito distintas dos continentes africano e europeu. Portanto, o mundo Atlântico da chamada época pré-industrial define-se como um universo antes de tudo heterogêneo nas suas faces econômica, cultural, étnica, social, religiosa.

Na construção desse mundo Atlântico, várias Áfricas participaram e a dimensão da sua contribuição demanda uma base de conhecimento da história de determinadas regiões africanas. A região da África Central Ocidental inserida no comércio Atlântico participou ativamente dos intercâmbios nesse imenso Oceano. Pode-se acentuar que a população de língua quimbundo chegou até as muitas regiões americanas através da chegada em massa dos escravos de origem mbundu.

Das quitandeiras

O pequeno comércio de gêneros alimentícios nas cidades das bordas do Atlântico, durante os séculos XVII ao XIX, foi uma atividade a sombra do grande tráfico de escravos que mobilizava os interesses dos mercadores, administradores e soberanos africanos. Esse comércio de caráter secundário era essencial na distribuição dos alimentos para as cidades e portos. A venda de gêneros básicos foi uma das tarefas das mulheres que garantiam o feijão, a farinha, a carne e o peixe seco para a própria continuidade do Tráfico de Escravos . Os navios negreiros precisavam da farinha e do peixe seco para a alimentação dos escravos. As rotas de escravos que ligavam o interior ao litoral dependiam desses dois produtos para abastecer as longas jornadas até as feiras, ou de lá até o litoral. Para a região da África Central Ocidental as quitandeiras, são o exemplo de como atuava essa rede comercial de gêneros de primeira necessidade registrando-se, também, como as migrações transatlânticas trouxeram para as cidades coloniais brasileiras essas comerciantes.

As feiras e mercados são dados constantes nos relatos dos primeiros europeus que tiveram contatos com as terras africanas na região da África Central Ocidental. Entre a população mbundu, os mercados são designados de kitanda e aportuguesado veio a dar na quitanda³. Um cronista que viveu no século XVII em Luanda diz que chamam de quitanda “as feiras

onde se vende de tudo” (CADORNEGA,p.277,T.I). Este mesmo Cadornega testemunhou a presença das muitas feiras pelo sertão africano quando da dramática travessia que os portugueses, neste litoral, tiveram que fazer ao fugirem dos holandeses. Um século depois, Silva Correa define quitanda como “mercado de fazendas, quinquilharias, fubas, fruta, verdura, peixe óleo de dendê, ginguba (pimenta), fritadas, e quizados ao uso do país”. Esse mesmo autor descreve as negras quitandeiras de Luanda como um comércio pobre e de mau odor que contaminava o ar da cidade .

As figuras das quitandeiras⁴ povoaram, durante esses séculos, as ruas de Luanda⁵. Os seus cestos (quinda) e mantos⁶, os coloridos das roupas e os estilos diversificados ornavam as quitandas em Luanda. Dependendo da sua origem as quitandeiras, se axiluanda, asonlongo, ovimbundu ou luandenses, usavam trajes vistosos e bem diferenciados. Depois de retirar os seus produtos da quinda e arruma-los sobre a sua banca de forma harmoniosa começava a manhã das qui-tandeiras. Elas estavam divididas em certas categorias conforme o ramo de seu negócio. Além disso, estavam unidas por etnia e pelas relações de parentesco.

A cidade de Luanda possuía várias quitandas, a Quitanda da Fazenda⁷, a Quitanda da Caponta e do Largo da Alfândega, a Quitanda Grande⁸. As quitandas eram locais de trabalho das quitandeiras porém existiam paralelamente as quitandeiras ambulantes. Nas quitandas além de frutas, verduras, farinha, feijão, peixe e carne encontravam-se os produtos chamados ‘da terra’. Dentre os ‘produtos da terra’ os mais procurados eram aqueles de poder curativos e sobrenaturais : Kabomba yala, apazigua marido, ngongo amuleto de madeira com figura humana (usado para tratamento), pempa argila branca usada em rituais religiosos, etc. Além desses produtos era possível encontrar nas bancas das quitandeiras produtos para adornos, colares, brincos, anéis, pulseiras, miçangas dos mais variados tipos e cores. Havia além das peixeiras⁹, aquelas mais especializadas, que vendiam produtos para os paladares mais apurados. São as vendedoras de Dangu ya dixi, o bagre de água doce defumado; kabwenya yasalakalu, peixe seco; Kikusu yasalakalu ou cacussu seco¹⁰; ngwingi ya dixi, bagre preto defumado. Por fim, as vendedoras de comidas prontas com o feja ni maji ma ndende, feijão com óleo de palma (dendê); jindose já makoko, doce de coco; jindose ja jinguba, doce de amendoim e o consagrado funji, massa de fubá. Claro que é impossível listar todas as especialidades aqui mas apenas citamos algumas para se ter uma idéia do conteúdo dos tabuleiros das quitandeiras. Por esta rápida olhadela nos tabuleiros já sabemos o quanto eles eram diversificados, saborosos, perfumados, curiosos e misteriosos.

No contexto urbanístico de Luanda setecentista a cidade alimentava o grande tráfico mas o abastecimento de gênero de primeira necessidade se fazia pelo pequeno comércio. Um alimento básico era o peixe. Além do peixe fresco, abastecido pela pesca dos axiluanda¹, era de consumo geral o peixe seco. Nessa forma o peixe se direcionada para o interior. Outros produtos importantes como a carne de vaca fresca ou seca, suína e de galinha que eram fornecidas pelos arimos¹² e revendidos na cidade pelos taberneiros e quitandeiras.

Junto com a carne e o peixe a farinha de mandioca era um gênero básico na alimentação da população da cidade. Segundo os testemunhos de época ou de período anterior (Correia, Cavazzi, Cardonega) a farinha de mandioca era o pão dos luandenses. O feijão e os legumes seriam os produtos secundários da dieta local. Tanto o peixe seco, a carne e a farinha eram itens de peso dentro do abastecimento da cidade e essenciais para abastecer os navios negreiros que deixavam o porto da cidade. Nesse setor da alimentação a quitandeira é a figura chave que nas palavras de Correia “responsável por infestar o ar da cidade com a venda do peixe seco na quitanda”.

No século XVIII a cidade de Luanda era, portanto, o maior porto de exportação de escravo do litoral ocidental da África. Essa qualificação significava um fluxo de mercadores internacionais com constantes chegadas de navios fazendo do século o ápice da demanda por mão-de-obra escrava. No cruzar dos interesses entre comerciantes africanos, luso-africanos, ‘brasileiros’ e metropolitanos o abastecimento dos gêneros alimentícios ficava por conta de grandes especuladores. Como não bastasse o jogo de interesses, que garantia o tráfico de escravos do interior para o litoral e daí em diante para a travessia oceânica, que levava meses, a região do litoral angolano estava exposta a período de grande estiagem. Junto com a seca chegavam as épocas de fome e epidemias neste período os açambarcadores exerciam papéis centrais elevando os preços dos alimentos a níveis insuportáveis¹³. Na tentativa de modificar essa situação o governador pombalino, designado para Angola, Sousa Coutinho, cumprindo ordens reais mandou construir o Terreiro Público com monopólio da venda dos gêneros básicos, com preços tabelados. Os produtores de feijão, farinha, milho, etc foram obrigados a vender ao Terreiro toda sua produção e este revendia aos pequenos comerciantes. As quitandeiras foram as únicas que mantiveram o privilégio de venda direta, a miúdo, dos produtos como farinha, feijão e peixe seco.

Mas ao longo dos séculos tanto o Governador como a Câmara Municipal vinham regulamentando o espaço urbano no sentido de restringir as atividades das quitandeiras e todo o tipo de pequeno comércio em geral. A cidade toma nova configuração e as quitandeiras tendem a desaparecer do cenário luandense. O mercado ficou para umas poucas que podiam pagar o aluguel do espaço e competir com empresas que passaram a participar do abastecimento da cidade

Quitandas e quitandeiras na outra margem do Atlântico

O pequeno comércio, principalmente dos gêneros alimentícios, era comum em todas as cidades coloniais com a figura das vendedeiras¹⁴, prática que era tão comum na cidade de Lisboa. Nas regiões do Brasil, de grande migração de populações mbundu, originário da África Central Ocidental, as mulheres que viviam de seu pequeno negócio eram as quitandeiras e seus locais de trabalho a quitanda. Além de suas tarefas de vender produtos básicos da alimentação, como feijão, farinha, peixe, as quitandeiras vendiam uma série de quinilharias para o dia a dia da população. Os locais onde se situavam as quitandas eram

zonas consideradas de perturbações para o funcionamento do espaço urbano. Os poderes locais desejavam um des-locamento das quitandas do centro da cidade, portanto, como em Luanda, suscitava a discussão de onde a quitanda poderia se fixar.

Desde o século XVII as fontes fazem referências as quitandeiras como parte do cenário das ruas de centros urbanos do outro lado do Atlântico, como Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador e as cidades das Minas Gerais no Brasil¹⁵. No século XVII os cronistas da cidade do Rio de Janeiro falavam em tabernas e quitandas. A partir dos logradouros da cidade, remanescentes do século XVII, percebe-se o grande legado mbundu através de nomes conservados até hoje. Por exemplo, uma das ruas mais antiga da cidade do Rio de Janeiro chama-se rua da Quitanda. Segundo cronistas e viajantes que estiveram na cidade nos séculos XVIII e XIX: a rua da Quitanda tem este nome devido situar-se em uma de suas esquinas a Quitanda do Marisco. No século XIX era a rua onde se concentrava o maior número de lojas varejistas¹⁶. Em São Paulo encontramos o mesmo fenômeno, a rua da Quitanda Velha era o lugar onde se encontravam os tabuleiros das quitandeiras e neste caso a expressão 'quitandas' ganha a conotação de mercadorias, comércio ambulante feito pelas mulheres que ocupavam os becos e as travessas (DIAS, 1995, p. 23-24).

No Brasil, no século XIX, as chamadas quitandeiras, eram algumas mulheres negras livres ou escravas que se dedicavam ao comércio de legumes e frutas e para isso se instalavam nas praças. Dentre elas haviam as quitandeiras mais ricas que contavam com auxiliares mulatos livres ou seus escravos. Os mercados das cidades eram os seus locais de vendas. No Mercado de Peixe, no Rio de Janeiro, elas vendiam angu nas suas quitandas (DEBRET, pp. 278). No século XIX a cidade recebeu a emigração das 'baianas' que povoaram as ruas do Rio com seus belos turbantes e faziam concorrência as quitandeiras com suas bancas de quitutes.

Porém, ao se transportar para a outra margem do Atlântico ocorreu uma mudança de gênero no ofício. Enquanto na terra dos mbundu é sempre um ofício de mulheres, na travessia atlântica surge, do lado americano, também, a figura do quitandeiro. Neste caso, não era somente o vendedor com o tabuleiro, mas o dono de uma pequena loja que vende verduras, legumes e frutas¹⁷. Em algumas regiões do Brasil, como no Centro Oeste, quitanda é local de venda de doces. Em Luanda continua, até hoje, uma profissão exercida por mulheres: no período do carnaval luandense, momento de brincar de inversão dos papéis sociais, uma das fantasias comuns dos homens é o se vestir de quitandeira. As quitandeiras luandenses tinham, às vezes, como sócios os seus maridos mas a banca era sempre delas.

No Rio de Janeiro o pequeno negócio que recebe o nome de quitanda e o proprietário de quitandeiro é muitas das vezes de um português. Embora não exista a figura da quitanda e quitandeiro em Portugal.

Das degredadas

Dentro dos muitos estudos dos aspectos da expansão marítima portuguesa, ainda têm sido poucas as abordagens dos movimentos de migração forçada a partir da abertura do Atlântico podendo se incluir a questão do degredo. O historiador Boxer já tinha assinalado a importância do contingente de degredados como temática a ser pesquisada em 1965. Antes dele e na mesma época, outros pesquisadores por-tugueses vinham através de pequenos ensaios chamando a atenção para este tema¹⁸. Aos poucos tem-se dado maior relevância ao estudo da questão dos degredados, como movimento de migração forçada. No caso específico dos degredados para Ásia e América o trabalho mais exaustivo está no livro de Timoty J. Coates¹⁹. O autor analisa o degredo como um política de colonização por parte da Coroa portuguesa.

Angola foi a terra do degredo para portugueses, brasileiros, italianos, espanhóis, chineses, indianos e africanos. No século XVII, a Câmara Municipal de Luanda, que era responsável pelo registro de todos os degredados que chegavam, reivindicava da Coroa o direito de enviar os condenados para o interior de Angola. Além disso pedia a formulação de leis que proibissem os degredados de ocuparem cargos oficiais. Como veremos essas leis nunca foram obedecidas. Um outro pedido por parte da Câmara Municipal era comum, no período: que se evitasse o embarque clandestino deles para o Brasil (BOXER, 1965, p. 118-19). Ainda nessa época, os governadores do Brasil queixavam-se de que os condenados acabavam voltando para o Brasil. Na verdade o cumprimento da ordem real estava sob uma eficiência muito precária – quer pelos conflitos de competência, ou pela morosidade processual, ou ainda, pelo o que determinava a aplicação das penas. O degredo quando chegava de fato a executar a sentença de deportação o Estado não tinha mecanismo de controle para impedir a fuga do condenado (HESPANHA,1993,p.240). Mas como veremos, com o caminhar dos séculos esses mecanismos foram se acentuando e chega no século XIX com controles mais persistentes. Como disse o historiador Boxer, e os relatórios da época confirmam, o fluxo de degredados para Angola aumenta no século XVIII. A população branca de Luanda era, então, em grande parte, formada de degredados, e os seus descendentes ocupavam os postos militares e civis. Por essa mesma época a Coroa portuguesa enviou os ciganos que viviam em Portugal e no Brasil como degredados perpétuos para Angola. No setecentos, chega, em grande quantidade a população cigana, muitas das vezes, famílias inteiras.

Calculou-se, para Luanda e adjacências, o número de mil habitantes brancos em 1850 e, para o ano de 1898, já um número bastante superior, seis mil brancos viviam em Luanda. Significa isso uma política de estímulo à vinda de brancos para a região de Angola. Apesar de tudo, ainda era um número reduzido se comparado com a população total, que se estimava ser de trezentas a quatrocentos mil habitantes²⁰. Como analisa o artigo de Jil Dias, este aumento teve, no entanto, o efeito de acirrar a competição pelos recursos econômicos existentes²¹.

Angola, com uma economia baseada na exportação e exploração de mão-de-obra escrava até 1850, passou, por essa época, por uma reconversão de sua economia, com a produção de produtos alimentícios e matérias-primas tropicais. Na história de Angola existem referências constantes a figuras de degredados como comerciantes, oficiais, médicos, religiosos, donos de grandes fortunas acumuladas no tráfico. Em 11/12/1819, o rei D. João VI estabeleceu um tratado com o reino das Cecílias, pelo qual acedia em receber em Angola os degredados desse reino. Só em 1821 chegaram 212 italianos condenados ao degredo perpétuo pelos tribunais napolitanos (Cardoso, 1954, p. 22). Muitos desses italianos casaram-se com mulheres africanas e acabaram como grandes negociantes na praça angolana²².

Para o século XIX há registro de degredados ocupando cargos importantes e de pessoas condenadas que se transformaram em figuras de grande destaque na sociedade luandense. Nas Memórias de Ladislau Batalha, sobre Angola na segunda metade do século XIX, encontram-se as figuras dos degredados nos mais distintos lugares de Angola. Além disso, pode-se citar o degredado Manuel José da Cunha e Sousa Alcoforado encarregado, em 1813, da direção do projeto de construção do canal que levaria a água do rio Kuanza à cidade de Luanda (Cardoso, 1954, p. 34). Ou ainda, a figura de Arsénio Pompilio Pompeu de Carpo, degredado por cinco anos, devido às suas idéias políticas e a seu envolvimento com a loja maçônica, que foi militar, taberneiro, comerciante, traficante e acabou sendo nome de praça em Luanda. Arsénio chegou a ser uma das grandes fortunas na primeira metade do século XIX, objeto de grande controvérsia na época e com trajetória entre Angola e Brasil²³. Cita-se ainda, José Caetano Martins, enriquecido comerciante de escravos, traficante falecido em Luanda, que deixa sua fortuna em testamento revogado, no entanto, pelo Tribunal da Mesa da Consciência, em Lisboa, 1820, quando se inteira de que Caetano era um degredado, pois, dependendo da pena os condenados ao degredo não podiam dispor em testamento. Ficou-se sabendo, porém, que a causa do degredo fora a suspeita da simpatia de Caetano para com o governo dos invasores franceses. Apesar de condenado aos açoites pelas ruas e ao pregão, não lhe foram aplicadas essas penas e ele acabou sofrendo somente a pena de degredo para Angola. Pelo fato de não ter sofrido açoite, o seu testamento foi liberado. Um outro exemplo, é Jerônimo Marques, que foi degredado para Angola e lá criou fortuna e deixou em testamento sua herança (ATT, Feitos Findos m.13,no. 10/ m.13,no.18, 8,n.13). Podemos citar ainda, Manuel José Constantino, um antigo degredado e grande traficante de escravos bem conhecido das autoridades administrativa de Angola, que participava ativamente no tráfico ilegal na década de 1840 em Luanda (Amaral, pp. 162). Numa lista dos mais importantes negociantes de Luanda no final do século XVIII encontravam-se os degredados. O médico José Serra foi degredado para Angola em 1763 e Francisco Xavier de Mendonça pede especial atenção com este perigoso degredado (doc.23,cx.47,Anb, AHU).

Alguns degredados, como visto, constituíram parte importante do mais alto segmento social em Angola. Por conta disso, eles estão sempre nas listas dos grandes negociantes de escravos, como comerciantes abastados que deixaram fortunas em testamentos e uma trajetória cheia de aventuras. Se um bom número de degredados não chegou a cumprir as penas, falecendo quando chegam ou durante a viagem, outros tantos sobreviveram. Os degredados pobres aparecem em outras listas na sociedade angolana da época: nas ocorrências da polícia de Luanda. São eles e elas notícias de presos por desordem, embriaguez, furto, assassinato, badernas em altas horas da noite. São as ocorrências das ruas, cubatas e tabernas. Fazem parte do noticiário freqüentado por uma multidão de 'pretos', 'pretas', 'escravos' e 'libertos'²⁴.

Desde o início da chegada dos europeus ao litoral da África Central Ocidental, os portugueses enviaram degredados para a região de Angola. Já entre 1596 e 1606, Andrew Battell faz referência a três ciganos e sete portugueses como criminosos que cumpriam pena de degredo em Angola (RAVENSTEIN, 1901, p. 10). A noção de uma terra do pecado ou que deveria ser controlada como uma extensão da Metrópole esteve sempre presente. Entre 1596 a 1598, a preocupação da Inquisição chegou a se estender à região de Angola, na procura dos infratores; e os condenados, no caso, não são africanos mas cristãos-novos acusados pelos cristãos velhos de heresias (HORTA, 1995, p. 303-321). A condição dos degredados era a mais inferior entre os brancos na África e chegava a se aproximar da categoria dos 'gentios'. Essa situação faz lembrar os lançados: aqueles que, lançados no litoral da África Ocidental para fazer os primeiros contatos com os povos africanos, penetravam pelos rios e trilhas para comerciar com os povos do litoral. Muitos desses lançados eram degredados (BOXER, 1977, p. 14-15). Sabemos que, entre 1633 e 1763, a Inquisição foi responsável pela chegada de 180 degredadas em Angola, sem contar os membros de suas famílias, como filhos, maridos, mães e avós, que acompanhavam as condenadas ao degredo²⁵. Além dos degredados pelos tribunais do Santo Ofício, também chegavam os degredados, condenados pelos tribunais judiciários. Pelos cálculos de Maria T. Ramos (1995), foram degredados para Angola em torno de 440 pessoas, entre o final do século XVIII e o segundo quartel do XIX. Os governadores de Angola em vão clamavam por uma política de povoamento da região de melhor qualidade, por brancos, que não fossem degredados, considerados 'gente sem qualidade'. A verdade é que ao longo dos séculos, continuaram a chegar degredados em Angola. Esse fluxo só vem a cessar em 1932, quando tem fim a instituição do degredo no reino português.

A partir da segunda metade do século XVIII, o fluxo de chegada de degredados se deve às condenações feitas pelos tribunais civis, e, na literatura em língua portuguesa, encontra-se uma série de referências a esse fluxo de gente que atravessa o Atlântico em diversas direções²⁶. Chegavam de Portugal para o Brasil, para vários pontos do litoral ocidental africano e para o Índico e daí para África Atlântica²⁷. A documentação tem mostrado ter sido relevante número de mulheres que partiram do Brasil para Angola. Entre os anos 1714 e 1757, foram mais de 1200 degredados – mais seus familiares – que atravessaram o

Atlântico para cumprir suas penas de degredo²⁸. Apresente pesquisa tem dados já analisados com as degredadas no período de 1865-1895 (degredo judicial) e as do século XVII-XVIII (degredo inquisitorial)²⁹.

A história do degredo que tem sido contada até agora tem privilegiado os aspectos masculinos da questão³⁰. Como foi visto nas informações da historiografia sobre Angola citada até agora, sempre é possível descobrir onde estavam os degredados. À primeira vista, as mulheres não aparecem na historiografia, como se não tivessem existido. A pretensão da presente pesquisa é ressaltar o aspecto do feminino, como foi vivida essa trajetória que modificou profundamente as vidas de uma multidão de mulheres que atravessaram o Atlântico – algumas vezes eram elas africanas que retornavam ao continente. Brancas, negras, mestiças todas passaram por longos e penosos processos, foram punidas fisicamente e moralmente, foram submetidos à pena de prisão e foram enviadas para terras distantes. Muitas vão só, outras levam consigo filhos. Ainda há aquelas que acompanham os maridos, que, sem penas a cumprir, apenas seguem seus familiares. A grande maioria vai para Angola só e, solteiras ou viúvas, muitas se casam com colegas degredados. À chegada, vão para o Depósito Geral dos Degredados na cidade de Luanda. Neste local se registra cada entrada de degredados na cidade. Alguns são designados para outras regiões dentro de Angola enquanto outros ficam em Luanda.

A região de Angola, em trinta e três anos, 1865-1898, recebeu 358 mulheres degredadas, uma média de 10,95 por ano. A proporção de mulheres que foram para Angola nesse período como degredadas é definitivamente menor do que o número de homens. Os dados mudam se compararmos com o degredo imposto pela Inquisição até o século XVIII. O número de mulheres mestiças, negras era muito maior e as punições e crimes eram outros.

Conclusão

Ao tratar das conexões e identidades gênero no Atlântico, ao longo dos séculos XVIII e XIX, pretendeu-se fazer um recorte que demonstrasse a região como área de grande movimentação de gente e bens. A intenção é de construir uma história que considere essa interação cultural como elemento dinâmico das trocas inter-oceânicas.

Por outro lado, figuras como das quitandeiras e das degredadas sempre estiveram relegadas a plano secundário ao se contar a história tanto de Angola como do Brasil. No caso específico dessa região e época, não poderia deixar de formar o pano de fundo desse cenário o comércio de escravos, o grande tráfico Atlântico.

O presente texto inclui partes de artigos já publicados em atas de congressos mas que ainda não foram vistos em conjunto como pertencentes a uma pesquisa mais geral.

Notas bibliográficas:

¹ Vê por exemplo o texto “Gender and the Slave Trade” in *The Early Modern Atlantic World*, DAVID ELTIS, Queen’s University, Canada, Harriet Tubman Seminar York University October 4, 1999

² Como pode ser visto nos trabalhos de Thomson 1999; Bailyn 1996; Fall e Agüero 1998;

³ Quitanda: em kikongo: kitanda, feira quotidiana, feira, lugar da feira e tanto feira de víveres como de escravos. Mani quitanda: o vigilante de um mercado. Em quimbundo

⁴ “...sinonímia de abadi, singular mubadi, vocábulo pelo qual são conhecidas as vendedeiras que efetuam o comércio sedentário ou ambulante”. ANA DE SOUSA SANTOS, 1967.

⁵ Seria importante acentuar que apesar de termos trabalhado apenas a documentação da Câmara de Luanda existe a documentação da Câmara de Benguela e outras, onde se encontra um vasto acervo documental sobre o comércio das quitandeiras.

⁶ Um manto preto que cobria os seus outros vestuários, em quimbundo *mulele wa tandu*. Segundo descrição de Ana de Souza Santos, em trabalho de recolha nos mercados de Luanda na década de 1960

⁷ Situada no Largo da Mutamba (em quimbundo o nome de uma árvore) que foi conhecido como Largo de Danja-a-Rosa.

⁸ A Quitanda Grande é por exemplo uma referência que permanece de Cadornega a Silva Correia com mais de um século distanciando os dois autores.

⁹ Vendedora de peixe é uma das categorias mais antiga e organizada. Segundo Ana de Sousa Santos (1970), na sua pesquisa na década de sessenta, as vendedoras de peixes formavam uma espécie de cooperativas com profundos laços de solidariedade e conseguiam prestar auxílio as colegas menos afortunadas e na época do parto elas sustentavam financeiramente as mães que podiam ficar um tempo com os filhos e só depois retornar ao trabalho.

¹⁰ Kakusu (pli. Kikusu), Chromis Spartmannii, peixe que pertence ao género Tilapia e à família dos Chichilídeos. Um peixe de água doce, sobretudo da lagoa e pode ser comido fresco, seco ou defumado muito apreciado na região de Luanda. Esse peixe encontra-se nas narrativas mitológicas oral quimbundo “nos primórdios da criação do mundo, havia uma ligação muito estreita entre a Sociedade e a Natureza. O homem podia viver tanto na sociedade como no mundo natural, dentro das águas, neste caso.” (Segundo o antropólogo angolano, VIRGÍLIO COELHO em seu artigo “Fim de Semana sem Kakusu não é fim-de-semana!”, Revista Sonangol, ano I, série 1, novembro de 1997, p. 56-67).

¹¹ População da Ilha de Luanda que tradicionalmente se dedicava a pesca e a produção do peixe seco.

¹² Terras nos arredores de Luanda, ao longo dos rios Kwanza, Dongo e Dande, a região passou a ser chamada de ‘celeiro da cidade’. Eram propriedades agrícolas que com o tempo foram associadas as formas tradicionais africanas de cultivo e o arrendamento com investimentos de capitais maiores. Sobre esse assunto ver: AINDA FÁRIA FREUDENTHAL, *Arimos e Fazendas – A transição agrária em Angola 1850-75*. Lisboa, 1989, F. C. S. H./Universidade Nova de Lisboa, Dissertação Mestrado; JOSÉ CARLOS VENÂNCIO. *A economia de Luanda e Hinterland. No Século XVIII*. Um estudo de Sociologia Histórica. Portugal, Estampa, 1996; SELMA PANTOJA *Donas de Arimos: um negócio feminino no abastecimento de género alimentício em Luanda nos séculos XVIII e XIX*. Entre Áfricas e Brasis. Brasília, Paralelo 15, 2001, cap. II, pp.24-42.

¹³ Sobre as questões das secas e período de fome e epidemias, na região do litoral angolano, ver os trabalhos de JOSEPH C. MILLER: *The significance of drought, disease and famine in the agriculturally marginal zones of west-Central Africa*. *Journal of African History*, vol. XXIII,

1982, pp.17-61; *Way of Death: Merchant capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*. Madison, 1988.

¹⁴ Como se pode ver nos estudos de: LINA MARIA REIS “Mulheres de ouro: as negras de tabuleiro nas Minas do Século XVIII”. *Revista do Departamento de História*, janeiro de 1989, n. 8, UFMG, pp; 72-85; LUCIANO FIGUEIREDO “Mulheres nas Minas Gerais”. *História das Mulheres no Brasil*, Contexto, (org.) Mary Del Priore, 1997, pp. 140-188; LUIS R. B. MOTT “Subsídios à história do pequeno comércio no Brasil”. *Revista de História*, v. 53, n. 105, 1976, pp. 81-106

¹⁵ Como bem mostra o trabalho de MARIA ODILA LEITE DA SILVA DIAS “Padeiras e quitadeiras: resistência contra o fisco” em *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*, Brasiliense, 1995, p. 68-89.

¹⁶ *Memórias da Cidade do Rio de Janeiro*. VIVALDO COARACY, Belo Horizonte, Itatiaia, 1988, p. 359; *Notas sobre o Rio de Janeiro*. JOHN LUCCOK, Belo Horizontes, Itatiaia, 1975, p. 26-29; *O Rio de Janeiro no Tempo dos Vice-Reis*, LUIZ EDMUNDO, Rio de Janeiro, Conquista, 1956: “Correspondência dos Vice-Reis, Século XVIII”. *Revista do IHGB*, vol. 254, 1962, p. 242-410; O que ensinam os antigos mapas e estampas do Rio de Janeiro”. GILBERTO FERREZ, Rio de Janeiro, Revista do IHGB, vols. 268/278.

¹⁷ Ver Quitanda: “Mercado, praça, lugar onde se compra e vende. Lojinha ambulante, lugar onde se vende frutos. *Vocabulário Universal da Língua Portuguesa* de LEVINO CASTRO DE LA FAYETTE, Rio de Janeiro, Livraria Garnier, 1889, p. 966; “Quitandeiro : dono de quitanda. Negociante ou caixeiro que trabalha em quitanda. Vendedor ambulante de hortaliças, verdureiro. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* de AURÉLIO BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1975, p.1177; “Quitanda: em alguns estados do Brasil, pastelaria caseira”. *Enciclopédia e Dicionário Ilustrado* de KOOGAN & HOUAISS, Rio de Janeiro, Delta, 1999, p. 1334.

¹⁸ VASCO MARINHO DE ALMEIDA HOMEM DE MELO. “O degredo”. *Separata do Boletim dos Institutos de Criminalogia, Lisboa*, 1965; BELEZA DOS SANTOS. “O Degredo e a sua execução em Angola.” In: *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 1932; HERMENIGILDO AUGUSTO DE BLANC JUNIOR. *O depósito de degredados. Relatório do capitão de infantaria*, Luanda, 1916.; FRANCISCO XAVIER DA SILVA. *A Transportação Penal e a Colonização*. Congresso Colonial Nacional, Conferências preliminares, Lisboa, 1903.

¹⁹ Para o caso de degredo para o Brasil ver o estudo de Geraldo Pieroni citado na bibliografia no final deste artigo.

²⁰ Esses números são informações de Jill Dias, em 1983. Outros dados são fornecidos: para 1850, o número de brancos seria de 1240 e em 1898 a população branca teria crescido para 4 962 (Mourão, prelo, ver bibliografia); Cardoso, 1954, calcula que, em 1800, Luanda tinha 6.500 habitantes, dos quais, 443 eram brancos.

²¹ Sobre o número da população em Luanda ver o artigo de JILL DIAS, 1983, Lisboa. Tais cifras são dados auferidos de cronistas de épocas sem grande margem de certezas, como bem observa a autora.

²² É o caso de Nicolau Tabarra, negociante de Napolis, casado com uma mulata e uma das grandes fortunas no Novo Redondo, que chegou, degredado, em 1826.

²³ Para maiores informações: PACHECO, 1992, p.49-102); STAMM, 1972, p. 578-610); CARDOSO, 1954.

²⁴ Como se pode conferir nos números do Boletim Oficial de Angola a partir de 1845.

²⁵ Dados retirados da nossa atual pesquisa sobre o degredo Inquisitorial e Judicial em Angola. Documentação do Arquivo da Torre do Tombo em Lisboa e da Biblioteca Municipal de Luanda. Neste caso esses dados se referem mais especificamente Inquisição de Évora, Coimbra e de Lisboa.

²⁶ Pode ser lembrado aqui a obra do escritor angolano, Pepetela, no seu livro *Yaka*, em que o personagem principal é um degredado do século XIX.

²⁷ Toda essa movimentação pode ser vista pelas muitas Relações nominais dos degredados que chegavam em Angola, com navios que vinham de Portugal, do Brasil e Moçambique. Para o fluxo do Indico temos a Inquisição de Goa até o século XVIII e as Relações nominais dos degredados do Boletim do Governo da Província de Moçambique para o século XIX.

²⁸ Segundo o Códice das Cartas de Guia de Degredados, biblioteca Municipal de Luanda. Parte de condenados pelo tribunal do Santo Ofício e parte do Judiciário.

²⁹ *A Diáspora feminina: degredadas para Angola no século XIX (1865-1898)*. Análise Social, Lisboa, vol. XXXIV, (151-152), 2000, 555-572; *Convivendo com o pecado: as Degredadas para Angola nos Séculos XVII-XVIII*. Comunicação apresentada ao VI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Porto, 5-9 de setembro de 2000.

³⁰ Um artigo que quebra a regra : “Mulheres cristãs-novas no Rio de Janeiro (século XVIII)” DE LINA GORENSTEIN FERREIRA DA SILVA. *CEDHAL*, Texto 13, São Paulo, 1997.

Bibliografia

AGUERO, CELMA. “Los Intercambios del Atlantico Sur – um projecto de Historia y Prospectiva”. *Anais do VI congresso da Associação Latina-Americana de Estudos Afro-asiática do Brasil (ALADAAB)*, Brasília, 1998.

BAILYN, BERNARD. “The Idea of Atlantic History”. *Leiden, Itinerario*, vol. XX, N. 1, 1996.

BOXER, C. R. “The Municipal Council of Luanda”. *Portuguese Society in the Tropics. The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda, 1510-1800*. Madison, 1965.

BOXER, C. R. *Relações Raciais no Império Colonial Português 1415-1825*. Porto, Afrontamento, 1977.

CARDOSO, MANUEL DA COSTA LOBO. *Subsídios para a História de Luanda*. Luanda, Museu de Angola, 1954.

COATES, TIMOTHY J. *Degredados e Órfãos: colonização dirigida pela coroa no império português. 1550-1755*. Lisboa, CNDP, 1998.

HESPANHA, ANTÓNIO MANUEL. “O antigo regime.” (coord.) António Manuel Hespanha. *História de Portugal*. (dir.) José Mattoso. Lisboa, Estampa, vol. 4, 1993.

HESPANHA, ANTÓNIO MANUEL. “A punição e a Graça”. *História de Portugal. O antigo regime*. (coord.) António Manuel Hespanha. Lisboa, Estampa, vol. 4, 1993.

HORTA, JOSÉ DA SILVA. “Africanos e portugueses na documentação inquisitorial de Luanda e Mbanza Kongo (1596-1598).” *Atas do Seminário Encontros de Povos e Culturas em Angola, Luanda*, CNCDP, pp. 303-321.

MARGARIDO, ALFREDO. “Algumas formas de Hegemonia Africana nas Relações com os Europeus”. *Relação Europa África Terceiro Quartel do Século XIX. Seminário do Instituto de Ciência Tropical*, 1969, 383-409.

- PACHECO, CARLOS. “Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo. Uma vida de luta contra as prepotências do poder colonial em Angola.” *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n. 16-17, pp. 49-102.
- PANTOJA, SELMA. “Quitandas e quitadeiras: história e deslocamento na nova lógica do espaço em Luanda.” *Atas da III Reunião Internacional de História de África*. Lisboa, 2000, pp 175-186.
- PANTOJA, SELMA. “A diáspora feminina : degredadas para Angola no século XIX (1865-1898).” *Análise Social*, vol. XXXIV, (151-152), 2000, 555-572. Lisboa.
- PANTOJA, SELMA. “As fontes escritas do século XVIII e o estudo da representação do feminino em Luanda.” *Atas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola*. “Construindo o passado: as fontes e a sua interpretação”. *CNCDP*, 2000, pp. 581-596.
- PIERONI, GERALDO. *Os Excluídos do Reino. A Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil colônia*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2000.
- RAMOS, MARIA TERESA OLIVEIRA. “ Os degredados, contributo para o seu estudo na época contemporânea”. *Africana*, nº 15, set. 1995.
- RAVENSTEIN, E. G. *The Strange Adventure of Andrew Battell of leig in Angola an 1589*. London, Hakluyk Society, 1901.
- SILVA, LINA GORENSTEIN FERREIRA DA. “Mulheres cristã-novas no Rio de Janeiro (século XVIII)”. *CEDHAL*, Texto 13, São Paulo, 1997.
- STAM, ANN. “La société créole à Saint-Paul dans les années 1838-1848.” *Revue Française d’Histoire d’Outre-mer*. Paris, n. 217, S.F. H.O.
- THORNTON, JOHN. *Africa and African in the making of the Atlantic World. 1400-1800*. Cambridge University Press, 1999. 2º edição.
- YORO FALL. “Historia del Atlántico Sur: Intercambio de Hombres, Ideas, Productos y Técnicas entre América Latina y Africa”. *Projeto Internacional de Investigação*, Primeira Reunião, Colégio do México/Centro de Estudios de Asia y Africa. s/d.

Mujeres esclavas en América a fines del siglo XVIII: una aproximación historiográfica

Silvia C. Mallo

Universidad Nacional de La Plata - Investigadora Adjunta CONICET

*La mujer negra produce,
la mujer mulata sirve,
la mujer blanca consume.
(Lucille Mathurin Mair)
En: Bárbara Bush*

Los temas que han surgido como preocupación central de los historiadores dedicados al análisis del siglo XVIII en la última década no sólo han generado el tratamiento de nuevas líneas de investigación sino que han provocado la revisión y reconsideración de los interrogantes ya instalados con anterioridad en la historiografía acerca de la esclavitud en América.

Entre los sujetos históricos que indudablemente integraron nuestra sociedad y que fueron además olvidados por la historiografía los afroamericanos y las mujeres se destacan y, desentrañar su participación en la construcción de la sociedad americana y las es aquí fundamentalmente el motivo de nuestra reflexión y análisis.

Las características del entrecruzamiento variado del tejido social americano El sistema atlántico y el surgimiento del capitalismo habían descollado inicialmente en los períodos de pre y posguerra por su tratamiento definiéndose entonces las preferencias por el estudio de la trata en sí misma y del sistema esclavista de plantación, es decir, el monocultivo de exportación. Este sistema con raíces en el sur de los Estados Unidos, el Caribe y Brasil y específicamente desarrollado sobre la base de la relación triangular entre Europa, Africa y América reducía el espacio geográfico de observación y análisis en el ámbito americano.

Las fuentes utilizadas desde los años treinta y cuarenta para la reconstrucción histórica marcaron la necesidad de adoptar criterios de análisis diferentes. Entre otros el más importante de ellos, dejar de estudiar la esclavitud basándose exclusivamente en la visión de los amos para comenzar a estudiar al sistema esclavista desde la perspectiva de la comunidad afroamericana. Entre 1930 y 1940 comenzó a analizarse la continuidad de formas culturales africanas en América, el enaltecimiento de las revueltas de negros y de la conformación de sociedades cimarronas que da-ban por tierra con la idea extendida acerca de la pasividad de los esclavos y permitían descubrir formas cotidianas de resistencia. Entre la resistencia, el acomodamiento y la adaptación, la comunidad afroamericana luchó por construir su comunidad a su manera y obtener mejoras dentro del sistema esclavista

intentando lograr su propia supervivencia como individuo y la definición de su propia identidad. Las comunidades esclavas comenzaron a visualizarse en toda su complejidad y jerarquización y, la aparición de los primeros estudios de la familia negra esclava, permitieron la aparición de la mujer esclava como sujeto histórico. Rescatar a estas mujeres de su invisibilidad y de su doble oscuridad como mujeres y como esclavas y subrayar el papel que cumplen en la transferencia cultural, la conservación de la familia y la construcción de la sociedad americana es el objetivo.

Un hecho indudable es que todos los integrantes de una economía esclavista de plantación o de una esclavitud estipendiaria están íntimamente ligados, desde su posición en la sociedad, a esta economía básica de producción. Otro hecho remarcable es que en ella rige asimismo un sistema patriarcal y paternalista que otorga la autoridad y primacía particularmente al hombre-ammo-blanco por sobre las mujeres blancas y de ambos sobre hombres y mujeres negros esclavos.

Por otra parte el estudio de las relaciones de género, clase y raza se imponían asimismo para determinar la validez del fundamento del “buen trato” del esclavo africano en los diferentes sistemas esclavistas, en el análisis de la relación amo-esclavo y en la caracterización de las diversidades regionales. Era necesario entonces extender el análisis al estudio de las comunidades afroamericanas de Hispanoamérica, es decir, aquellas que, asentadas en áreas urbanas y rurales, marcaban diferencias esenciales en el prototipo de la esclavitud a la que los forzados inmigrantes africanos estaban sometidos. Por una parte un sistema esclavista de plantación y por otro un sistema económico con esclavos centrado en la percepción del sistema desarrollado sobre el eje estipendio-peculio.

Todo ello conducía a la conclusión de que la esclavitud más que una institución es un sistema social que marca las vidas, el papel que cada uno juega en esa sociedad y la identidad individual de cada uno de los actores sociales. Por lo tanto afecta a todos los hombres y a todas las mujeres como amos, como esclavos, pobres blancos, negros libres, mulatos esclavos y libres, o zambos entre otros. Se ha señalado reiteradamente que las jerarquías sociales estuvieron basadas entonces en el color y la clase y que, del sistema esclavista colonial heredaron los hombres y las mujeres negras la pobreza, el subdesarrollo y el resentimiento. Encontramos en ello una de las razones principales para intentar dilucidar la problemática de la mujer negra aún cuando su desaparición, mestización y blanqueamiento así como la imposición legal de la igualdad en la segunda mitad del siglo XIX profundizaron su invisibilidad desde entonces.

El género como categoría de análisis permite reconocer toda una gama de relaciones sociales y una participación diferenciada según se sea hombre o mujer. El hecho de ser esa mujer además esclava la coloca, en cualquiera de los sistemas de esclavitud que aquí definimos, en los estereotipos comunes para su género y su raza: poco valor humano, menor esencia femenina, inclinaciones primitivas. Es decir, está directamente afectada por el desarrollo de prejuicios raciales, de clase y de género. La mujer africana sufre por lo

tanto diferentes formas de control sobre su vida y fundamentalmente se ve privada de la protección de las leyes en sus relaciones personales como hija, esposa o madre.

Esta mujer vive entre dos mundos. El primero es el de los amos en el que es primero mercancía y luego propiedad y se ejerce sobre ella el derecho de autoridad y dominio. Por otra parte está inmersa en el mundo de las relaciones establecidas dentro mismo de su comunidad y familia esclava y entre las influencias culturales de su pasado africano y su presente afroamericano. Para penetrar en esta su identidad, tan compleja, hay que atravesar indudablemente todos los interrogantes para poder reconocerla e interpretarla.

En el contexto del derrotero seguido por los estudios de la esclavitud surge además otro interrogante centrado en las características y rendimiento del trabajo femenino esclavo y el de los niños esclavos, sus hijos. Por otra parte y ligado a ello se resaltan los datos existentes acerca de su vida familiar y privada que es donde se configura su identidad cultural afroamericana, aquella que le permitirá sobrevivir a la esclavitud.

Los interrogantes

Habiendo trabajado específicamente intentando definir el tipo y las características del trabajo de la mujer afroamericana esclava y libre rioplatense, en áreas urbanas y rurales, es decir, en una economía con esclavos basada en su calidad de estipendiaria y en una zona marginal de las colonias y caracterizada por un intenso mestizaje, se transformó en una de mis preocupaciones fundamentales establecer las similitudes y las diferencias con otras mujeres afroamericanas.

Actualmente no se sostienen algunas tesis previamente desarrolladas basadas en la escasez de posibilidades de los esclavos africanos desde su condición de ejercer influencia cultural en el contexto del sistema de plantación agrícola lo que los obligaba a participar forzosamente en la construcción de la sociedad americana (Mintz y Price). Se consideraba que la dura vida en las plantaciones, el predominio masculino, la inestabilidad de la familia y alta mortalidad lo impedían.

Hoy, autores como Thornton, señalan no sólo la diversidad de modalidades dentro de cada sistema sino la habilidad de los esclavos para desarrollar sus propias comunidades en condiciones adversas manifestando que “aún en las peores condiciones... las evidencias dan fundamento a la idea de que los esclavos se ingeniaban para formar comunidades que los mantenían y los reproducían y que gracias a ello pudieron desarrollar y transmitir su cultura”.¹

Esta propuesta tan movilizadora me condujo a la búsqueda del análisis de situaciones particulares y en especial a considerar el papel jugado por las mujeres esclavas en cada caso. Los resultados fueron diversos. Los trabajos de Barbara Bush sobre las mujeres esclavas en la sociedad caribeña entre 1650 y 1838; los de Verena Stolcke y Rebecca Scott

referidas a Cuba; los de Elizabeth Fox-Genovese y, por otra parte los editados por Patricia Morton sobre las mujeres del viejo sur norteamericano. ²

Estas lecturas me inducen a su vez a centrar mi preocupación en el análisis de cada caso para trazar líneas comunes en todas las regiones y permanencias culturales fundadas en el origen común. Me inducen asimismo, a interrogarme acerca de la situación de las mujeres esclavas en las áreas estipendiarias. El presupuesto es que las mujeres esclavas que residieron en áreas rurales en comunidades campesinas de plantación, si bien sobrevivieron en un sistema de explotación más duro, estuvieron en mejores condiciones de conservar y de transmitir las costumbres propias de sus lugares de origen y de vivir en familia. En el caso de las mujeres destinadas como esclavas del sector en el que predominó el sistema esclavista estipendiario no ocurriría lo mismo. Ellas resultaron estar mucho más castigadas por un mayor desarraigo en tanto se vieron obligadas a la convivencia forzosa con los otros integrantes de la sociedad, alejadas de los suyos debiendo esforzarse doblemente para mantener lazos con ellos.

Si en principio nos atenemos al concepto ampliamente difundido de la generosidad cristiana de los amos en esta sociedad con esclavos llegaríamos a establecer que sucede lo contrario. Se sostuvo hasta ahora que, en el mundo hispanoamericano, en su mayoría de carácter estipendiario, los esclavos domésticos estuvieron más protegidos – precisamente por la convivencia con los amos- tanto en las áreas urbanas como en las rurales. Por el contrario hoy comprobamos que, salvo en los casos en que todos los sirvientes eran esclavos y sobrepasaban los promedios de dos y tres esclavos para cada amo, sufrieron en las áreas urbanas las formas más duras de control directo, desintegración de las familias y aislamiento con respecto a su propia comunidad.

En las áreas rurales del sistema estipendiario y fuera de aquellos destinados a las comunidades religiosas, sólo en algunos casos lograron conformar algunos lazos comunitarios pero, en términos generales también estuvieron aislados. Como contrapartida los niveles más altos de adaptación al medio y de interrelación con los otros sectores de la población se dan también en estas regiones. Analizamos aquí ambos casos.

El sistema de plantación

Los diferentes autores que definen a la mujer esclava en América en cualquiera de los sistemas imperantes coinciden en un punto esencial de su análisis que es el papel sumamente importante jugado por la mujer evitando la desmoralización de esta sociedad producto de un conflicto permanente de resistencia y adaptación que significó entonces el proceso de criollización.

La otra cuestión planteada es la doble responsabilidad de la mujer esclava que debe cumplir con su tarea como esclava en la que se transforma en una unidad de trabajo neutra y

defeminizada y además con las tareas propias e inherentes a su sexualidad. Entre ellas están la de la crianza de niños propios y ajenos tanto como el estar sexualmente disponible para amos y esclavos. En este sentido se elaboran a su alrededor los estereotipos de promiscuidad, crueldad y negligencia con los hijos, infidelidad de esposa y familia inestable.

En los estudios realizados sobre estas mujeres en las áreas de plantación Barbara Bush ha buscado clarificar el papel económico y social de la mujer en la economía de plantación en el Caribe encontrando que siguieron la tradición cultural campesina africana que asignaba a las mujeres el cultivo de vegetales livianos y el comercio local. Aun cuando la misma situación no se da en todas partes, en las plantaciones que la autora estudia ellas se ocuparon en América de desmalezar, cavar con azada y abonar en tanto los hombres dirigían las cuadrillas y trabajaban en el ingenio azucarero resultando mayor el número de trabajadoras mujeres en el cavado y cultivo de caña y en las tareas domésticas.³ Así eran también las que ofrecían mayor asistencia cotidiana a través de la insubordinación manifestada por lentitud en el trabajo, aparentar enfermedad, mentir, robar y desafiar a mayordomos abusivos.

Pero donde las mujeres demostraron su verdadera fuerza fue siguiendo las tradiciones de cultivo africanas en sus propios huertos, en las tierras del señor o en las tierras de provisión y, fundamentalmente en la producción para un mercado interno pobremente organizado, complementario de la agricultura de plantación y estructurado en pequeña escala. En un día y medio por semana (sábado y domingo) trabajaban en grupos familiares en tierras marginales generalmente en parcelas cercanas a sus viviendas destinadas a la provisión (polinks) En ellas criaban gallinas y cerdos y plantaban cereales, hierbas medicinales, vegetales verdes, raíces y plátanos que las mujeres vendían o trocaban en las ferias dominicales.

En el caso de las plantaciones de azúcar cubanas cuya gran diferencia respecto de otras áreas de plantación es que la población blanca es mayoritaria respecto a la población esclava y esta es sin duda alguna la diferencia fundamental con respecto a las áreas sajonas que aquí analizamos. El mestizaje, muy extendido en las plantaciones cubanas, muestra una considerable integración de los diferentes componentes étnicos de la sociedad en cada plantación. Por otra parte parecería existir un sistema similar del conjunto del trabajo esclavo en las plantaciones según la descripción realizada por Verena Stolcke y Rebecca Scott pero lamentablemente no existe una referencia específica y en forma diferenciada al trabajo de las mujeres esclavas en ninguno de los dos casos. En el primer caso la autora centra sus observaciones en el tipo de matrimonio que se concierta y en el uso de las disposiciones referidas al disenso en el mismo. En el segundo la autora se centra en la transición al trabajo libre ya en la segunda mitad del siglo XIX y pone el acento en la transformación de los ingenios cuando se produce la transición al trabajo libre y remunerado.

Elizabeth Fox-Genovese diferencia las experiencias en el Viejo Sur estadounidense y la fijación de los roles de las mujeres blancas y negras una vez establecidas las convenciones conducentes a constituir su propia identidad y recuperar sus respectivos mundos imaginativos. A través de testimonios orales de las nietas, reconstruye el mundo de las abuelas en las plantaciones reformado a su vez por la transmisión por otras mujeres, sus antecesoras, de la comunidad. Desde esta metodología de trabajo reconstruye por una parte una marcada jerarquización de la comunidad esclava femenina de la plantación basada en el trabajo y por la otra la inexistencia de la división sexual del trabajo. Lo que sí se espera no se refiere a la totalidad del ciclo, es una cantidad diferente en la recolección en una relación de tres sobre dos respectivamente hombres y mujeres.

Una experiencia de niñas cuidadas por las negras viejas o por niños poco mayores, el comienzo del trabajo a partir de los cinco/siete años en el cuidado de otros niños blancos o negros. Poca atención de sus madres que sólo podían interrumpir 4-5 veces su trabajo para amamantarlos o limpiarlos llegaba a su casa a las diez de la noche con pocas oportunidades de una vida doméstica independiente. Limpiaba su cabina, preparaba hierbas disecadas, frutas abrillantadas o secas confeccionaba ropa, sombreros y zapatos, velas y jabón, carne seca y reservaba algo para la venta en la misma plantación.

A partir de los seis años las niñas eran tenidas en cuenta para trabajos en la casa grande, dormir cerca del ama a los pies de la cama o en una alfombra en el piso, prenderles el fuego o ahuyentarles los mosquitos, servir el postre o levantar los platos de la mesa. Madres e hijas eran por lo tanto separadas tempranamente y sometidas unas y otras a castigos y sopapos permanentes.

Aquellas niñas que quedaban en la plantación constituían el segundo grupo y debían cortar el pasto, llevar a pastar a las vacas, llevar agua a los campos volviendo con las mulas con leña para la cocina o simplemente acompañar a su madre cuidando a hermanos menores y si estos dormían ayudar con el algodón. El tercer grupo ayudaba en el patio de la barraca a los negros viejos y aprendía el trabajo en el campo comenzando por las tareas más livianas especialmente durante la siembra y la cosecha. Sus madres trabajaban en cuadrillas dirigidas por hombres, cavaban haciendo las tareas más duras. Otras esclavas adultas preparaban la comida para los trabajadores y a la noche cada uno se preparaba su comida con lo obtenido en la caza, la pesca y el cultivo de sus propios huertos y gallineros. Fuera del campo las mujeres hilanderas y las curanderas de tradición africana y local completaban el cuadro.

Sin duda el modelo se repite en las plantaciones, incorpora la experiencia en las prácticas agrícolas africanas pero marca diferencias radicales en cuanto a la integración de los individuos a la comunidad étnica de origen africano y a la sociedad americana. Otra de las diferencias remarcables está constituida por las posibilidades de un mayor mestizaje vinculado a la convivencia con población indígena y blanca como en el caso de Cuba.

El sistema de estipendio y peculio

En Hispanoamérica colonial la presencia de los esclavos fue siempre ejemplo de buen trato en la relación amo-esclavo y término de comparación de la esclavitud en el área sajona de América. Por otra parte no se conoce aún la proporción de mujeres esclavas estimándose que son un tercio de los hombres esclavos y que es oscilante la relación entre sexos en el tiempo.

El trabajo de la mujer se repite en sus características a lo largo de toda América Hispánica desarrollándose en el ámbito urbano y rural en las tareas domésticas, la agricultura, la artesanía y en los obrajes considerándose que fueron mejor tratadas que los hombres.⁴ En las haciendas azucareras mexicanas de Morelos la fuerza de trabajo esclava negra constituía el 10-14 % y los mulatos 11 % entre ellos poco más de la mitad eran mujeres.⁵ Los porcentajes de esclavos disminuían en las haciendas de Oaxaca y casi desaparecían en el Bajío volviendo a aparecer en las haciendas jesuíticas en las que se equilibraban los sexos.⁶ En las haciendas rurales del área andina los esclavos son prácticamente inexistentes.

En la campaña del Río de la Plata donde la población de color era sólo el 15 %, las mujeres esclavas de las estancias, un tercio de esa población, se empleaban en las tareas domésticas y productivas tejiendo frazadas, ponchos, calzones y el cultivo de la huerta. También hacían velas y jabón, esquilaban a las ovejas, amasaban el pan y seleccionaban el trigo.⁷ En algunos casos como el de los veintidós esclavos de la estancia de García de Zúñiga en Entre Ríos podemos observar que en la distribución del trabajo y en la organización interna del grupo al frente del cual se ubica la mujer más vieja a la que todos llaman abuela cuya autorización buscan se reproduce probablemente un modelo africano.

En el ámbito urbano de México y Perú, las dos áreas centrales del imperio con la mayor cantidad de población indígena, se observa el aumento de la proporción de mujeres negras esclavas en el sector doméstico y se reproducían las características del trabajo femenino que encontramos en toda América.⁸

En trabajos anteriores habíamos observado en el Río de la Plata, un área marginal del imperio español hasta fines del siglo XVIII, que el trabajo de la mujer esclava en el área urbana, reservado prioritariamente al ámbito doméstico, presentaba diversas jerarquías en sus habilidades y "grangerías" en forma similar al de toda Hispanoamérica. Era usual su trabajo como criadas, costureras, lavanderas, planchadoras y cocineras. Las amas de leche y las dedicadas a la crianza y cuidado de niños eran las más cotizadas. Sin embargo los poseedores de más de diez esclavos en la ciudad no eran muchos y el sector de servicio se presenta integrado por una variedad de formas que entre los criados, sirvientes y esclavos incluye población de origen negro africano, indígena, mestiza y aún blanca lo que indudablemente induce a la integración y al mestizaje.

Uno de los espacios en el que esa integración se producía eran las cofradías. El control estrecho de las mismas ejercido por la Iglesia y el Estado colonial las mantuvo en el contexto de la cultura dominante, de la asistencia social y de la solidaridad de clase por sobre la solidaridad étnica ya que estaban integradas también por indios, mulatos y mestizos. Es en el período independiente cuando las sociedades de naciones de asistencia y solidaridad étnica adquieren fuerza.

Conclusiones

La trata de esclavos como migración forzosa había puesto en contacto dos mundos, dos sociedades agrarias, la africana y la americana. De la primera a la segunda se transferían hombres portadores indudablemente de tradiciones culturales, hábitos y formas de vida en diferentes y variadas dimensiones. Buscados como mano de obra estos trabajadores estaban destinados a construir, con todo su bagaje cultural, el nuevo mundo americano. En ello, el conservar, el transferir y el construir tuvieron diferentes posibilidades en ese destino americano al que debían adaptarse.

Descriptas las características básicas del trabajo esclavo en el área de plantación y en el área estipendiaria urbana y rural podríamos considerar que en torno a él la sociedad americana estuvo en condiciones de reproducir algunas formas de vida campesina africana en las áreas de plantación y aún en las áreas rurales de esclavitud estipendiaria con mayor intensidad en tanto en las áreas urbanas características de las sociedades con esclavos las posibilidades de transferencia cultural parecen disminuir.

Considero por ende que algunas condiciones básicas eran necesarias para que surgieran transferencias en la forma de la solidaridad étnica y comunitaria:

1. - La existencia de un agrupamiento mínimo que asegurara la reconstrucción de la tradición africana como los esclavos de García de Zúñiga en Entre Ríos rioplatense o el de los cien o doscientos esclavos que entrecruzaban sus vidas en las plantaciones.

2.- Una composición de la población en la que las dimensiones de los habitantes de procedencia o descendencia africana asentada en cada región fuera mayoritaria y existieran menores posibilidades de entrecruzamiento. Observamos asimismo que este entrecruzamiento fue activo aún en áreas de plantación en Hispanoamérica.

Bibliografía Y Citas

1. - JOHN THORNTON (1992) *Africa and africans in the making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge, Cambridge University Press, capítulo 6/7, páginas 153-234
2. - BARBARA BUSH (1990) *Slave women in Caribbean society. 1650-1838*, London, James Currey Ltd.

- VERENA STOLCKE (1974) *Marriage, class and colour in Nineteenth Century Cuba*, Cambridge, Cambridge University Press. Y (1992) *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*, Madrid, Alianza Editorial.
- REBECCA J. SCOTT (1985) *Slave emancipation in Cuba. The Transition to Free labor, 1860-1899*”, Princeton, Princeton University Press. Y (1989) *La emancipación de los esclavos en Cuba. La transición al trabajo libre, 1860-1899*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ELIZABETH FOX-GENOVESE (1988) *Within the plantation household. Black and white women of the Old South*. Chapel Hill/London, The University of North Carolina Press.
- PATRICIA MORTON ed. (1996) *Discovering women in slavery. Emancipating perspectives on the american past* Athens & London, The University of Georgia Press.
- [ANDREONI, ANTONIO] ANDRE JOAO ANTONIL (1711) *Cultura e opulencia do Brasil por suas drogas e minas*, Lisboa, (Versión 1972: Introducción de Alice Cannabrava, Rio de Janeiro)
- 3 – En los estudios que Richard Dunn realiza en Jamaica sólo un tercio de los esclavos ingresados al Caribe eran mujeres en 1809 en cambio Higman confirma el predominio de mujeres en las cuadrillas rurales.
- 4 – ASUNCIÓN LAVRIN: (1990) “*La mujer en la sociedad colonial*” . en: LESLIE BETHELL *Historia de América Latina* , Barcelona, Ed Crítica pág. 133-137
- 5 – CHERYL ENGLISH MARTIN: (1985) *Rural society in colonial Morelos*, Albuquerque, University of New México Press.
- 6 – CLACSO, (1975) *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, México, Siglo XXI ed.
- 7- CARLOS MAYO (1995) *Estancia y sociedad en la pampa. 1740-1820*. Buenos Aires, Ed. Biblos.
- JUAN CARLOS GARAVAGLIA y JOSÉ LUIS MORENO compiladores (1993) *Población sociedad, familia y migraciones en el espacio rioplatense. Siglos XVIII y XIX*. Buenos Aires, Cántaro.
- RAÚL O FRADKIN (1993) compilación y estudio preliminar. *La historia agraria del Río de la Plata colonial. Los establecimientos productivos*. I y II, Centro Editor de América Latina.
- 8 - CARLOS AGUIRRE, (1993) *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1854*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo editorial.
- SILVIA ARROM: (1985) *Las mujeres de la ciudad de México. 1790-1857*, Siglo XXI ed.

La demografía esclava en el Área Urbano Regional de Santafé de Bogotá, 1700-1750 ¹

Rafael Antonio Díaz Díaz

Departamento de Historia
Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

La investigación demográfica se cuenta entre las grandes ausencias que acusa el estado actual de la historiografía colombiana del período colonial y, quizás, ello no se deba propiamente a la carencia de fuentes de información ni a la falta de referentes teóricos o metodológicos, sino a la pobre especialización que poseemos la mayoría de los historiadores nacionales en el campo de la demografía histórica colonial. El problema es particularmente preocupante en el caso de la demografía histórica y/o de la historia demográfica de la población esclava neogranadina, a pesar de que contamos, entre otras, con una fuente documental de marcada importancia: las escribanías o los registros notariales.

Dadas las anteriores consideraciones, el análisis de algunas de las características demográficas más importantes de la población esclava del área santafereña se abre con una breve exposición acerca de la disponibilidad y potencialidad que brindan diversos tipos de archivos y de documentos como base material para el análisis demográfico. Luego se presentará un perfil de la muestra o muestras confeccionadas, considerando sus alcances, sus límites y las variables que la componen.

El estudio de las características demográficas será abordado a partir de las variables de sexo y edad, contemplando en cada caso su dimensión espacial; posteriormente, se apreciarán los fenómenos del afromestizaje esclavo y de los orígenes africanos, para finalizar estableciendo algunos puntos de comparación con otras poblaciones esclavas regionales, básicamente Popayán, Chocó y Cartagena.

1. Alcances, límites y variables de la muestra.

Así como otros sectores sociales, los esclavos que se asentaron en Santafé de Bogotá (capital del Nuevo Reino de Granada) y en las áreas andinas regionales (Ver Mapa No. 1) circunvecinas quedaron registrados, de muchas maneras, en diferentes documentos que han dado origen a archivos notariales, religiosos, judiciales, criminales y administrativos. Los dos primeros se cuentan entre los acervos más importantes para la construcción de series de datos e información referentes a diversas características históricas de los esclavos. No obstante, los archivos religiosos, en su gran mayoría, siguen cerrados a la investigación histórica colonial y aún de otros períodos de la historia colombiana dado que la iglesia en su conjunto nunca ha permitido el acceso a ellos. Por lo tanto, se encuentra fuera del

alcance del investigador un considerable cúmulo de información contenido en documentos de tipo parroquial (libros de nacimientos, bautismos, matrimonios y defunciones) y episcopal (visitas pastorales, correspondencia, etc.).

De ahí que la información notarial represente una de las fuentes documentales más significativas para nuestros propósitos, especialmente en lo que atañe a la posibilidad de armar datos seriados. El esclavo, en tanto objeto de propiedad y como tal un bien, al ser vendido, comprado, transferido o cedido, hipotecado y manumitido quedaba consignado en documentos que respaldaban este tipo de operaciones en los que se anotaban, individual o colectivamente, diversos tipos de datos. Para el efecto, tanto los habitantes de la ciudad, como los procedentes de otras zonas provinciales, acudían ante los escribanos reales con el fin de regularizar y legalizar tales transacciones.

En la medida que la dinámica social de los esclavos trascendía los procedimientos jurídicos propios de las escribanías reales, alcanzando la órbita de otras instancias de la administración civil y religiosa, fueron consultados en consecuencia otros acervos coloniales que permitieron visualizar diversos tipos de problemas nuevos o complementarios a los percibidos en la información notarial.

En el Archivo General de la Nación las escribanías coloniales de la ciudad actualmente están clasificadas en tres notarías (1a., 2a. y 3a.) y constituyen la sección Notarías. Para el siglo XVIII totalizan 417 volúmenes, de los cuales aproximadamente menos de la mitad corresponden al período 1700-1750. Dado que la lectura, revisión y acopio de la información, así como su digitación a la base de datos (DBASE III PLUS), constituían actividades que demandaban un tiempo considerable, era prácticamente imposible pretender el examen de unos 150 o 200 volúmenes notariales; por lo tanto, decidí efectuar una lectura cruzada de los primeros 50 años notariales del siglo XVIII de la siguiente manera: 1700-1710 en la notaría 1a.; 1710-1720 en la notaría 2a.; 1720-1730 en la notaría 3a.; 1730-1740 en la notaría 1a. y 1740-1750 en la notaría 2a., procedimiento con el que revisé 64 volúmenes.²

Con el fin de vaciar toda esta información heterogénea se diseñó una base de datos con 59 campos referidos a información de tipo general, del otorgante, del adquiriente y del esclavo. Los campos se definieron a partir de variables tales como tipo de operación, precio, designación racial o étnica, edad, sexo, estado civil, vínculos familiares, oficio, cargo, espacialidad (natural de, vecino de y residente en), generación del esclavo (bozal, negro, mulato, etc.), tipo y condiciones de la manumisión y origen étnico africano, para señalar sólo las más relevantes.

Desafortunadamente, la información no es uniforme para el conjunto de las variables y/o de los campos. Por ejemplo, de un total de 3.164 registros sólo la mitad de esa muestra aportó datos sobre precios, aunque para los grupos de edades la posibilidad ascendió al 68%. Una laguna relevante tiene que ver con los oficios de los esclavos, ya que se aprecia que anotar

esa cualificación era mas bien una excepción que una norma. De todas maneras, como veremos, el procesamiento estadístico arroja tendencias significativas, en algunos casos concluyentes si las comparamos con otras realidades regionales, además de que no se puede soslayar el carácter seriado o cronológico de la información.

La muestra, que según su naturaleza y sus características servirá de base para todo el estudio, totaliza 6.616 esclavos, discriminada en tres muestras así: 1) 3.164 registros individuales con información para propietarios, esclavos y manumisos; 2) 1.983 registros colectivos de esclavos como parte de operaciones efectuadas básicamente con unidades agrarias. Estos dos primeros tipos de muestra provienen de los acervos notariales y corresponden al período 1700-1750. Además, una tercera muestra alternativa para efectos de comparación suma 1.469 registros individuales y abarca un amplio período para distintos años discontinuos entre 1638 y 1802. Está compuesta por 19 inventarios de haciendas y minas de diversas regiones neogranadinas. En este último caso, la información fue extraída de varios fondos coloniales³ y también se manifiesta en forma desigual, es decir, que no para todos los casos, por ejemplo, se dan los datos sobre precio o edad.

Las variables de sexo y edad fueron las más persistentes al momento de recopilar los datos, sobre todo en la primera y tercera muestras, lo que nos permitió construir la estructura poblacional sobre sus dos elementos básicos, sexo y edad, según un teórico de la demografía histórica.⁴ La determinación del género sexual no ofrece dudas, mientras que la fijación de la edad pudo estar sometida a ciertas variaciones, especialmente si no se contaba con registros civiles o si se pretendía establecer un precio favorable; empero, no es posible suponer una situación generalizada de fallas al reconocer la edad de un esclavo y, en todo caso, para las que se presentaron ese margen de error esta asimilado por los grupos de edades de 5 y 10 años. Así, la estructura sexual se superpuso a la edad agrupada en períodos de 5 y 10 años; no obstante, cuando estos dos indicadores, sexo y edad, se cruzaron con otro tipo de variables -espacialidad, oficio, generación, etc.- la información pierde su fuerza inicial en términos relativos, no sólo por el descuido al momento de registrar los datos por parte de los sujetos contemporáneos, sino por el comportamiento distintivo de cierto conjunto de procesos y fenómenos históricos. No se podía esperar, por ejemplo, un volumen importante de información sobre concesiones de la libertad, puesto que los años no estuvieron muy dispuestos a otorgar manumisiones.

Dado que, por lo menos hasta 1750, no se cuenta con estadísticas globales de la población colonial por regiones o por períodos, se torna imposible analizar, contrastar y comparar los datos demográficos sobre esclavos en relación a la población total, “idea esencial” de la demografía histórica; de la misma manera, no se dispone de información que permita medir las tasas de natalidad y mortalidad de los esclavos por sexo, edad y grupos étnicos o generacionales, ponderaciones vitales para cuantificar el número total de un contexto poblacional.

Por lo tanto, en este capítulo o en aquellos temas que posean alguna relación directa o indirecta con datos demográficos, el análisis tendrá que ver más con la historia demográfica en el sentido de intentar explicar y entender las variaciones de la población esclava desde los movimientos o cambios históricos, especialmente si determinados resultados demográficos influyen de alguna manera en la configuración de los procesos históricos. En consecuencia, no se hará demografía histórica, ya que para ella la “principal preocupación es lograr estimaciones exactas de los números humanos”, saber el tamaño real de la población o determinar los cambios demográficos en períodos de hasta 150 años o más.⁵

Esta advertencia tiene que ver con el aspecto de la validez o falta de ella de la muestra y de las estadísticas, asunto difícil de establecer en tanto no se conozcan cuadros demográficos más completos y globales. Se considera, sí, que las muestras son representativas en tiempo y espacio, no sólo debido a que su tamaño es relativamente amplio, sino porque las variables definidas están en función y se refieren a un grupo humano -los esclavos- con características y comportamientos sui generis, abstraído del resto de los componentes sociales para efectos de su análisis.

Aunque no es un indicador confiable ni determinante, el número de operaciones registradas con esclavos puede ser un primer índice de la tendencia en el aumento o disminución de la población. Según la primera muestra, se aprecia una curva (Ver gráfica No. 1) que a lo largo de más de la mitad del período se trepa desde 390 esclavos en la primera década hasta alcanzar un tope máximo en 1739 con 1.038 esclavos, cayendo bruscamente en el último decenio a 238 esclavos. En general, este perfil ascendente en los primeros cuarenta años y descendente en los últimos diez domina el comportamiento de todas las variables individuales y combinadas, indicando probablemente una propensión de la población a incrementos relativos o, por lo menos, a un crecimiento “natural” sostenido. La abrupta caída en la última década probablemente se deba a una especie de “herencia generacional” negativa producto de la epidemia de viruela ocurrida en la ciudad, la sabana y áreas circunvecinas durante el año de 1733.⁶ Al parecer la peste no tuvo repercusiones inmediatas y sí dejó secuelas que se manifestaron cinco o diez años después.

2. El balance sexual.

Un primer fenómeno a todas luces claro y evidente en la proporción hombre-mujer del área esclavista santafereña radica en el hecho que entre los dos géneros existía una relación de un hombre por una mujer, un equilibrio de 1:1; en otros términos, un equiparamiento cuantitativo, como se puede observar en la Gráfica No. 2.

En efecto, en la primera muestra de 3.151 esclavos los hombres sumaron 1.583 y las mujeres 1.568. El comportamiento de esta equivalencia varió a lo largo de las cinco décadas (Ver gráfica No. 3) en las que se observa que la mujer inició el período superando al hombre en la primera década (216x172), invirtiéndose esa relación en el segundo decenio (293x250), para volver a la situación inicial en la tercera década (489x456). Durante los dos

decenios finales fue mayor el número de hombres que de mujeres (539x498 y 123x115). Como se puede apreciar, las variaciones realmente no llegaron a configurar márgenes significativos como para que uno de los dos géneros duplicara o triplicara su relación con el otro, manteniéndose, en consecuencia, una proporción tal que dio como resultado una constante equiparación sexual.

En la medida que la mujer evidencia en términos reales la actividad reproductora, esta significativa presencia de las esclavas y, como se anotará mas adelante, la existencia de un dispositivo femenino importante en el grupo de edades de mayor fecundidad teórica (16-30 años), se concreta la posibilidad de apreciar un conjunto de condicionantes tendientes a inducir un incremento relativo pero constante del conjunto de la población esclava del área urbana y rural. Este argumento debe ser visto mas como una hipótesis de trabajo para investigaciones futuras, dado que no poseemos datos sobre tasas de natalidad y mortalidad.

3. El balance sexual y los entornos espaciales.

El equilibrio sexual, no obstante, adquirió perfiles contrastantes al observarse el ámbito espacial de los esclavos, que dejó percibir una tendencia a la mayor concentración de esclavos en el área rural: en un total de 3.865 observaciones procedentes de las dos primeras muestras y para las que se pudo asignar el asentamiento espacial, de cada 100 esclavos 73 (2.836) eran rurales y 27 (1.029) urbanos. Sin embargo, sólo para 1.873 registros de esta muestra se pudo obtener información individualizada por sexo y década.

La composición sexual de estos dos grupos espaciales varió de una manera significativa en relación a ese primer hecho de virtual paridad entre los dos géneros. La sociedad y la economía rurales demandaron una mayor utilización de trabajo masculino, de tal forma que aproximadamente por cada seis hombres había cuatro mujeres.⁷ Esta superioridad fue constante durante cada una de las cinco décadas del período (Ver gráfica No. 4), aunque no hay que dejar de resaltar una importante presencia de la mujer esclava, toda vez que su número no era insignificante o mínimo en el ámbito rural, como se puede corroborar en datos alternativos.

En efecto, se construyó otra muestra alternativa para visualizar el balance sexual rural de los esclavos en una documentación, en su gran mayoría, distinta a la notarial. Esta información fue elaborada a partir de inventarios de haciendas y minas entre 1638 y 1802, compuesta por esclavos básicamente de asentamiento rural en un amplio espectro espacial⁸ que comprende a regiones vinculadas con Santafé de Bogotá como Tocaima, Ibagué, Honda, Guaduas, Vélez, Mérida (Venezuela), Cúcuta y con regiones más distantes como el Chocó y Panamá. Esta muestra arrojó 1.429 casos de esclavos rurales, confirmándose el fenómeno de una superioridad numérica por parte de los hombres, aunque en una proporción menos acentuada que la reflejada para la primera mitad del siglo XVIII.

Cuadro No. 1
BALANCE SEXUAL DE LOS ESCLAVOS RURALES SEGUN
DIVERSOS AÑOS, 1638-1802

No.	AÑO	NOMBRE Y UBICACIÓN	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
1.	1638	Hato de Chinga (Stafé)	14	5	19
2.	1690	Trapiche Bogotá (Tocaima)	28	17	45
3.	1691	Trapiches varios (Tocaima)	105	64	169
4.	1701	Hda. de Supatá (Tocaima)	17	10	27
5.	1707	Hda. de trapiche (Guaduas)	4	3	7
6.	1713	Hda. de Chinga (Santafé)	10	6	16
7.	1746	Minas de Tadó (Chocó)	69	31	100
8.	1749	Hda. Buenavista (Tocaima)	28	20	48
9.	1753	Hda. Lochuta (Anolaima)	11	3	14
10.	1755	Hda. Sta. Agueda (Vélez)	14	16	30
11.	1761	Hda. Estanques (Mérida)	84	84	168
12.	1764	Hda. Cayunda (Tocaima)	39	35	74
13.	1767	Hda. De Doima (Tocaima)	29	31	60
14.	1770	Hda. Trapiche (Pamplona)	57	58	115
15.	1770	Hda. Col-Jesuitas (Panamá)	38	24	62
16.	1775	Hda. Buenavista (Honda)	15	19	34
17.	1797	Hda. Zaragoza (valle de Tena, Tocaima)	46	46	92
18.	1797	Hda. Zapata (Tocaima)	37	29	66
19.	1801	Hda. Fierro arriba-fierro abajo (Honda)	17	13	30
20.	1802	Hda. Sta Bárbara (Ibagué)	126	127	253
—	—	S U B - T O T A L	788	641	1.429
—	—	T O T A L	—	—	1.429

Fuente: Díaz, “El sistema”, Anexo No. 2.

De acuerdo a la información en cuestión, por cada 100 esclavos había 55 hombres y 45 mujeres; las variantes por años se perfilan en el Cuadro No. 1, visualizándose, especialmente a partir de 1755, una distancia menor entre hombres y mujeres.

La estructura sexual de los esclavos urbanos, principalmente los asentados en Santafé de Bogotá, contrasta con los de su contraparte rural. La ciudad invirtió la correlación rural de una mayor utilización de hombres, al demandar para sus actividades cifras superiores de mujeres. Sólo para el 32% de los esclavos de la primera muestra (3.164) se logró establecer su asentamiento urbano; de un total de 1.025 observaciones con esclavos urbanos, por cada 10 de ellos había seis mujeres; a excepción de la segunda década, esta situación de ventaja

femenina se mantuvo en las restantes cuatro décadas (Ver gráfica No. 5), especialmente en la tercera, donde la diferencia se ensanchó visiblemente.

Es probable que la demanda de la ciudad por un número superior de mujeres haya contribuido a lograr la mencionada equidad numérico-sexual al interior de la población de esclavos. Igualmente, los oficios y las actividades urbanas en las que eran insertados los esclavos tendían más a acoplarse a las destrezas femeninas y en esto la economía doméstica, la renta de esclavos y el comercio a pequeña escala debieron desempeñar un papel relevante. Aunque no se poseen datos consolidados y confiables sobre la población esclava urbana para la primera mitad del siglo XVIII⁹, el requerimiento y las necesidades de contingentes elevados de esclavas por parte de la sociedad y la economía santafereñas parece ser un proceso que entre 1700 y 1750 ya había cobrado un impulso definitivo. Esto se infiere a juzgar por los primeros empadronamientos efectuados hacia 1776. En este año el padrón para la ciudad nos da un número total de esclavos de 715, de los cuales 496 eran mujeres y 219 hombres¹⁰, estableciéndose para entonces una correlación más amplia: aproximadamente 7 mujeres por 3 hombres. En 1842, a nueve años de la abolición de la esclavitud, quizás en uno de los últimos censos que se efectuaron sobre la población esclava en la provincia de Bogotá, en la ciudad se contabilizaron 302 esclavos, de los cuales había porcentualmente un 76% de mujeres y 24% de hombres¹¹ ensanchándose aún más la proporción inicial de 6 por 4 en la primera mitad del siglo XVIII. Además, el padrón de 1776 no sólo arrojó cifras superiores para las esclavas, sino para las mujeres en general de la ciudad, de su jurisdicción y de todo el territorio neogranadino. Así, Santafé de Bogotá se constituía, en términos demográficos, en un entorno urbano típicamente “femenino”.

4. Las edades de los esclavos.

Al examinar la estructura poblacional cruzando la edad y el sexo de los esclavos se detecta cómo se mantienen las tendencias del equilibrio sexual y de la superioridad de hombres y mujeres en el espacio rural y urbano respectivamente.

Antes de emprender el análisis de las edades es pertinente advertir que particularmente en el comportamiento de este tipo de variable, la edad, se reflejan más los imperativos económicos del mercado regional esclavista o una dinámica propia de las operaciones de todo tipo con esclavos, que un conteo sistemático y global de los sectores poblacionales. La preferencia del mercado por aquellos esclavos ubicados en edades que representaban márgenes importantes de rentabilidad o de ingreso monetario produjo quizás una mayor cobertura en el registro de casos individuales o colectivos; caso contrario aconteció con aquellos esclavos “depreciados” por el juego de la oferta y la demanda, a excepción de esclavos poseedores de destrezas y habilidades reconocidas, valoradas y hasta imprescindibles.

Esto quiere decir, entonces, que los esclavos con edades entre uno y treinta y cinco o cuarenta años posiblemente fueron fruto de un mayor “empadronamiento” por el mercado y

que después de los cuarenta y un años esa frecuencia disminuyó ostensiblemente. En el universo de la primera muestra (3.164 observaciones), se obtuvo información sobre edad para 68 de cada cien esclavos, lo que arroja un total de 2.152 registros individuales por sexo y edad, de los cuales aproximadamente el 95% fueron esclavos registrados en algún momento de sus primeros cuarenta años de vida, por lo que se espera un mayor grado de confiabilidad en la información pertinente a esa amplia franja de edades. De la información sobre las edades de los esclavos 1.082 correspondió a los hombres y 1.070 a las mujeres.

Un estimativo inicial tiene que ver con el promedio de edad de los esclavos, ubicado en 20 años, siendo de 19 en el caso de los hombres y de 21 para las mujeres. Los ponderados de menor y mayor edad se registraron en la primera década con 17 años para los hombres y 22 para las mujeres, con promedios similares de 21 años en el tercer y último decenios. Este promedio coloca, según la perspectiva del mercado, una población notoriamente joven para ambos sexos.

De la primera muestra se totalizaron 1.302 observaciones (817 para la ciudad y 485 para el campo) que combinaron las variables edad, sexo y espacio, representando el 41% del total. Visto desde la espacialidad, los esclavos de la ciudad fueron relativamente más jóvenes, con 19 años, respecto de los rurales con 23.5 años¹²; en la ciudad los hombres eran más jóvenes que las mujeres en un margen mayor de cuatro años (17 años por 21), en tanto que en el campo esta relación se alteró siendo más jóvenes las mujeres por un margen de tres años (22 por 25 años).

En la perspectiva campo-ciudad hay que resaltar el hecho de una distancia mayor y significativa de edades promedio al interior de la población masculina: 25 años en el sector rural por 17 años en el urbano; esta última acotación, unida al número superior de hombres que de mujeres existentes en las zonas agrarias, plantea el fenómeno rural de una necesidad prevaleciente de energía masculina en edades de mayor rendimiento productivo, sin negar por supuesto la capacidad del trabajo femenino para desempeñar “codo a codo” exigentes y duras labores o faenas. También se puede pensar, a partir de la menor edad promedio de los esclavos urbanos, en especial de los varones, que en la ciudad estos experimentaban una fase urbana previa donde crecían y se desarrollaban, para luego trasladarse o ser conducidos hacia alguna hacienda, ingenio o trapiche. De hecho, para estos y otros fines, la ciudad disponía de una notoria reserva del 40% de mano de obra expresada en esclavos entre los 11 y 20 años.¹³

Para el análisis de la estructura por edades estas se reagruparon por rangos cada cinco años, ubicando en el último los esclavos que poseían mas de 51 años. En el Cuadro No. 2 se aprecia el número de observaciones por grupos de edad, sexo y decenios, información básica que sirvió para adelantar el estudio de la muestra; en este mismo cuadro se puede observar en perspectiva la evolución y la distribución porcentual de los rangos de edades por sexo.

No obstante, es preciso aclarar que el sentido real de la disposición de los esclavos según su sexo y edad, antes que evidenciar estrictamente la estructura demográfica de la población esclava, perfila más bien una estructura socio-poblacional proyectada por la dinámica particular, urbana y regional del mercado esclavista. En la medida en que no disponemos de información demográfica pertinente, como tasas de natalidad, de mortalidad, de fertilidad, de nupcialidad, índices sobre esperanza de vida y conteos sistemáticos de la población -no provistos por el mercado-, el análisis que se desprende de las variables sexo y edad por decenios debe ser percibido más en términos sociales que propiamente demográficos.

Un primer aspecto que salta a la vista era la concentración de la población entre los 0 y 35 años (89%), constituyéndose los esclavos económicamente activos y productivos, es decir, aquéllos cuyas edades oscilaban entre los 16 y los 35 años, aproximadamente en la mitad de toda la muestra. De todos los rangos, el cuarto (16-20 años) fue el responsable, durante la cuarta década, del máximo promedio, que alcanzó el 24.3% en los hombres y el 21.4% en las mujeres, y del 20% para todo el período. Ello significa que la población infantil (0-5 y 6-10) tendió a ser relativamente más estrecha en relación a los grupos de edades vecinos, especialmente hasta los 25 años en los hombres y 30 en las mujeres, edades a partir de las cuales se reducía paulatinamente la estructura hasta cerrarse en la cúspide de los esclavos con más de 51 años. Este comportamiento global para todo el período se puede visualizar en el Cuadro No. 3.

Cuadro No. 2

CUADRO GENERAL POR SEXOS Y EDADES DE LOS ESCLAVOS POR DECADAS, 1700-1750											
DECADA	1700-1709		1710-1719		1720-1729		1730-1739		1740-1750		
SEXO	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	
EDAD											
1-5	14	14	26	24	51	49	51	36	3	11	
%	10.1	8.4	16	17.3	15.3	14.3	13.5	10	4.3	17.2	
6-10	17	18	19	16	30	31	47	29	5	8	
%	12.2	10.8	11.7	11.5	9	9.1	12.4	8.8	7.2	12.5	
11-15	34	19	31	18	56	49	67	55	16	6	
%	24.5	11.4	19.1	13	17	14.3	17.7	15.3	23.3	9.4	
16-20	32	36	34	25	49	56	92	77	14	9	
%	23	21.7	21	1	15	16.4	24.3	21.4	20.3	14.1	
21-25	25	25	21	5	43	48	43	51	14	10	
%	18	15.1	13	1	13	14	11.3	14.2	20.3	15.6	
26-30	9	29	15	16	39	49	34	47	6	9	
%	6.5	17.5	9.3	11.5	11.7	14.3	9	13.1	9	14.1	
31-35	3	3	7	7	15	11	19	14	5	4	
%	2.2	6.6	3.1	9.4	6	7.3	3.4	8	6	3.1	

36-40	3	11	5	13	20	25	13	28	4	2
%	2.2	6.6	3.1	9.4	6	7.3	3.4	8	6	3.1
41-45	1	2	0	0	4	6	6	5	0	0
%	0.7	1.2	0	0	1.2	1.8	0.8	1.4	0	0
46-50	1	2	1	5	13	16	6	7	1	2
%	0.7	1.2	0.6	4	4	4.7	1.6	2	1.5	3.1
+51	0	7	3	0	13	2	4	10	1	3
%	0	4.2	1.9	0	4	0.6	1.1	2.8	1.5	5
Subtotal	139	166	162	139	333	342	379	359	69	64
%	45.6	54.4	54	46	49	51	51	49	52	48

Fuente : Díaz, “El sistema”, Anexo No. 1.

Cuadro No. 3

DISTRIBUCION DE LOS ESCLAVOS POR SEXO Y EDAD,1700-1750

RANGO DE EDAD	HOMBRES	%	MUJERES	%	TOTAL	%
1-5	145	13	134	13	279	13
6-10	118	11	102	9.5	220	10
11-15	204	19	147	14	351	16
16-20	221	20	203	19	424	20
21-25	146	14	149	14	295	14
26-30	103	10	150	14	253	12
31-35	49	4.5	39	3.6	88	4
36-40	45	4	79	7.4	124	6
41-45	8	0.7	13	1.2	21	1
46-50	22	2	32	3	54	3
+ 51	21	1.9	22	2.1	43	2
SUB-TOTAL	1.082	50	1.070	50	2.152	100
TOTAL					2.152	100

Fuente: Díaz “El sistema”, Anexo No. 1.

Se observa que el grueso de la población disponía de una notable reserva del 56% de esclavos en edad de procreación probable (16 a 40 años), con la particular e importante peculiaridad de que, en este rango, las mujeres con 620 registros superaban a los hombres con 564. No obstante, la posibilidad de engendrar hijos, así como de sostenerlos y criarlos, dependía de muchos factores, entre los cuales quizás resaltaba la formación de unidades familiares estables e integradas, aspecto ante el cual los esclavistas no siempre mostraron una buena disposición o motivación, salvo que las esclavas tuvieran hijos acrecentando su patrimonio. Pero por lo mismo éstas, con distintas estrategias, pudieron haberse rehusado a ser madres para no experimentar la dura realidad de verse separadas de su hijo o hijos vendidos por separado y excluidos así del seno familiar. Estos factores pudieron haber

incidido para que la mujer, e incluso el hombre, no se decidieran a procrear en la juventud, haciéndolo en una edad adulta¹⁴, causales que en su conjunto quizás cohibieron la existencia de niveles importantes de nacimientos.

De cualquier manera, aunque los niveles de fecundidad y fertilidad hubieran estado presentes o ausentes, un supuesto proceso de estabilización o de crecimiento “natural” se veía amenazado desde su base dadas las tasas estacionarias o decrecientes de la población infantil, especialmente entre los 6 y 10 años. Un elemento explicativo de tal situación, si se acepta la aparente existencia de índices de mortalidad infantil más o menos constantes, estaría en que las condiciones sociales y económicas de los esclavos no eran las más óptimas, y que por el contrario tendían a deteriorarse en ciertos momentos, afectando el normal desarrollo de la puericultura.

La estructura poblacional mas frágil en términos de su base infantil se dio en la primera década, notándose igualmente una notoria reducción de la población a partir de los 30 años de edad. En los tres siguientes decenios se experimentó una importante recuperación, aunque los niños esclavos entre los 6 y 10 años siguieron siendo, a este nivel, los de menor crecimiento demográfico, quizás ubicándose acá la mayor incidencia de mortalidad infantil. Para la década final se redujo ostensiblemente la base infantil masculina y se ensanchó la femenina, sobre todo en los primeros cinco años de edad, llegando a superar por primera vez a los demás grupos.

Se pueden apreciar distintos grados de concentración de los esclavos por sexo y edades. Con un 97%, la mayoría absoluta relativa de la población esclava se ubicaba entre los 1 y 40 años, notándose a partir de acá una reducción notoria que iba cerrando paulatinamente la estructura como en cúspide. Por sexos y reagrupando los rangos de las edades se observa que la población infantil, adolescente y joven (0-20 años) constituía más de la mitad, el 59%, del total, representando igualmente más de la mitad en sus grupos sexuales respectivos. El balance sexual a este respecto favorecía a los hombres. El resto de los esclavos con más de 21 años aportaba el 41% del conjunto, invirtiéndose la proporción de los sexos a favor de las mujeres, especialmente en el rango de los 26 a los 30 años, lo cual se explica en buena medida por el fenómeno de una mayor propensión de las esclavas a ser madres en estas edades.¹⁵

El hecho de que el grueso de la población se concentrara entre los 1 y 40 años correspondía al promedio de 20 años de edad de los esclavos. De la misma manera, el mercado esclavista estableció los rangos de edad entre los 31 y los 40 años como su horizonte en el juego de la oferta y la demanda. Ello plantea una pregunta esencial: ¿se puede argüir que en este lapso se comprendía la esperanza de vida de los esclavos?. En términos demográficos es muy difícil, con los datos existentes, dar respuesta a este interrogante; en términos económicos, el mercado operaba a todas luces una depreciación social y económica en aquellos esclavos con más de 31 años, pero sobre todo en los que se ubicaban por encima de los 41 años de edad, salvo en los casos donde se reconocían y valoraban las destrezas, las habilidades y los

oficios. De todas maneras, el que los esclavos de estas edades dejaran de ser paulatinamente importantes para el mercado no era indicio, por ejemplo, de la presencia de altas tasas de mortalidad, aunque probablemente sí era una muestra del desgaste físico de los esclavos y de los efectos negativos producidos por enfermedades y accidentes de trabajo.

Al analizar la estructura poblacional acudiendo a la información resultante de la edad y la espacialidad se obtuvo información, en la primera muestra, para 1.302 esclavos (485 rurales y 817 urbanos), es decir, el 41%. Se encontró en el sector rural una proporcionalidad relativamente más escalonada, sobre todo por los porcentajes de mujeres en sus primeros 10 años de vida, superando porcentualmente incluso a los demás rangos. Quizás este caso evidencia una proclividad a la estabilización demográfica, como se podrá apreciar más adelante al analizar los datos arrojados por la tercera muestra o muestra alternativa. La contraparte urbana conservó un perfil similar a las estructuras resultantes por decenios y para todo el período; una diferencia notoria radicaba en los esclavos ubicados entre los 10 y 20 años de edad: mientras los esclavos urbanos significaban los porcentajes más elevados, en el caso de los rurales se nota una disminución, especialmente de las mujeres. Esto puede estar evidenciando diversos grados espaciales de interés, de circulación y de comercialización de esclavos según edades específicas, aunque igualmente conduce a plantear la probable existencia de tasas diferenciales de mortalidad que afectaban más a un rango de edad que a otro; en otros términos, la incidencia de mortalidad en la ciudad dejaba sentir su peso en los esclavos menores de edad, en tanto que en las zonas rurales afectaba más a los jóvenes. Empero, ante la carencia de datos demográficos específicos (nacimiento, muerte, censos, etc.), la variación en los rangos de edades nos estaría reflejando, entre otras posibilidades y como ya lo señalábamos, un proceso ciudad-campo, un flujo y reflujo inter-regional de circulación de los esclavos.

La propensión hacia la estabilización demográfica observada en los esclavos rurales, sobre todo en la base femenina, se manifiesta en los resultados arrojados por la muestra alternativa. En este caso, de un universo global de 1.469 observaciones se obtuvo información sobre sexo y edad para 644 esclavos, que representa el 44% de la muestra. El período de esta muestra se ha dividido en dos, 1638-1755 y 1761-1802, con el objeto de adelantar comparaciones. Son 171 esclavos (104 hombres y 67 mujeres) para el primer período y 473 esclavos (239 hombres y 234 mujeres) en el segundo.¹⁶ Entre 1638 y 1755 la estructura se amplió en el sector de la población infantil femenina, aunque ciertamente el comportamiento de los rangos fue bastante irregular, denotando quizás a un sector poblacional en plena formación demográfica con crisis en el logro de crecimientos regulados y escalonados según los rangos de edades ascendentes. Un grupo de edad que de nuevo en este caso evidenciaba comportamientos críticos era el de los esclavos rurales con edades entre los 11 y 15 años, y básicamente el de las mujeres, las cuales perdían el terreno ganado en la infancia. Es importante hacer notar que en el campo los niños de entre uno y diez años empezaban a representar una base importante de la estructura poblacional, ya que con un 29% no estaban muy lejos de constituir la tercera parte de la población.¹⁷ Para el período 1700-1749 Chandler, a partir de una muestra de 1.467 esclavos rurales, encontró

que el número de niños entre los 0 y 10 años llegó a ser mayor que el de los rangos superiores, especialmente en el caso de las mujeres; también halló un notorio desbalance sexual a favor de los hombres en una proporción de seis por casi cuatro.¹⁸

Contrariamente a este período, entre 1761-1802 la estructura no sólo tendió a regularse, a escalonarse, sino, lo que es más importante, consolidó una base infantil (0-10 años) lo suficientemente amplia y mayoritaria respecto de los restantes grupos de edades. En efecto, los niños en sus primeros diez años de vida representaban algo más de la tercera parte del total de la población esclava, superando en sus respectivos sexos a los demás rangos.¹⁹ En un universo muestral compuesto por 5.003 esclavos entre 1750 y 1826 Chandler, no sólo halló un balance sexual (5.2 hombres por 4.8 mujeres), sino que observó una población “inusualmente” joven, donde los sectores infantiles (0-10 años) constituían ya una base sólida de la estructura poblacional.²⁰ Se percibe así en contextos espaciales rurales diversos y para la fase final de la época colonial una alta probabilidad de resultados positivos y concretos de estabilización demográfica, proceso que hemos propuesto se habría iniciado en la primera mitad del siglo XVIII por lo menos en lo relacionado al área regional vinculada al mercado esclavista santafereño.

5. El desdoblamiento poblacional: el afromestizaje esclavo

Si la población esclava había logrado avanzar en procesos de estabilización demográfica, mucho más había desarrollado fenómenos de “criollización”, esto es, la presencia cada vez numerosa de esclavos nacidos en el espacio del mercado, y de afromestizos producto de la mezcla racial especialmente con el sector español y en menor medida con el indígena.

El proceso habría tenido su origen en la segunda mitad del siglo XVI no sólo en Santafé de Bogotá sino también en aquellas regiones relacionadas con ésta. Entre los resultados más importantes apreciados desde entonces se contaban la formación de una población negra pero sobre todo mulata libre, tributaria, adscrita a las primeras milicias, integrante de las campañas de pacificación contra diversas comunidades de indios y palenques de negros. Observábamos cómo en algunos casos los mulatos reclamaban su descendencia genealógica o generacional de los españoles.

La escala por generaciones se originaba en los bozales procedentes directamente de África ya sea que hubieran hecho o no algún tipo de tránsito por el Caribe; seguían los negros hijos de bozales o de uniones entre negros ya asentados en la ciudad o en el campo. Igual sucedía con los negros criollos, salvo que en este caso probablemente se quería, implícita o explícitamente, indicar un lugar reconocido de nacimiento o vecindad, o manifestar la presencia de algún tipo de aculturación española como podía ser el bautismo cristiano o el aprendizaje de la lengua castellana. Por último, los mulatos y mulatos criollos derivados mestizos del cruce entre bozales y negros con españoles.

De la primera muestra se asignó un estatus generacional para 2.786 esclavos, es decir, para el 88%, aunque en el análisis integramos a 337 de ellos para los que no se especificó su nivel de generación, con el objeto de efectuar un estudio comparativo lo más amplio posible. En el Cuadro No. 4 se presenta una cuantificación de la gene-ración de los esclavos por sexos y su evolución numérica durante los cinco decenios.

Cuadro No. 4

GENERACIÓN DE LOS ESCLAVOS POR SEXOS Y DECADAS, 1700-1750

DECADA	1700-1709		1710-1719		1720-1729		1730-1739		1740-1750		SUBTOTAL	
	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M
BOZAL	36	37	28	13	18	19	39	33	12	7	133	109
%	21	17	10	5	4	4	7	7	10	6	9	7
NEGRO												
CRIOLO	23	24	17	13	38	41	66	48	15	9	159	135
%	14	11	6	5	8	9	12	10	12	8	10	8,7
MULATO	65	89	121	112	166	183	190	205	33	41	575	630
%	39	41	42	45	37	38	36	41	27	36	37	40
MULATO												
CRIOLO	8	21	4	4	12	21	41	50	7	12	72	108
%	5	10	1	2	3	4	8	10	6	11	5	7
NEGRO												
ESCLAVO	34	43	79	75	190	157	137	106	24	20	464	401
%	20	20	27	30	42	33	26	21	20	18	30	26
ESCLAVOS												
ESPECIAIS	2	2	39	33	30	60	61	54	31	25	163	174
%	1	1	14	13	7	12	11	11	25	22	10	11
SUBTOTAL	168	216	288	250	454	481	534	496	122	114	1566	1557
	44	56	53	47	49	51	52	48	52	48	50	50
TOTAL	384	538			935		1030		236		3123	
	12	17			30		33		8		100	

Fuente : Díaz, "El sistema", Anexo No. 1.

Desde los inicios del siglo XVIII y a lo largo de la primera mitad de esta centuria, la población esclava evidenciaba una notoria conversión demográfica expresada en el crecimiento relevante del sector de los mulatos y de los mulatos criollos con el 44.3%, erigiéndose como el producto mestizo negro-español más representativo (Véase la Gráfica No. 6). Sólo superados por los negros varones en la tercera década, los mulatos mantuvieron índices constantes de incremento sostenido a partir de 1700 hasta 1740,

cuando se manifestó un descenso rápido aunque continuaban siendo mayoritarios. Era indudable, entonces, que las prácticas exogámicas de dos grupos originales, los españoles y los africanos, posibilitaron permanentemente este auge. Los entrecruzamientos por lo general no eran reconocidos socialmente y los hijos de tales uniones adquirieron un carácter ilegal o extramatrimonial.

Igualmente era de esperarse relaciones endogámicas entre mulatos, así como con negros. De las muy escasas informaciones encontradas sobre proclamaciones y anotaciones matrimoniales para la ciudad, concretamente en las parroquias de La Catedral y Santa Bárbara, se encontraron entre 1708 y 1739 varios casos de enlaces donde predominaron aquellos entre africanos y/o afroestizos, aunque en menor proporción también se dieron de otro tipo con indígenas y mestizos²¹ cuyos hijos fueron designados como zambos o zambaigos, mínimamente registrados en la documentación disponible de tipo notarial.

Un elemento característico de los mulatos radicó en la manifestación de una clara superioridad femenina respecto de los hombres (738x647) en la mayoría de las décadas menos en la segunda. Dada la ventaja numérica de las mulatas es posible sugerir que ellas contribuyeron en algún grado importante a ese virtual balance sexual al interior de la población esclava.

Ahora bien, si se toman en conjunto los africanos no mestizos (bozales, negros y negros criollos) se advierte que con una participación del 45% ligeramente superaban a los mulatos, lo cual reflejaba un reconocido esfuerzo por no desaparecer como sector demográfico original, previéndose la ejecución significativa de prácticas endogámicas, lo cual de todas maneras no dejaba de ser ambiguo si se tiene en cuenta el nivel ascendente que habían adquirido los mulatos a partir de contactos fuera de su entorno étnico fundacional.

Los bozales representaban el primer escalón generacional, pero ocupaban el último peldaño en la participación porcentual: apenas el 7.7%. Una primera razón que explicaría éste fenómeno radicaba en la incidencia, al interior de la población bozal, de tasas de mortalidad relativamente altas. En 1730, el Cabildo de Santafé de Bogotá calculaba que entre el 15% y el 20% de bozales morían al cumplir sus dos primeros años de aclimatamiento en territorio neogranadino²², situación que indudablemente estaba asociada a las degradantes condiciones en que los bozales eran capturados, transportados y finalmente desembarcados en el puerto cartagenero.

Igualmente influyó la dinámica demográfica expresada en un creciente proceso de “criollización”, ya que los esclavos reputados como “criollos” constituían aproximadamente el 54% de toda la población.

En la base de este proceso se manifestaba un fenómeno crucial: los requerimientos y las peculiaridades de las economías rural y urbana no contemplaban un empleo intensivo de las

llamadas “piezas de Indias” o bozales, ya que no sólo no estaba entre las prioridades de la inversión, sino que el mercado esclavista disponía de una fuerza laboral esclava propia e interna. En 1725 una Real Cédula ordenaba que desde Cartagena se trajeran 400 esclavos para su distribución entre los propietarios de ingenios y minas, básicamente con el objetivo de que los indígenas no fuesen trasladados a ese tipo de labores; la misma disposición estableció que dicha conducción no se hiciera a costa de la Real Hacienda “sino (que) se supla (n) estos gastos por los dueños de las minas”. Al parecer ni los interesados ni la real hacienda lograron poner en práctica la intencionalidad de la real cédula por motivos de financiamiento, inversión y costos, por lo que finalmente se acordó que las minas de esmeraldas de Muso fueran trabajadas por los esclavos propiedad de dos reconocidos esclavistas, vecinos de Santafé de Bogotá, “y que en las demás se procurará a proporción de los caudales de los vecinos”²³.

Sin pretender desconocer o negar la llegada de bozales a las áreas del mercado, su baja proporción era quizás la prueba más contundente de que, para el espacio esclavista, el abastecimiento de esclavos no dependía de los circuitos internacionales e intercoloniales de la trata atlántica. También expresaba la existencia de una reserva local e interregional de esclavos, la cual a pesar de las contingencias demográficas posibles y cíclicas como epidemias, enfermedades, mortalidad o bajos índices de nacimientos, había logrado constituirse en fuente importante de abastecimiento laboral.

Para observar la distribución espacial de los esclavos según la generación asignada se cruzaron las variables de generación y espacialidad, obteniéndose, de la primera muestra, un total de 1.633 observaciones, es decir, un 52%. Se observó la tendencia a una mayor concentración de mulatos en la ciudad y, por el contrario, de negros y negros criollos en las áreas rurales (Ver el Cuadro No. 5). La notoria superioridad numérica de las mulatas en la ciudad en realidad no era un fenómeno nuevo. Había sido reconocido de alguna manera por la administración municipal desde 1603 al designarse un escribano con el fin de que conociera y despachara los asuntos y negocios concernientes a las mulatas de Santafé de Bogotá, en especial a aquellos que hacían referencia a la tributación y/o pago de los requintos.²⁴

Asimismo, los bozales se agruparon más en la ciudad, por lo que al parecer eran menos empleados en las faenas agrícolas o mineras.

Cuadro No. 5

ESPACIALIDAD Y GENERACION DE LOS ESCLAVOS 1700-1750

	RURALES		URBANOS		TOTAL
	H	M	H	M	
BOZALES	11	7	39	54	111
	2%	1%	4%	6%	7%
NEGROS					
CRIOLOS	11	10	57	63	141
	2%	1.5%	5.8%	7%	9%

MULATOS	153	144	199	312	808
	23%	21.6%	20.5%	32%	49%
NEGROS					
ESCLAVOS	201	127	107	138	573
	30%	19%	11%	14%	35%
SUB-TOTAL	376	288	402	567	1633
	57%	43%	41%	59%	100%
T O T A L	6 6 4		9 6 9		1633

Fuente: Díaz, “El sistema”, Anexo No. 1.

Si se piensa en el hecho según el cual las inversiones o los valores de las unidades de producción en el sector rural constituían parte fundamental de la economía agraria, entonces se refuerza la tesis de una baja proclividad a adquirir o a comercializar bozales con destino al espacio rural.

En la muestra alternativa sobre esclavos rurales entre 1638 y 1802²⁵, a pesar de haber un elevado porcentaje del 41% de esclavos para los que no se especificó su estatus generacional, se tiende a confirmar el empleo mayoritario de negros esclavos respecto de mulatos, los cuales repuntaron su presencia a partir de 1761. Sólo se registraron 70 bozales, apenas el 5%, correspondiendo su mayoría relativa al censo de esclavos efectuado en Tadó, Chocó, en 1746²⁶, zona minera aurífera por excelencia empleadora de elevados contingentes de bozales.

La conversión demográfica de los esclavos en productos mestizos iba más allá de la condición misma de la esclavitud y desde acá el desdoblamiento generacional, con sus diversas pautas y grados de aculturación, se proyectaba en el terreno de los afroestizos, negros y mestizos en su condición de libres.

6. Los orígenes africanos.

Como ya lo observábamos, los bozales representaron el 7.7% de los esclavos generacionales en un total de 3.123 observaciones procedentes de la primera muestra. Para 217, es decir, el 90% de los 242 bozales registrados, se obtuvo información acerca de su procedencia.

De dos grandes zonas africanas provinieron básicamente los bozales que se asentaron en la ciudad o, en menor medida, en las áreas rurales. En primer lugar, de cada cien bozales 62 estaban asentados antes de su captura en el África Occidental en regiones como la Senegambia, la Costa de la Pimienta, la Costa de Oro de los esclavos, el golfo de Benín y el de Biafra (Ver Cuadro No. 6). Las zonas de mayor participación en la región del África occidental fueron la Costa de Oro y el golfo de Benín. La segunda región de procedencia en importancia estuvo constituida por el África central con el 24%; en este caso, en orden de

importancia, participaron áreas como el Congo, Luanda y Angola. Para 29 bozales, el 13.4%, fue imposible determinar su referencia regional.

Al desagregar estas zonas y regiones por su origen étnico, tres grupos dominaron el panorama: los congo con el 19%, los arará con el 18.4% y con el mismo porcentaje los mina. Estas tendencias se asemejan a los tipos de flujo étno-africano para varias regiones neogranadinas que como el Chocó y Cartagena tradicionalmente recibían con cierta periodicidad crecidos números de población bozal.²⁷

Cuadro No. 6.

PROCEDENCIA ETNO-AFRICANA DE LOS BOZALES, 1700-1750

REGION Y GRUPO	NUMERO	TOTAL
SENEGAMBIA		
1. Mandinga.....	4	
2. Fula.....	2	8
3. Bambara.....	1	
4. Wolof.....	1	
COSTA DE LA PIMIENTA		
1. Settre.....	2	2
COSTA DE ORO		
1. Mina.....	40	
2. Guinea.....	5	45
GOLFO DE BENIN		
1. Arara.....	40	
2. Popo.....	10	
3. Lucumí.....	6	
4. Chala.....	5	66
5. Chamba.....	3	
6. Ardá.....	2	
GOLFO DE BIAFRA		
1. Carabalí.....	14	14
AFRICA CENTRAL		
1. Congo.....	41	
2. Luanda.....	5	53
3. Loango.....	4	
4. Angola.....	3	
OTROS		
1. Lora/o.....	22	
2. Tare.....	2	
3. Chava o Chana (?).....	1	
4. Bondo.....	1	29
5. Nación Portuguesa.....	1	

6. Gagui.....	1	
7. Nargo.....	1	
TOTAL.....	217	217

Fuente: Díaz, “El sistema”, Anexo No. 1.

Nota: Para las regiones africanas se siguió el modelo de Curtin, The Atlantic trade, 128-130, Cuadro No. 36. También se empleó la ubicación y el análisis ya clásico hecho por Aguirre Beltrán, La población, 99-143.

Los complejos culturales africanos originantes encuentran en la cultura Bantú su eje y tronco históricos, sin olvidar grados importantes de influencia por parte del mundo y de la cultura árabes.²⁸

De la Senegambia hasta Angola fueron esclavizados africanos pertenecientes a un amplio espectro cultural en las que se cuentan culturas como la wolof, fula, fanti-ashanti, yoruba, akan, ewe-fon, mandinga (conocidos como los “ciudadanos” del Imperio de Malí), congo y angola, entre otras.²⁹

7. La demografía de la población esclava comparada.

Al apreciar en conjunto los datos demográficos obtenidos acerca de la estructura poblacional del sistema esclavista regional santafereño se notan, en relación a otras realidades demográficas esclavas, más las diferencias y los contrastes que las similitudes.

La proporcionalidad hombre-mujer presente en el mercado santafereño parecería ser un hecho temprano en la demografía esclava neogranadina si se compara esta situación con dos zonas típicamente esclavistas, Popayán y Cartagena, superiores en cantidad de esclavos. En la gobernación de Popayán, incluido el Chocó, entre 1700 y 1750, de 2.928 esclavos el 62% eran hombres y el 38% mujeres; porcentajes similares arrojó un muestreo en varias cuadrillas, mineras y agrarias, entre 1699 y 1757. Acá, sólo después de 1750 la relación se fue equiparando: 5 hombres por 4.9 mujeres.³⁰ En Cartagena, según Meisel, la superioridad de los hombres sobre las mujeres era más elevada que la que reflejaba el comercio de esclavos.³¹ De 2.332 esclavos bozales vendidos en Cartagena entre 1705 y 1738 el 68.4% correspondió a hombres y el 31.6% a mujeres.³² La desproporción era aún mayor en el ámbito rural cartagenero hacia finales del siglo XVII y principios del XVIII: 5 hombres por una mujer en un muestreo con 231 esclavos de 9 haciendas³³; al igual que en Popayán, los esclavos de Cartagena equilibraron la proporción de sexos sólo después de iniciada la segunda mitad del siglo XVIII.³⁴

En términos de la estructura de la población según las edades se constata para el mercado santafereño la tendencia originaria del cartagenero: la presencia de una población esclava

joven y en edad productiva. En Cartagena, de 2.332 esclavos bozales registrados como vendidos, el 88.4% correspondía a las edades entre 1 y 20 años.³⁵

Un contraste evidente es el referido a los procesos de mestizaje de la población esclava. Mientras que en el ámbito santafereño, como vimos, los mulatos individualmente representaban el mayor grupo afroestizo generacional y la presencia de bozales fue de apenas un 7.7%, en Popayán, por ejemplo, de cada 100 esclavos vendidos 81 eran bozales y solo 19 mulatos, invirtiéndose esta correlación sólo después de 1750: 78 mulatos por 22 bozales.³⁶ Así las cosas, la población esclava registrada en Santafé de Bogotá parecía haber tomado de la delantera, a un ritmo mayor, en cuanto a procesos de afroestizaje en la primera mitad del siglo XVIII.

Notas bibliográficas:

¹ Ponencia Presentada en el X Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA). Universidad Cándido Méndez, Río de Janeiro (Brasil), octubre 26-29 de 2000.

² Ver Díaz, Rafael, "El sistema esclavista urbano y urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750". México, El Colegio de México (Centro de Estudios Históricos), Tesis de Doctorado en Historia, 1995, Anexo No. 1.

³ Véase Díaz, "El sistema", Anexo No. 2.

⁴ Hollingsworth, *Demografía histórica*, 13.

⁵ Hollingsworth, *Demografía histórica*, 11, 30-32.

⁶ En 1733 la epidemia de viruela era "corriente". Archivo General de la Nación (Bogotá, Colombia), en adelante citado como AGN, *Notaría*, 1, v. 152, f. 48v.

⁷ Estas deducciones se hacen sobre un total de 850 observaciones para esclavos rurales con asignación de la variable sexo: 476 hombres y 374 mujeres.

⁸ Ver Díaz, "El sistema", Anexo No. 2 para apreciar los nombres de los sitios, la ubicación, el número de esclavos, las fuentes y la relación entre años y lugares o sitios.

⁹ Igualmente, por las limitaciones de la información, fue imposible detectar la disposición espacial de los esclavos en las cuatro divisiones parroquiales básicas de la ciudad: Catedral, Las Nieves, San Victorino y Santa Bárbara. Se podría preveer que un número importante de esclavos vivían en la Catedral, asiento de la élite urbana, pero igualmente podría haber esclavos en las otras tres parroquias.

¹⁰ AGN, Colonia, *Milicias y Marina*, v. 137, f. 901r. Ver también Urrutia y Arrubla, eds., *Compendio*, 19, Tabla No. 1.

¹¹ AGN, Mapoteca, *Mapoteca No. 5*, 312-B.

¹² Según la muestra alternativa (ver Díaz "El sistema", Anexo No. 2) el promedio de edad para esclavos rurales fue de 22.5 años (644 registros).

¹³ Son 325 esclavos ubicados en estas edades, en una muestra de 817 esclavos urbanos para los que se dio información de edad, sexo y espacialidad entre 1700 y 1750.

¹⁴ Ver nota No. 15.

¹⁵ En un muestreo con 145 madres esclavas se encontró que su promedio de edad era de 29 años. Véase Anexo No. 1. Según la muestra alternativa, para el período 1638-1802 se dieron datos de edad para 68 madres esclavas, cuyo promedio de edad fue de 33 años, y 50 padres esclavos con una edad promedio de 37 años. Ver Díaz, "El sistema", Anexo No. 2.

¹⁶ Ver Díaz, "El sistema", Anexo No. 2.

- ¹⁷ Ver Díaz, “El sistema”, Anexo No. 2 (1638-1755).
- ¹⁸ Chandler, “Family”, 109, 111 (Cuadro No. 2).
- ¹⁹ Ver Díaz, “El sistema”, Anexo No. 2 (1761-1802).
- ²⁰ Chandler, “Family”, 109, 111 (Cuadro No. 3).
- ²¹ AGN, Colonia, Conventos, v. 31, ff. 221r, 241r, 242r, 633r, 636r, 649r, 667r y 683r.
- ²² Citado por Chandler, “Health and slavery”, 138-139.
- ²³ AGN, Anexo, Reales Cédulas, v. 8, ff. 290r-291r.
- ²⁴ AGN, Colonia, Tributos, leg. 20, f. 999r.
- ²⁵ Ver Díaz, “El sistema”, Anexo No. 2.
- ²⁶ AGN, Colonia, Miscelánea, v. 132, ff. 181r-182r.
- ²⁷ En el censo de los esclavos que laboraba en las minas auríferas de la provincia de Novitá, en el Chocó, efectuado en 1759, los tres grupos étnicos mayoritarios, de 548 bozales, fueron los mina (114), los congo (88) y los arará (48). AGN, Colonia, Negros y Esclavos del Cauca, v. IV, ff. 558-591. Véase un estudio lingüístico de estos 548 bozales en De Granda, Los esclavos, 65 y ss. Para del Castillo, en el período comprendido entre los años 1703 y 1740, dominado por los asientos francés (1700-1713) e inglés (1714-1740), los bozales que arribaron a Cartagena pertenecían predominantemente a las etnias arará y mina, aunque desde 1727 los primeros empezaron a ser lentamente sustituidos por los carabalí del golfo de Biafra. Véase del Castillo, Esclavos negros, 163-164.
- ²⁸ Recientemente algunos investigadores afrocolombianos han empezado a interesarse por rastrear la pervivencia de prácticas culturales árabes traídas por esclavos africanos. Sobre el contexto histórico en el que se dio, entre los siglos XII y XVI, la islamización de la cultura africana sin que esta perdiera su basamento cultural mas intrínseco como la oralidad, ver Díaz, “Africa”, 10-11.
- ²⁹ Véase las descripciones de Sandoval, De instauranda, 57-104 o los análisis de Castillo, Esclavos, 5-19; Escalante, El negro, 74-78; y, Aguirre Beltrán, La población, 106-143.
- ³⁰ Colmenares, Historia económica, II, 277, 285-286, Cuadros Nos. 4 y 9.
- ³¹ Meisel, “Esclavitud”, 251.
- ³² Colmenares, Historia económica, II, 275-276, Cuadros Nos. 1, 2 y 3.
- ³³ Meisel, “Esclavitud”, 251.
- ³⁴ Meisel, “Esclavitud”, 252-253.
- ³⁵ Colmenares, Historia económica, II, 275-276, Cuadros Nos. 1, 2 y 3. La mayor presencia de esclavos varones en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, en la Nueva España, es analizada por Naveda Chávez-Hita, Esclavos negros, 98, 100, Cuadro No. 13, aunque en la pag. 45 establece que en siete haciendas de la región se presentó un mayor porcentaje de mujeres y niños en el período 1751-1766.
- ³⁶ Colmenares, Ibid, 277, Cuadro No. 4.

Fuentes Primarias

ARCHIVO GENERAL DE LA NACION (Bogotá, Colombia).

Sección Archivo Anexo.

- Esclavos

- Reales Cédulas

Sección Colonia.

- Abastos

- Alcabalas

- Cabildos
- Caciques e indios
- Censos de Cundinamarca
- Conventos
- Curas Y Obispos
- Empleados Públicos
 - * Cundinamarca
 - * Santander
 - * Venezuela
- Mejoras Materiales
- Milicias y Marina
- Miscelánea
 - * Caciques e indios
- Monedas
- Negros y Esclavos
 - * Cauca
 - * Cundinamarca
 - * Santander
 - * Tolima
- Policia
- Real Hacienda
- Temporalidades
- Testamentarias
 - * Antioquia
 - * Cundinamarca
- Tributos

Sección Mapoteca.

- Mapoteca No. 4.
- Mapoteca No. 5.
- Mapoteca No. 6.

Sección Notarías (1a., 2a., y 3a.).

Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO.

La población negra de México. México, Secretaría de la Reforma Agraria (CEHAM), 1981.

CASTILLO MATHIEU, NICOLÁS DEL.

Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1982.

COLMENARES, GERMÁN.

Historia económica y social de Colombia. Tomo II. "Popayán: una sociedad esclavista, 1680-1800". Bogotá, La Carreta, 1979.

CURTIN, PHILIP.

The Atlantic Slave trade. A census. Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1969.

CHANDLER, DAVID LEE.

"Family bonds and the bondsman: the slave family in colonial Colombia", en: *Latin American Research Review* XVI, 2 (1981), 107-131.

CHANDLER, DAVID LEE.

Health and slavery: a study of health conditions among negro slaves in the Viceroyalty of New Granada and its associated slave trade, 1600-1810. Tulane University, Ph. D. Thesis, 1972.

DÍAZ, RAFAEL,

El sistema esclavista urbano y urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750. México, El Colegio de México (Centro de Estudios Históricos), Tesis de Doctorado en Historia, 1995.

DÍAZ, RAFAEL,

"África: un grado de evolución similar al de América?". En: *Credencial Historia* (Bogotá), 34 (Octubre 1992), pp. 10-11.

ESCALANTE, AQUILES.

El negro en Colombia. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1964.

GRANDA, GERMÁN DE.

«Los esclavos en el Chocó. Su procedencia africana (siglo XVIII) y su posible incidencia lingüística en el español del área», en: *Thesaurus* (Bogotá) XLIII, 1 (enero-abril 1988), 69-74.

HOLLINGSWORTH, T. H.

Demografía Histórica. Cómo utilizar las fuentes de la historia para construirla. México, F.C.E., 1983.

MEISEL R., ADOLFO.

"Esclavitud, mestizaje y haciendas en la Provincia de Cartagena: 1533-1851", en: *Desarrollo y sociedad* (Bogotá) 4 (Julio 1980), 227-277.

MORALES PADRÓN, FRANCISCO.

Atlas histórico cultural de América. Las Palmas de Gran Canaria, Comisión de Canarias para la conmemoración del V centenario del descubrimiento de América, 1988, 2 vols.

NAVEDA CHÁVEZ-HITA, ADRIANA.

Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1987.

SANDOVAL, ALONSO DE, S.J.

De Instauranda Aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en América. Bogotá, Ediciones de la Presidencia de la República, 1956. (Biblioteca de la Presidencia de Colombia, vol. 22).

Alcances y límites del proceso de integración de los caboverdeanos en Argentina.

Marta M.Maffia

Universidad Nacional de La Plata.CONICET.

Con motivo de este encuentro me propongo mostrar , en primer lugar, un perfil de los inmigrantes y sus descendientes en particular en algunas de las principales ciudades en las que están asentados en la Provincia de Buenos Aires, en base a los datos recogidos a través de un censo realizado en 1979 en las zonas de la Plata, Berisso , Ensenada y algunos partidos del gran Buenos Aires y de un muestreo efectuado en 1998*. Y en segundo término, analizar algunos aspectos de la integración de nativos y descendientes caboverdeanos, centrándome en la multifacética cuestión de las identidades.

Sabemos que la inserción de un grupo migratorio, sea cual fuere, depende de las relaciones que se establecen entre coyunturas políticas, económicas, factores socioculturales, medioambientales, entre otros, tanto del país de salida como el de acogida, relaciones que no podemos dejar de analizar a fin de comprender ese complejo proceso.

Cabo Verde, un archipiélago africano en el Atlántico, frente a la costa de Guinea, Mauritania y Senegal, conformado por diez islas distribuidas en dos grupos: Barlovento formado por las islas de Santo Antao, San Vicente, Santa Luzia, San Nicolau, Sal y Boavista, y Sotavento, que comprende las islas de Maio, Santiago, Fogo y Brava. Descubierta por los portugueses entre 1556 y 1460, el archipiélago surge como un entrepuesto comercial de esclavos, hasta julio de 1975 año en que se libera junto a Guinea Bissau de la metrópolis portuguesa.

Las islas situadas en la franja desértica subtropical del hemisferio norte, poseen un clima árido con excepción de ciertas regiones. La época de lluvias es corta y muy irregular, además por su origen volcánico, el almacenamiento de agua es muy dificultoso.

Según el historiador Antonio Carreira(l) las periódicas sequías con la consecuente hambruna y mortandad de la población, coincidieron con importantes movimientos de población hacia el exterior. A esta grave situación le debemos sumar la mala administración del gobierno portugués y la pérdida de los mercados que poseía para productos caboverdeanos como el café, azúcar, urzela, purgueira y los famosos paños, entre otros, que debilitaron aún más su empobrecida economía basada fundamentalmente en la agricultura.

Algunas de las mencionadas - sin dejar de considerar su condición de isleños y navegantes- fueron las principales causas de la diáspora del pueblo caboverdeano .

Como contraparte, en esta compleja situación, es decir, en el otro polo de la relación, no podemos dejar de considerar las condiciones resultantes de las coyunturas políticas y económicas de los países de acogida, específicamente sus políticas migratorias, educativas

*En el marco del Proyecto que dirijo: “Mapeo sociocultural de grupos de inmigrantes y sus descendientes residentes en la Provincia de Buenos Aires (exceptuando españoles e italianos), financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica de Argentina.

Y por qué no las condiciones medioambientales que también influyen en las configuraciones elaboradas por los países receptores a partir de las cuales, los futuros emigrantes, organizan sus estrategias y orientan sus acciones.

En este punto recordaré la situación de los primeros emigrantes caboverdeanos que partieron para Estados Unidos a fines del siglo XVII, según destaca Carreira (2), dedicados fundamentalmente al trabajo en los barcos balleneros que partían con distintos rumbos, migración muy numerosa que a causa de las restricciones que comenzó a imponer Norteamérica desde 1915 aproximadamente, acentuadas en 1924 con la ley de cuotas, en la que Portugal pacta que no entran los caboverdeanos en ella, la emigración cambia de rumbo. Uno de esos rumbos es América del Sur, principalmente Brasil y Argentina en menor número.

En Argentina para esa fecha ya se habían establecido caboverdeanos en las zonas portuarias de Dock Sud, la Boca y en Ensenada, según expresión uno de nuestros más viejos informantes - hoy ya fallecido- para 1906 en Ensenada había aproximadamente seis hombres, ya que la primer mujer -de ese origen- llega a la zona para 1912. Es a partir de 1920 cuando comienza un período de inmigración más considerable. Otros momentos de mayor afluencia fueron entre 1927 y 1933 y el último después de 1946, decreciendo en intensidad alrededor de los años sesenta, donde se registran muy pocas entradas. Este año coincide justamente con el cambio de rumbo del flujo emigratorio de Cabo Verde hacia Portugal y otros países europeos(3).

Es importante destacar la creación de las asociaciones que los nuclearon y los nuclean aún, para 1927 la de Ensenada y en 1932 la de Dock Sud en Avellaneda. Esas fechas marcan sin lugar a dudas, momentos de gran movimiento de caboverdeanos en la zona, los recién llegados presionan, de alguna manera, a los viejos “patricios” que ya estaban establecidos en el lugar, para constituir una asociación que en aquellas épocas, como la mayoría de estas “sociedades” de inmigrantes, eran de socorros mutuos. Se ocupaban de conseguirles alojamiento, trabajo, remedios, asistencia médica y dinero en caso de enfermedad y de muerte, además de constituirse como las he denominado en anteriores trabajos, en “microcontextos culturales”, donde le es posible hablar el “criol”, escuchar y danzar “mornas” y “coladeiras”, comer “cachupa”, jugar al “uril”, recordar su tierra, en un clima de contención afectiva sobre todo en esas primeras épocas.

Los lugares donde se establecieron esas asociaciones, podrían categorizarse tomando el concepto de la psicóloga social norteamericana Mónica Mc Goldrick (4) , como “barrios étnicos”. En Dock Sud y Ensenada se asentaron fundamentalmente en relación, por un lado, a la cercanía con sus fuentes de trabajo, a bordo de los barcos de la marina mercante, no sólo argentina, sino de otros países y de la Armada Nacional, y posteriormente a las fábricas, industrias y astilleros establecidos en la zona. Y por otro lado, por la vecindad con parientes, amigos y coterráneos del mismo origen.

Datos estadísticos sobre la población caboverdeana no aparecen ni en las Memorias de la Dirección Nacional de Migraciones ni en los censos por la razón que ellos entraron, los que lo hicieron legalmente, como portugueses, y un número difícil de determinar que entró clandestinamente. Tampoco ha habido investigaciones, hasta estos últimos años, de ese grupo, por lo tanto en los comienzos de mi trabajo en 1979 , razón por la cual no tuve más alternativa que intentar censar por lo menos una parte de la población, con la ayuda fundamentalmente del en ese entonces cónsul honorario de los caboverdeanos, Joaquim José Do Santos, fallecido hace unos años, y miembros de la colectividad de Ensenada, de Dock Sud, La Plata y Capital Federal.

La zona que pudimos completar dada la sorprendente dispersión que encontramos en Capital Federal y gran Buenos Aires, fue La Plata, Berisso y Ensenada.

Muy sintéticamente expondré algunos datos resultados del censo de 1979 y del muestreo realizado sobre dicho universo en 1998. En la actualidad estamos aplicando una encuesta sociocultural en el grupo, parte de un proyecto más amplio de mapeo de los grupos de inmigrantes y sus descendientes radicados en la Provincia de Buenos Aires.(5)

En 1979 fueron censadas aproximadamente doscientas sesenta unidades habitacionales y casi mil caboverdeanos entre nativos y descendientes. La cifra más significativa de personas nativas de Cabo Verde comienzan a aparecer a partir de los 65 años predominando los hombres. Mientras que entre los descendientes de caboverdeanos hay un número mayor de mujeres que de hombres. Es de destacar que sólo el 6,8 % de las parejas están constituidas por caboverdeanos ambos cónyuges, el resto tanto hombres como mujeres están unidos con personas de otro origen.

Respecto a la lengua hay una gran predominancia de lengua materna castellana el 83% en todas las edades, sólo el 15 % tiene como lengua materna el “criol” y su mayor frecuencia aparece a partir de los 50 años. Respecto a la segunda lengua, sólo el 2% de la población la posee, y ellas son el portugués, después el castellano y por último el “criol”.

Nuestros informantes manifiestan que la mayoría de los padres caboverdeanos no se preocuparon en enseñarles el “criol” a sus hijos, lo que nos permite inferir de algún modo

un mayor deseo de integración a la comunidad de adopción a través del dominio correcto del castellano.

Respecto a la instrucción la mayoría absoluta de la población tiene instrucción primaria, completa el 50% y existe un relativamente buen porcentaje de personas que han accedido al nivel secundario, pero en su mayoría no lo completaron. El porcentaje de universitarios es bastante exiguo, sin embargo había una cifra significativa respecto a otros niveles de instrucción (cursos de inglés, música, pintura, modista, mecánica).

Finalmente respecto a la ocupación: observamos que un 40% de la población ocupada, respecto de la que teóricamente podría estarlo, responde al parámetro para todo el país. La mayoría trabajando en relación de dependencia, un 85% de la población de ambos sexos, como obrero con y sin personal a cargo y como empleado con y sin personal a cargo. Solamente un 0,3% como patrón y un 14 % por cuenta propia. Esto correspondería, comparándolo con un modelo de población socioeconómicamente hablando de medio para abajo.

Si lo analizamos por sexo, el 65% de los ocupados son hombres. Las ocupaciones más frecuentemente declaradas son maquinista, mecánico, cocinero (a bordo de barcos), policía, empleado de comercio, entre otras. En cuanto a las mujeres las mayores frecuencias eran empleadas administrativas, modista y servicio doméstico.

Como resultado de la aplicación del mismo censo a una muestra aleatoria sobre el anterior universo observamos, que disminuyeron como era de esperar los caboverdeanos nativos, ya que no ha habido inmigración en casi 40 años. Es llamativa la disminución de los varones descendientes de caboverdeanos nacidos en la Argentina, una razón podría ser que haya disminuido la fecundidad de esas personas y otra por las migraciones internas. Los de menos de 45 años tienen menor representatividad que el resto, lo que estaría indicando que posiblemente ese grupo de gente en edad productiva, posiblemente estaría migrando.

Respecto al origen combinado de los cónyuges se mantiene similar la proporción, aunque siempre hay levemente un mayor número de mujeres que eligen hombres de otro origen para casarse.

Respecto a la ocupación, poco más de un tercio de los activos son varones mientras sólo la quinta parte de las mujeres están en esa condición.

Una décima parte del total trabajan por cuenta propia los restantes están en relación de dependencia como obreros o como empleados, en general sin personal a cargo. Si lo vinculamos con la escolarización, observamos que menos de la mitad tienen por debajo del ciclo básico y aproximadamente el 50% tienen el secundario completo.

La inserción en el mercado de trabajo es diferenciada, las principales ramas de actividad que los ocupan son comercio, industria y en el sector servicios, aunque los últimos registros y entrevistas señalan una tendencia de creciente desempleo y empobrecimiento de los inmigrantes y sus familias.

No hace demasiados años, diversas circunstancias como por ejemplo, un dólar barato que permitió a muchos caboverdeanos regresar por primera vez al archipiélago desde su arribo al país, la llegada del presidente de Cabo Verde, secretarios de estado y distintos funcionarios con diversos propósitos a la Argentina y noticias alentadoras de la mejoría de Cabo Verde provenientes de variadas fuentes, hicieron pensar nuevamente a muchos caboverdeanos, en la posibilidad de retornar o en la búsqueda de nuevas oportunidades, sobre todo los jóvenes descendientes que ni siquiera conocían el país de sus ancestros.

Algunos de los que intentaron regresar a Cabo Verde se encontraron con un país cambiado pero con pocas oportunidades de inserción en el mercado de trabajo. La situación del archipiélago se modificó sustancialmente en los últimos años a partir de los gobiernos democráticos y de su nueva inserción en el mapa mundial. La cercanía con Europa la favorece, fundamentalmente a través de la firma de convenios de cooperación, por los cuales los jóvenes tuvieron acceso a estudios universitarios y técnicos fuera del país, retornando muchos de ellos a ocupar lugares vacíos, lugares que comenzaron a saturarse.

Por conversaciones mantenidas con el actual cónsul Honorario el Dr. Adalberto Días, casi la totalidad de aquellos caboverdeanos que fueron desde Argentina ya retornaron sin poder cumplir sus expectativas. Y es importante señalar, que los convenios de cooperación firmados entre Argentina y Cabo Verde durante la Presidencia de Alfonsín, han perdido vigencia y no se han ratificado.

Los caboverdeanos y el proceso de su integración sociocultural:

En un mundo cada vez más globalizado la cuestión de la integración de los inmigrantes y en este caso de sus descendientes, es paradójica, ya que es precisamente en esta época donde se remarcan más las diferencias étnico-culturales de cada grupo.

Ya dijimos al hablar de la inserción de los inmigrantes en la sociedad de acogida, que es inevitable pensar, que disímiles condiciones sociales, políticas, económicas y culturales del grupo de referencia y de la sociedad receptora, producen un entramado a partir del cual se constituyen las identidades grupales e individuales y las distintas estrategias de inserción, por diferencia o por oposición, marcando su exterioridad a partir de las representaciones que hacen los otros de ellos y las suyas propias.

Muchas de estas diferencias se sitúan no sólo a nivel de lo social y de lo económico, sino de los rasgos culturales heredados por una historia y un origen común, los cuales en cuanto son concientizados se traducen en la configuración de un grupo étnico.

Qué pasa cuando estos rasgos son rechazados por la sociedad de acogida? Llevan fácilmente a una situación de marginalización.

Es decir, la preservación de los rasgos culturales o el refuerzo o el aniquilamiento no es indiferente a los clivajes sociales que atraviesan a los grupos, surgen en ellos estrategias diferenciadas, que pueden ir desde la aculturación funcional hasta la negación de la cultura de origen, desde la invisibilidad a través de casamientos mixtos, no hablar la lengua, no tener lazos con sus coterráneos, hasta constituirse en “ghettos” donde se refuerzan todos los rasgos y lazos como protección y modo de enfrentar la hostilidad exterior.

En 1986 realicé un trabajo en el que caractericé los estadios y formas del proceso adaptativo de los grupos de inmigrantes caboverdeanos(6) , a través de tres tipos autónomos, los que tienen relación con algunas de las condiciones propuestas por M.Maruyama (1963):

Tipo aculturado: aquel que se identifica con las pautas culturales nacionales, en términos de Maruyama, el de mayor flexibilidad, agudeza, ingeniosidad y resistencia a los desafíos. El mayormente representado.

Tipo transicional: suspendido entre ambas formas de vida, la del lugar de origen y la del lugar de destino y que aún sigue elaborando pautas o estrategias de cambio.

Tipo nativo reafirmativo: el menos flexible en términos de Maruyama, el que no se adaptó o cuya adaptación fue reactiva.

Del análisis de la naturaleza de las relaciones establecidas con el propio u otros grupos, definimos dos tipos de asentamientos de caboverdeanos en Argentina:

Aislado, aquellos que viven rodeados de vecinos no caboverdeanos y que no mantienen ni desean mantener ningún contacto con sus coterráneos, rompiendo sus vínculos de pertenencia orientando sus relaciones en su mayoría hacia grupos mixtos, es decir, de distintos orígenes (preponderantemente españoles, italianos y sus descendientes).

A través de una serie de entrevistas tendientes a indagar el por qué no mantienen ni desean mantener contactos con otros caboverdeanos, pudimos determinar la presencia de tres grupos: uno, en el que el recuerdo del lugar de origen es tan traumático, que desean eliminar todo lo que de algún modo funciona como elemento motor o desencadenante del recuerdo.

Un segundo grupo, de aquellos que niegan explícita o implícitamente su origen africano o negro.

Y finalmente, un tercer grupo que ha adquirido una mejor condición social y no desean contacto con los de posiciones más bajas.

Grupal, en razón de su conciencia de pertenecer a un grupo poco numeroso, se nuclean por su identidad étnica y por su convivencia en un mismo lugar, por ejemplo en una primera época- en Ensenada y Dock Sud. Esta forma les ofrecía un clima sociocultural y emocional de protección que amortiguaba el impacto de hallarse en una tierra extraña y entre gente extraña.

Pero este estar “fuera” o “dentro”, “aislado” o “integrado” a la sociedad que los recibía, funcionó con límites precisos durante la primera época de llegada a nuestro país, límites que se fueron haciendo más imprecisos en la medida que nuevas generaciones de caboverdeanos se fueron integrando a la sociedad receptora. Por lo tanto fue desdibujándose hasta hacerse más vaga la caracterización de los asentamientos presentados.

También surgió la cuestión de qué rasgos culturales persisten en estos procesos, cuáles se pierden y qué factores favorecen las diversas identidades. Hemos reconocido, en este caso, de acuerdo a la intensidad del cambio, modificaciones o cambio total, al nivel de las pautas de fecundidad, tipos de unión y de familia, sustituciones o reemplazos por la adopción de nuevas formas lingüísticas lo que significa la pérdida de la lengua materna, por lo menos parcialmente. También reemplazo en cuanto al tipo de construcción y uso de los espacios en las viviendas.

A nivel de la vestimenta, se incorporaron nuevos colores y texturas, lo que significa una readaptación de las formas clásicas de vestir.

Respecto a la dieta, más que incorporar elementos nuevos, hacen un re uso de los elementos de la retórica culinaria tradicional.

Los elementos recurrentes, invariantes, que van más allá de todo acontecimiento o coyuntura, se expresan en la danza, la música y el juego.

La presencia caboverdeana que durante mucho tiempo pasó casi desapercibida por la sociedad de acogida, por muy diversas y complejas razones, me hizo pensar en ellos como una minoría invisible, invisibilidad resultado de estrategias (no enseñarle la lengua a sus hijos, casamientos mixtos, variar ocupaciones, costumbres, etc.) que le permitieron su inserción y reproducción social en la sociedad, con el menor grado de conflicto posible.

Desde hace unos años comenzamos a observar un lento pero constante proceso de visibilidad del grupo. Su presencia se tornó expresiva, nuevos espacios están siendo conquistados por los descendientes de caboverdeanos, ya sea en términos de movilidad

social, de expresión cultural y de participación política , aún cuando nuestra relación diplomática con Cabo Verde no ha variado mucho.

Tenemos numerosos ejemplos de los resultados de ese proceso, desde su participación en las fiestas, ferias de colectividades e instituciones que agrupan inmigrantes de diferentes orígenes, espacios de sociabilidad, en muchos casos, dominados por grupos de poder , que no permitían o no admitían otros ingresos. Hasta su intervención en otros ámbitos que no tienen que ver con la cuestión migratoria, espacios más amplios vinculados con un mismo origen africano, la discriminación, la política, el turismo, el comercio, la cultura en general.

La búsqueda de visibilidad podemos considerarla, como parte de la estrategia de movilidad social construida por los caboverdeanos , a veces en forma individual, y otras como una forma grupal de autoprotección social de los estigmas atribuidos por la sociedad local a todo aquello percibido como diferente y valorado negativamente.

Conclusión:

Este análisis tuvo- en parte- por sentido deconstruir esa imagen de una comunidad caboverdeana homogénea, en términos de sus contornos sociales y en consecuencia de su integración a la sociedad argentina, pero y con esto quiero finalizar, no obstante las diferencias expresadas entre los grupos , comparten en su mayoría, “un ethos”, un modo de ser caboverdeano en el mundo, que deviene de esa herencia etno-cultural común.

Citas bibliográficas:

- (1) Carreira, Antonio.1977.*Migracoes nas illas de Cabo Verde*.Universidade Nova de Lisboa.Lisboa. Págs.84 y sigs.
- (2) Idem
- (3) Lópes Filho,Joao.1980. “O emigrante cabo-verdiano em Lisboa”, en *Africa.Literatura-Arte-Cultura*, Nº9.Pág.12.
- (4) Mc Goldrick,Mónica.1982. “Ethnicity and Family.An overview”, in Mc Goldrick, Pearce and Giordano (comps.) *Ethnicity and Family Therapy*.New York.Guilford Press.Págs.3-29.
- (5) Lahitte, Héctor-Maffia, M..1981. *Presentación estadística y corroboración del cálculo por el tratamiento analítico descriptivo de un grupo caboverdeano*. Larda Publicaciones. La Plata.
- (6) Maffia, Marta.1986. *La migración caboverdeana hacia la Argentina. Análisis de una alternativa*. Trabajos de Antropología e Etnología.Sociedade Portuguesa de Antropología e Etnología.Vol.25.Porto.Págs 203-4.

Análisis comparativo de estudios de caso: inmigrantes chinos en Sao Paulo, Brasil, y Lima, Perú

María A. Benavides

Universidad N. M. San Marcos, Peru

Introducción

El trabajo que se presenta aquí es eminentemente etnológico y no pretende abarcar los aspectos económicos de la presencia oriental en Brasil y Perú. A una breve reseña histórica de la inmigración china en Sao Paulo y Lima sigue la historia oral de algunas personas, como ejemplo de las diferencias entre los inmigrantes a una y a otra ciudad.

En Sao Paulo, se observa que es muy visible la población de Taiwan: aunque muchos taiwaneses nacieron en China continental, se han educado en Taiwan y han conservado elementos de la cultura china tradicional que fueron suprimidos por el gobierno de China Popular a partir de 1949. En Lima es más visible la población de China continental, en especial la cantonesa, y, en los últimos años también de otras provincias. Así, los ejemplos que se presentan para Sao Paulo son tanto taiwaneses como de China Popular; mientras que los ejemplos para Lima son exclusivamente casos de inmigrantes de China continental.

Se hace también una comparación entre la religiosidad china en ambas ciudades: pues los taiwaneses en Sao Paulo han fundado varios templos budistas y taoístas, frecuentados también por inmigrantes de China continental; mientras que en Lima no existen templos formales. El culto es mayormente a los ancestros y a Guangong, un general del siglo XIII que fue elevado al rango de los Inmortales.

En los anexos 1 y 2, por considerar que ambos testimonios son importantes histórica y etnológicamente, se presentan dos entrevistas realizadas en Lima en 1980: una a un miembro de la sociedad limeña quien aporta datos y comentarios sobre las sublevaciones de “coolies” chinos en 1870, y sobre las primeras empresas comerciales chinas en el Perú; y otra a la hija de un inmigrante de principios del siglo XX.

Sao Paulo

Nota histórica sobre la inmigración china al Brasil y a Sao Paulo

Durante la colonia, los jesuitas portugueses que venían de Macao a Brasil traían imágenes de la Virgen con facciones orientales y las ponían en las iglesias barrocas de los pueblos del interior. Pero no se sabe de inmigrantes chinos antes del siglo XIX. Se considera que en 1810 vinieron al Brasil los primeros 400 trabajadores chinos contratados para el cultivo del té. (1)

Algunos de éstos más tarde se volvieron vendedores ambulantes: hacían pasteles y los vendían en las playas. Construyeron pastelerías que poco a poco se extendieron en todo el Brasil: en la década de 1950 la mayoría de los pasteleros eran de origen cantonés. Éstos frecuentemente ayudaban a sus amigos y parientes en China que querían emigrar, para que ingresaran a Brasil y les ayudaran en sus empresas. El primer restaurante chino en Sao Paulo abrió a fines del siglo XIX; actualmente hay más de 300, de Shanghai, Cantón, Formosa (Taiwán) y del norte de China. En los centros comerciales hay puestos de “comida rápida” china y hay restaurantes chinos que atienden a domicilio (Yang 1994).

Los orientales en Brasil se han ubicado mayormente en el Estado de Sao Paulo, el más rico y poblado del país. La gran mayoría es de origen japonés y les siguen los taiwaneses, quienes inmigraron a Brasil mayormente en las décadas de 1960 y 1970. La primera migración importante de China continental ocurrió a principios del siglo XX; pero el mayor influjo fue en 1949 cuando “se perdió China continental” como dijo un eminente migrante taiwanés, refiriéndose a la victoria comunista y al traslado de las fuerzas nacionalistas a Taiwán. Importantes industriales de Shanghai y otras ciudades chinas llevaron sus familias, fábricas enteras y personal calificado a Sao Paulo, donde sus descendientes todavía están considerados entre los orientales más prósperos de la ciudad. Entre 1989 y el 2000, aproximadamente cien mil personas de China continental ingresaron a Sao Paulo (Consulado General de China en Sao Paulo, comunicación personal, enero 2000). En julio de 1998, una amnistía concedida por el gobierno brasileño a los inmigrantes indocumentados que habían llegado antes de esa fecha, permitió la regularización de muchos chinos ya establecidos, y fomentó la venida de otros, quienes llegaron tanto antes como después de la fecha límite.

En general, los chinos continentales y taiwaneses se identifican como miembros de una misma cultura. Pero los chinos continentales por los motivos bien conocidos, no se integran con los japoneses; mientras que los taiwaneses y los japoneses sí tienen muy buenas relaciones, y frecuentemente hay matrimonios entre los jóvenes de ambos grupos étnicos.

En Sao Paulo hay numerosos intelectuales y profesionales chinos con título de las universidades brasileñas. Cuatro empresas familiares chinas figuran entre las 300 empresas brasileñas más importantes. En 1975, Lin Chiun Ming, pionero de los sembríos de la soja ganó un premio nacional por tener la empresa exportadora más importante del Brasil (Yang 1996).

El Municipio de Sao Paulo tiene 15 millones de habitantes y la llamada “Grande Sao Paulo”, que incluye las ciudades vecinas que han sido absorbidas por la capital del Estado, tiene aproximadamente 25 millones de habitantes. En el corazón de la ciudad, cerca de la Plaza de la Catedral, está el barrio oriental Liberdade (Libertad); en años recientes, la municipalidad ha colocado un sistema de iluminación en sus calles que recuerda las tradicionales linternas chinas. Aquí se encuentra tiendas, farmacias, librerías, restaurantes y

hoteles manejados por japoneses, taiwaneses, chinos y coreanos. En Liberdade no faltan los abogados, notarios, dentistas y otros profesionales; peluquerías tradicionales chinas y tiendas donde se pueden adquirir la mayoría de los ingredientes utilizados en la cocina china; hay farmacia y tiendas donde se expenden medicinas chinas en cápsulas, pastillas y líquidos. Pero, a diferencia del Perú, no se consiguen hierbas medicinales chinas, porque es prohibida su importación. Sin embargo, algunos médicos acupunturistas han logrado que en Brasil se considere la acupuntura como medicina oficial para efectos del seguro médico. (2)

Sao Paulo tiene los templos budistas y taoístas más importantes de América Latina, fundados por los taiwaneses pero frecuentados también por chinos continentales. Los templos y las iglesias chinas católica y protestantes promueven reuniones sociales de sus feligreses; pero existe un recelo en relacionarse con otros connacionales, pues corren rumores de actividades ilegales e incluso criminales. Periódicamente se publica noticias de asesinatos en locales públicos donde las víctimas aparentemente han sido miembros de alguna mafia; y entre la policía prima la opinión poco favorable de los chinos por sospechas de contrabando de bienes y de personas. Ocasionalmente salen artículos en los periódicos brasileños que se refieren a actividades ilegales de grupos chinos. (3)

Sao Paulo: estudios de caso

Actualmente se considera que la colonia china en Brasil consiste de 120,000 personas entre taiwaneses y chinos de la República Popular. Siguen algunos ejemplos de inmigrantes:

1) El profesor Alexander Chung Yuan Yang de la Universidad de Sao Paulo (USP) nació en la provincia de Anhui, en China continental. Durante su infancia, su familia tuvo que mudarse a diferentes ciudades, primero por la invasión japonesa y después por la guerra civil china. En 1949, emigró a Taiwán junto con su familia; en Taipei estudió Ingeniería e Historia, y conoció a Lin Yu Tang y a Hu Shi. En 1965 estuvo en España y otros países europeos, y en 1969 viajó al Brasil en busca de un amigo que vivía en el campo cerca de la ciudad de Sao Paulo. Allí se dedicó al cultivo de champiñones y a la producción de taufu e hizo venir a su esposa y su hija de Taiwán. Pero al poco tiempo decidió que su mayor vocación era la enseñanza, e ingresó a la Universidad de Sao Paulo, primero como alumno, y luego como profesor. Durante muchos años ha tenido la cátedra de Literatura e Historia China. (4) Ha participado en numerosos congresos nacionales e internacionales y tiene numerosas publicaciones en la revista de la USP que él dirige, llamada *China em Estudo*. El profesor Yang desea que, con el tiempo se encuentre una fórmula para que Taiwán pueda reintegrarse a China continental.

Según Yang, la mayoría de los chinos en Brasil son budistas, y por ese motivo han surgido numerosos templos de esta religión. Él enumera siete templos en Sao Paulo, desde el Mi To fundado en 1962, (5) hasta la Filial Brasil de la Asociación Jen Ti (Yang 1995) que yo he frecuentado personalmente. Un grupo de 20 personas entre los 150 feligreses de este

centro taiwanés viajó en octubre de 1999 a una de las reuniones que su fundador realiza periódicamente en Redmond, Washington, USA. En el barrio de Santo Amaro hay una gran iglesia católica con sacerdotes chinos donde las novias chinas pueden casarse con ritos tradicionales.

2) El Sr. Lin también es taiwanés: tiene 72 años, es un empresario jubilado; vino al Brasil en su juventud como técnico de radio y luego hizo fortuna con un molino y una fábrica de tallarines chinos. Es considerado uno de los jefes de la colonia taiwanesa, y frecuentemente ha ayudado a otros inmigrantes con préstamos, no siempre devueltos. El Sr. Lin también opina que Taiwán es parte integral de China y debe volver a la madre patria.

Los dos hijos del primer matrimonio del Sr. Lin actualmente manejan el negocio. El Sr. Lin se mudó del barrio de Lapa, donde residía, al de Morumbi, con su segunda esposa de origen portugués y su hija de nueve años, para que ésta pudiera atender la escuela española que ellos consideran la mejor de Sao Paulo. El Sr. Lin considera que Brasil es un gran país para los chinos; según él “los brasileños son flojos y los chinos son trabajadores y progresan rápidamente”. En las reuniones que hace en su casa los sábados por la tarde, para comer y cantar karaoke, el Sr. Lin conoció a la Sra. Wen y le alquiló una de sus tiendas en Lapa.

3) La Sra. Wen es una inmigrante reciente de China continental. Como muchos otros inmigrantes, ella se valió de la amnistía concedida por el gobierno brasileño en julio de 1998 para conseguir permiso de residencia. Su cuñada, la Sra. Li, llegó después de la fecha límite para beneficiarse de la amnistía, sin embargo logró el permiso de residencia mediante el desembolso de dos mil dólares. La Sra. Wen proporcionó el dinero, a cambio del cual la Sra. Li se obligó a trabajar para su benefactora por dos años sin sueldo.

La Sra. Wen tiene esposo y dos hijos en China, y aparentemente tiene en su ciudad natal, cerca de Wenzhou, una situación acomodada. Vino a Brasil con capital, como “punta de lanza” para toda su familia. Importó contenedores con maletas, pero tuvo problemas con la aduana por incluir mercadería no declarada. Empezó vendiendo en un puesto dentro de un gran almacén en la Rua 25 de Março, donde se vende mucha mercadería de contrabando. El propietario o administrador del complejo pidió a ella y a los otros comerciantes del local sus pasaportes los que, según alegó, fueron confiscados por la policía. El Cónsul General en Sao Paulo concedió a la Sra. Wen un pasaporte nuevo con el que realizó su trámite de residencia. Después de dos años en Sao Paulo, la Sra. Wen todavía habla y entiende muy poco el portugués y no se acostumbra a la comida y costumbres brasileñas.

4) Otro inmigrante reciente quien se valió de la amnistía de 1998, es el Dr. Xia Zhang Hong Lai. Nació en 1954 en Qingdao, provincia de Shandong, China, hijo de un dirigente Comunista administrador de un gran puerto de mar, y nieto de un intelectual y funcionario público de Harbin. Estudió medicina tradicional primero en Beijing, luego fue discípulo, primero de un monje budista y más tarde de un monje taoísta, ambos especialistas en

medicina, en Qingdao; es discípulo del representante para China del budismo de Sri Lanka, quien reside en Hong Kong. El Dr. Xia tiene pasaporte peruano pues antes de mudarse a Sao Paulo, vivió por ocho años en el Perú donde tomó la nacionalidad peruana. Participa en las reuniones de la Asociación Jen Ti, tiene una tienda en el centro de la ciudad, y atiende pacientes a domicilio. Sus pacientes consideran que es una persona excepcional, pues además de sus extensos conocimientos de medicina y sus tratamientos exitosos, enseña principios filosóficos beneficiosos para la salud del cuerpo y del alma. Se considera afortunado de vivir en el barrio Sao Francisco de São Paulo, que él llama “un paraíso”.

Lima

Nota histórica sobre la inmigración china al Perú y a Lima

Al tratar la historia de la inmigración china en el Perú, se debe distinguir entre los aproximadamente cien mil trabajadores contratados a mediados del siglo XIX para trabajar en las haciendas de la costa y en las islas guaneras, frecuentemente llamados “coolies” (véase STEWART 1951, RODRÍGUEZ PASTOR 1987, TRAZEGNIES 1995) (6); los comerciantes que llegaron a finales del siglo XIX y principios del XX, generalmente con capitales traídos de China o de California; y la inmigración más reciente de chinos continentales que buscan alternativas al sistema comunista de su país.

La inmigración de los llamados “coolies” chinos en el siglo XIX fue exclusivamente masculina. Los malos tratos fueron causa de levantamientos sangrientos: la mayor sublevación fue en el valle de Pativilca en setiembre de 1870. Entre 1200 y 1500 chinos participaron en la rebelión (RODRÍGUEZ PASTOR 1988, p. 94) (para una versión póstuma de los hechos, véase Anexo 1, Primera Parte). Los intermediarios que “enganchaban” a los trabajadores chinos eran pequeños comerciantes también chinos que tenían tiendas en las mismas haciendas o en los pueblos cercanos. (Para el caso de la Hacienda Cayaltí, véase RODRÍGUEZ PASTOR 1988, p. 158; y véase el Anexo 2). Ellos, y los trabajadores contratados liberados, se casaban o se “comprometían” con mujeres peruanas y les enseñaban a cocinar a su estilo; motivo por el cual los conocimientos de la cocina china se extendieron primero entre las familias de condición más modesta. Con el tiempo, tanto la cocina china como el sistema herbolario y de acupuntura interesaron a un sector relativamente grande de la sociedad peruana (BALBI 1999). (7)

Los trabajadores de las haciendas que no regresaban a China afluían a la ciudad donde trabajaban como comerciantes, zapateros, carniceros, lavanderos, bodegueros y en otros oficios manuales. A partir de 1855, en la calle Capón cerca del Mercado Central de Lima, había locales donde se alojaban 7 a 10 chinos en cada cuarto. En el “Callejón de Otaiasa” y la “Casa Salaverry” dormían 4 a 5 mil chinos por noche y en ellos había juegos del azar y consumo de opio. En 1916 se consideraba que los chinos se habían adueñado del mercado minorista. (8)

Con el tiempo, se importaron las semillas de las verduras chinas y a partir de 1888 se sabe de huertas donde éstas se cultivaba específicamente. Muchos chinos entraban a las casas de familias peruanas como cocineros e interpretaban con éxito la cocina peruana; (9) apenas ahorraban algo de dinero establecían una pequeña pulpería o bodega, o un restaurante. En Lima no faltaron persecuciones a los chinos y saqueos de sus tiendas y pulperías. También fueron objeto de burla y desprecio. (10)

A partir de mediados del siglo XIX en Lima se crearon varias asociaciones de ayuda mutua entre los inmigrantes chinos. Las más importantes fueron la Beneficencia China, la Asociación Tung Sing que actualmente tiene un local en una azotea de la Calle Huanta, donde se observa el culto al Dios Guangong; y la Sociedad Pun Yui que tiene esculturas valiosas del siglo XIX y el altar principal dedicado a Guangong. En la calle Miro Quesada está la Sociedad Lung Sing Sea que originalmente se llamó Zhong Shan, su distrito de origen (LAUSENT-HERRERA 2000).

En los siglos XIX y XX hubo empresas comerciales chinas que tuvieron mucha importancia en la economía peruana. Mayormente eran filiales de firmas californianas o de Hong Kong: manejaron sectores importantes agrícolas del país y dominaron en la exportación (véase Anexo 1, Tercera Parte). La firma china Wing On Chong fundada en San Francisco, California en 1868, tenía un almacén en la calle limeña Plateros de San Pedro, que abrió en 1872, y sucursales en Lima y provincias. Administró haciendas en el Valle de Chancay. Importaba sedas, porcelanas, muebles laqueados, etc. (LAUSENT-HERRERA 2000 p. 45). En 1943 Wing On Chong era una de las tiendas más importantes de Lima, que además de vender productos chinos tenía casimires ingleses y otros productos importados de Europa. Desapareció en 1971. (11)

La Iglesia católica se preocupó mucho de la conversión de los coolies a medida que éstos se integraban en la vida urbana. En 1885 había en Lima sacerdotes católicos chinos que realizaban labor misionera entre los inmigrantes (LAUSENT-HERRERA 2000 p.33). (12) Los chinos bautizados eran enterrados en los cementerios católicos pero aparentemente los que no se bautizaban eran enterrados en panteones aparte (hubo uno en lo que es hoy la Av. Argentina. (Cesar Garibay, comunicación personal). En las haciendas los chinos no bautizados eran enterrados próximo a las huacas (LAUSENT-HERRERA 2000).

Desde 1871 hubo expendio de medicinas chinas en Lima, pero la municipalidad cerraba las boticas chinas arbitrariamente, y todavía en 1930 la aduana decomisaba hierbas medicinales chinas. Uno de los médicos chinos más famosos fue el doctor Pun Luy On quién atendía en la calle Mogollón, donde lo conocí ya anciano en 1943. Su hijo, Dr. Jorge Pun de la Torre, actualmente tiene un consultorio y expendio de hierbas medicinales chinas en Higuiereta, con numerosa clientela peruana.

Durante mucho tiempo, el Embajador de China en Washington tuvo a su cargo la representación para el Perú. Recién a partir del año 1921, hubo Legación China en Lima.

Cheng Tsao Yu (también llamado Zheng Sa Zaorou, o Chian Chou Yu) fue el primer Embajador chino en el Perú quien apoyó la formación de la Beneficencia China (LAUSENT-HERRERA 2000, p.21). (13) Los chinos comerciantes y profesionales que llegaron al Perú a principios del siglo XX propagaron la imagen y las ideas de Sun Yat Sen. En 1924 y en 1936 se fundaron las primeras escuelas en el idioma chino en Lima, que se fusionaron en 1962 para formar el colegio Diez de Octubre. En 1962 los franciscanos crearon el colegio católico chino Juan XXIII.

En los años 30 se promulgaron leyes restringiendo la inmigración asiática, lo que, junto con el incendio que destruyó el mercado central en 1964, hizo perder parte del dinamismo al “barrio chino”. Muchas familias se mudaron de la calle Capón a otros sectores de la ciudad, particularmente San Borja. En 1971 se inició una recuperación, (14) y a partir de 1997, con el desalojo de los ambulantes del mercado central y la renovación de los edificios del centro histórico, se modernizó la Calle Capón al estilo del China Town de San Francisco.

Actualmente (2000), Lima tiene más de seis millones de habitantes y tiene aproximadamente 2000 locales de comida china; en las carretillas ambulantes también se encuentra platillos chino /criollos llamados “combinado” (BALBI 1999 p.153). El arroz chaufa (arroz frito con carnes, huevos y verduras) se ha convertido en un plato nacional. En años recientes el gobierno peruano ha permitido el funcionamiento de los casinos anteriormente clandestinos, y los propietarios de algunos chifas los han convertido en casinos y establecimientos con “tragamonedas”. Un empresario chino ha transformado un edificio de departamentos en Miraflores en el “Hotel y Casino Bruce” con restaurante tradicional chino y señoritas chinas para la atención a los huéspedes. En el cuarto piso del hotel funciona la agencia de viajes Tian Ma.

Lima: Estudio de casos

Según el Consulado de la República Popular China en Lima (febrero del 2000), en el Perú hay 25,000 chinos con permiso de residencia; 85,000 personas nacidas en China con nacionalidad peruana; y 1.5 millones de personas peruanas por nacimiento con uno de sus padres o abuelos nacidos en China. Este cálculo no incluye personas de Taiwán ni de Hong Kong. Siguen algunos ejemplos de inmigrantes:

1) Yang Jian Ping nació en Shanghai en 1952, y estudió pintura en el Instituto Liu Hai Su, donde aprendió la técnica impresionista. Durante la Revolución Cultural, teniendo que salir al campo, pidió ser enviado a la provincia de Yunan por la belleza de sus paisajes. Consiguió que se le liberara de las obligaciones agrícolas pues pintó un retrato de Mao Zedong que cubrió toda la fachada de la municipalidad del pueblo donde estaba destacado. Luego fue profesor de pintura en un colegio de primaria en Shanghai. En 1985 emigró al Perú, donde tenía un tío materno que lo avaló para que pudiera conseguir el permiso de viajar, y empezó a ensayar pintura modernista con acrílico.

Jian Ping ha expuesto sus obras más de 30 veces, de las cuales siete en Shanghai y las demás en Lima, siendo tres de ellas exposiciones individuales. Pero la pintura no le rinde lo suficiente para vivir. En Lima trabaja como profesor de Tai Chi Chuan y como especialista en maquillaje permanente (tatuaje). En 1988 Jian Ping se casó con una señora peruana, divorciada con dos hijos, hija de chinos pero que no habla el idioma; después de dos años se divorció de ella y en 1998 se volvió a casar con una señorita china de 33 años. No quiere tener hijos porque se considera viejo y considera demasiado difícil criar hijos en el mundo moderno.

Jian Ping siente mucha nostalgia por los paisajes de su país y no se acostumbra al clima invernal de Lima; también extraña los colegas pintores en China, como él aficionados a la música clásica occidental. Se queja de que en Lima los chinos son comerciantes o cocineros, que no tienen tiempo ni cabeza para llevar una vida intelectual ni para interesarse por el arte y la música. Pero considera que ya es tarde para que pueda retornar y hacerse una posición en su tierra natal.

2) Wong Lai Si es china de nacimiento, de Tusan, provincia de Cantón. Vino al Perú a la edad de 18 años acompañando a su abuelo; su padre, el Sr. Wong, es un miembro importante de la sociedad china en Lima: es miembro de la Beneficencia China y presidente de la Asociación de los Inmigrantes de Tusan, con 10,000 integrantes. En 1998 organizó un gran banquete en el restaurante El Dorado, en el cual participaron muchos inmigrantes de Tusan. Yo fui entre los pocos invitados peruanos.

Lai Si es trilingüe: chino mandarín, cantonés y español. Está bien integrada a la vida limeña; ha vuelto algunas veces a su tierra natal, pero se siente más a gusto en Lima. Ha trabajado como secretaria en una firma china y como profesora en el Colegio Chino en el Perú. Actualmente está encargada de la fábrica de minpao (pan de miga blanca con relleno de carne de cerdo o frijol colado) que se expende en ocho tiendas de los supermercados E. Wong. Ella con sus padres antes de iniciar ese negocio consultó con el sistema de adivinanza que se practica en el templo de la calle Huanta, donde el que dice ser sacerdote taoísta, Germán Ku, por veinte soles vaticina el futuro a paisanos y curiosos mediante el oráculo del I Ching. Habiendo obtenido una respuesta positiva, iniciaron este negocio que les ha resultado exitoso.

3) La Dra. Chen Asan también es de la provincia de Cantón. Vino al Perú en 1995 con el proyecto de crearse una posición que le permitiera traer a su familia. Puso un consultorio en la Avenida Aviación en Lima, y logró un permiso municipal para atender a los pacientes con medicinas tanto chinas como occidentales, y con tratamiento láser. Luego se asoció a un médico naturista chino y con él se mudó a Tacna donde estableció un consultorio en que atiende a peruanos del lugar y a chilenos que vienen de Arica y de Iquique. La especialidad de la Dra. Asan son las enfermedades venéreas, pues en China trataba especialmente a las mujeres que trabajaban en los burdeles y a sus clientes. Ha logrado en dos años de trabajo

en Tacna crearse una clientela, y ha traído de China a su madre y su hija de 9 años. La Dra. Asan logra mantener un ritmo intenso de trabajo a pesar de sufrir de anorexia. Ella se considera “un alma”, no una persona como las demás, pues puede vivir solamente para el trabajo.

4) Los periodistas Susana Chang y Meng Ke xin, editora y redactor de la *Voz de la Colonia China*, respectivamente, se sienten orgullosos de trabajar para el diario más importante y de mayor circulación dentro de la colonia, con 87 años de existencia. Susana estudió literatura en su natal Shanghai, mientras que Meng Ke Xin trabajó en la agencia de noticias *China News Service* como fotógrafo. Susana llegó desde Bolivia al Perú en 1992 y habla el español bastante bien (*Somos* 1997).

Conclusión

En este trabajo se puede observar que la inmigración china a California ha influido poderosamente en los grupos inmigrantes a Brasil y a Perú. En general, los chinos en estos países hubieran preferido inmigrar a Estados Unidos y se han decidido por Latino América por ser más fácil el ingreso a estos países. Sin embargo, hay algunos que prefieren la vida en América del Sur que en América del Norte. Así como en otros países occidentales (TUNG 2000), los chinos inmigrantes en Brasil y Perú tienen mucha dificultad en aprender el idioma local y por tanto no llegan a integrarse en la sociedad nacional. Forman más bien enclaves en que limitan sus relaciones comerciales, profesionales y sociales al grupo de sus connacionales. Sin embargo, tampoco se integran entre ellos; más bien forman grupos cuyo lazo principal es el de la parentela, o, en un ámbito más amplio, el de la ciudad, pueblo, o dialecto de origen.

En Brasil no se ha dado persecución abierta a los chinos aunque existe una cierta ambigüedad en relación a los orientales y preocupación de la policía a respecto de las actividades ilegales de algunos. Pero los brasileños son tolerantes de los inmigrantes en general. (15)

Entre los peruanos existe una mística relacionada con la cultura clásica china. El Centro de Estudios Orientales de la Pontificia Universidad Católica de Perú ofrece, además de enseñanza de los idiomas mandarín y cantonés, un curso de extensión sobre Taoísmo, al que asisten mayormente señoras peruanas. En muchos parques de las zonas residenciales se practica el Tai Chi al amanecer y la medicina china es bastante difundida entre los peruanos. Algunos intelectuales buscan señales de una presencia oriental prehistórica en la costa peruana. (16)

En ambos países existen empresarios y profesionales que son chinos de nacimiento o por lo menos de ascendencia. Pero la medicina y la culinaria china han tenido más influencia en Lima que en Sao Paulo. Cuando recién llegué a Lima en 1943, mis familiares peruanos me recomendaron que consultara al Dr. Pun quién me recetó cocimiento de hierbas. En Sao

Paulo no había escuchado que un brasileño consultara a un médico chino. Las casas de la elite peruana ostentaban jarrones de porcelana, muebles incrustados de nácar, y biombos pintados chinos que yo muy poco había visto en Brasil. Pero sí conocí en Sao Paulo la chinoiserie y la porcelana inglesa, imitaciones europeas del arte chino. En los hogares peruanos se preparaban platos cantoneses. Y los chifas de la calle Capón eran muy frecuentados tanto por peruanos como por orientales. Actualmente, la diferencia en el número de restaurantes chinos es sintomático: 300 en São Paulo, una ciudad de 15 millones de habitantes; y 2,000 en Lima, ciudad con menos de la mitad de población. (17) Las verduras que en el Perú tienen nombre chino como el kión, cebollita china y calabaza china, en Brasil llevan nombres europeos, no orientales.

En Sao Paulo son mucho más visibles los japoneses y los taiwaneses que los chinos del continente especialmente en el barrio oriental Liberdade. En Lima, el “barrio chino” es de poca extensión y modesto; y hoy en día son relativamente pocos los orientales que circulan ahí; pero tiene un carácter típicamente chino. Y en Lima es notable el número de publicaciones de amplia difusión que tratan sobre inmigración china, cuales los libros de Mariella Balbi, Wilma Derpich, Isabelle Lausent-Herrera, Humberto Rodríguez Pastor y Fernando de Trazegnies, este último Ministro de Relaciones Exteriores del Perú. En Sao Paulo no he encontrado el equivalente entre autores brasileños. Existe el libro en chino de Yuan Yiping (1995) que trata de casos exitosos de sus connacionales en Brasil. Este autor nació en Qingdao, China en 1954, es periodista y emigró al Brasil en 1991. Es redactor en jefe del periódico chino *Baxi Qiao Bao*. Y la USP publica la revista *China em Estudo* con artículos de sinólogos orientales y occidentales. Pero el libro de Yuan circula solamente entre personas de habla china, y la revista de la USP es poco conocida afuera del mundo académico.

En cuanto a religión, en Sao Paulo la fuerza del budismo ha sido mayormente por la influencia de los taiwaneses y muchos chinos continentales están aprendiendo de los taiwaneses el budismo, que fue prohibido por el gobierno comunista. Esta influencia ha faltado en Lima donde no hay templos chinos con monje guardián budista, quizás por la fuerza de la Iglesia Católica que se ha esforzado por convertir a los inmigrantes. Más bien en Lima se ha conservado el culto al dios Guangong. Los nuevos inmigrantes al Perú no profesan religión, y si realizan algún rito, lo hacen en la intimidad del hogar, o a lo sumo, en un restaurante. Pero cada Año Nuevo chino hay un gran desfile en las calles de Lima con dragón y leones chinos, al que asiste gran cantidad de público, y se saca al dios Guangong en procesión.

Posiblemente por ser la capital del Perú, la presencia de la Embajada China se hace sentir en Lima más de lo que sucede en Sao Paulo donde existe un Consulado General en la Rua Estados Unidos. En la Pontificia Universidad Católica de Perú se enseña el chino con los 3,000 caracteres “simplificados” y la transcripción *pin yin* impuestos por el gobierno comunista en 1958; en la Universidad de Sao Paulo se enseñan los caracteres tradicionales con la transcripción Wade Giles que se usa en Taiwan. En el Perú, cuando se dice “chino”

se entiende oriental: véase el caso del Presidente del Perú, Alberto Fujimori, hijo de japoneses, a quien los peruanos llaman “El Chino”; mientras que en Brasil, se generaliza diciendo japonés.

Este trabajo es apenas una primera aproximación a casos comparativos de la inmigración china en dos países de América del Sur. Falta estudiar mejor los motivos por los cuales se han dado diferencias entre el nivel de aceptación transcultural tanto de parte de los inmigrantes como por parte de la población receptora. Es importante también establecer cuál ha sido la importancia económica y política de la inmigración oriental para los países receptores, y cuáles los vínculos entre las empresas chinas y taiwanesas en Sao Paulo y Lima con la economía global. Supuestamente, sería útil ampliar estos estudios comparativos a los demás países de Latino América.

Notas

1. - La palabra té en castellano y en los demás idiomas europeos viene de la pronunciación del dialecto de la provincia de Fuchien. El nombre “chá”, que se usa en portugués, en Japón, Persia y Rusia proviene de la pronunciación cantonesa y mandarín (Yang 1997).
2. - En el campo de la medicina tradicional china hay especialistas en Acupuntura, Do-ing y Qiging y profesores del Tai Chi Chuan. En Brasil se publican dos diarios en lengua china y varias revistas ilustradas. Intelectuales famosos chinos han visitado el Brasil: el filósofo moderno Lin Yu Tang; el Cardenal de Nanqing Yu Ping; los pintores Chang Ta Chien y Wu Chuen Sen; y el ganador del Premio Nobel en Física Dr. Yang Chen Ling (YANG 1996; véase también YU 1996).
3. - El 08 de marzo de 1999 el *Jornal da Tarde*, p. 17, publicó un artículo: “Mafia asiática: la organización criminal se fortalece en Sao Paulo: el paso que sigue al terror y la extorsión de inmigrantes chinos y coreanos son los fraudes, las falsificaciones y el tráfico de heroína” Según el artículo, el blanco de los bandidos asiáticos son los integrantes de sus propias colonias que han prosperado en el comercio o los negocios. Los inmigrantes chinos corren riesgos porque acumulan dinero convertido en dólares u oro por no saber o no poder hacer uso de los servicios bancarios. Las víctimas de violencia y extorsión suelen callar por el hecho de que muchas están ilegalmente en el país, y por el miedo de venganza contra ellos e inclusive contra los familiares que han quedado en la China.
4. - La USP es la única universidad del Brasil y de América del Sur que está acreditada con curso de idioma chino, el que se inició en 1968. Los cursos son de cuatro años: la mayoría de los profesores son taiwaneses habiendo un profesor visitante de China continental. En 1972 se había fundado la sección de estudios orientales en la facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la USP, que comprende actualmente siete idiomas: árabe, armenio, chino, hebraico, japonés, ruso y sánscrito. En 1993, gracias al apoyo de la USP, la Universidad de Brasilia inició un curso de extensión del idioma chino en que se enseñan los caracteres chinos tradicionales como se siguen utilizando en Taiwán. Cada año se enrolan entre 40 y 50 alumnos nuevos para el curso de dos años, siendo la mayoría de los alumnos de origen japonés (YANG 1995).
5. - En esa época, la colonia china en Sao Paulo predicaba el budismo también en otros lugares de América del Sur. Su objetivo era crear un templo donde alojar los monjes chinos que habían salido del país por causa de la guerra civil. Durante más de 30 años el Maestro Chi Ming atendió a millares de budistas. Falleció en 1992, en el Hospital Sao Paulo, con más de 80 años. El Templo continúa con

un guardián que fue su discípulo (YANG 1995). Es posible que la campaña budista fuera financiada por intereses políticos anticomunistas, a favor del gobierno nacionalista de Taiwan.

6. - La obra (1995) de Fernando de Trazegnies consta de dos tomos. En el primer tomo el autor ha creado una historia novelada con personajes imaginarios para describir la vida de los trabajadores contratados chinos en el siglo XIX. Basándose en los libros de Watt Stewart, Humberto Rodríguez Pastor y otros autores no aporta información nueva. Aparentemente, Trazegnies no conoce suficientemente la idiosincrasia oriental para poder profundizar en imaginar los sentimientos y el comportamiento íntimo de los personajes que él crea. En el segundo tomo, Trazegnies hace una larga disquisición sobre los aspectos legales de las contrataciones injustas y de los tratos inhumanos que se dieron casi sin excepción, a los coolies. Quizás la parte más interesante y la que recoge de fuentes más diversas es la sección muy breve sobre las sublevaciones. Pero Trazegnies no trata un aspecto históricamente muy importante: los enganchadores chinos en el Perú quienes aprovechaban la ignorancia y la pobreza de los trabajadores cuya contrata se vencía, para engancharlos en nuevas contrataciones con condiciones similares.

7. - En 1931 en el Perú la colonia china inició la publicación de la revista *Oriental*. A partir de 1941 se empieza a utilizar el término “chifa” para señalar los restaurantes chinos y que es una deformación de la voz cantonesa *chiufan* que significa hacer comida o cocinar. El primer chifa fue el Kuong Tong montado en una antigua casa de Lima que aprovechaban la pileta de la entrada para peces y camarones. Se servían también platos peruanos. No había refrigerador, se utilizaban bloques de hielo en un cajón de fierro galvanizado colocado en la vitrina. Otro restaurante famoso fue el San Joy Lao que en 1934 se remodeló construyendo un edificio de tres pisos con escalera de mármol en la entrada. En 1945, la cuadra 7 de la calle Capón albergaba 6 chifas importantes. (BALBI 1999).

Balbi señala que la mayoría de la inmigración de trabajadores contratados fue de la provincia de Cantón, y que los contratos requerían el abastecimiento diario de arroz; ése fue uno de los motivos por el cual se empezó a importar arroz al Perú. Cuando liberados, los chinos tendían a ir a las ciudades, donde abrieron restaurantes frecuentados por chinos y por peruanos. Ernst Middendorf en 1894 decía: “La última clase de restaurante está constituida por las cocinerías chinas, muchos de ellos repugnantes agujeros, cuya comida es más barata y de ninguna manera peor que la de las fondas peruanas, razón por la que en la actual pobreza general, muchas familias, de las que nadie lo supondría, adquieren su comida, muy sigilosamente, de estas despreciadas cocinerías de los asiáticos” (BALBI 1999).

8.- Colindantes con el Mercado Central, construido en 1854, en la calle Capón se instalaron numerosas tienditas que fueron acaparadas por negociantes chinos. En 1859, el diario *El Comercio* comentaba una reunión de aproximadamente 300 chinos que fumaban opio en una casa de la calle Capón. Había también casas comerciales que importaban objetos de seda, laca y de marfil, así como té; y había bancos chinos y filiales de tiendas de Cantón y de San Francisco. La calle Capón fue el núcleo del barrio chino, pero en el barrio que rodeaba el Mercado Central había también comerciantes de otras nacionalidades, especialmente italianos.

Entre los contribuyentes chinos de 1885 estaban las firmas Pow On, Kwong Lu y Co., Wing Sing y Jua On y Co. de primera categoría, dedicados a almacenes y abarrotes, tiendas de artículos chinos, que pagaban entre 100 y 50 soles de impuesto a las ventas; una barbería de segunda clase, y una carnicería de primera; dos médicos chinos de primera clase, los señores Changini y Lon Jing, que pagaba, cada uno, 50 soles al tesoro; y tres zapaterías. Se mencionan 383 pulperías, de propiedad de 16 asiáticos, y 300 a 400 encomenderías. También había dos casas de préstamo de segunda clase, que pagaban 100 soles cada una (DERPICH 1999).

9.- En 1912 ó 1913, había un cocinero chino en Palacio de Gobierno. El Presidente Oscar Benavides había traído del Caquetá a un muchacho “chuncho” (indígena) y lo estaban criando en Palacio. El

chino lo fastidiaba todo el tiempo, y un día el chuncho le tiró un cuchillo que le cayó en la pierna: entonces el chuncho se escapó y se fue hasta la Hacienda Marques en La Taboada, que queda en la costa, se metió al mar y se ahogó y desapareció (ORBB, comunicación personal, julio 1980)]

10.- En los años 20, los chinos hacían castillos de fuegos artificiales para celebrar sus fiestas. Cuando terminaban, el entretenimiento de los niños era perseguir a los chinos por la calle jalando la trenza de los que todavía usaban el pelo largo (ORBB, comunicación personal julio 1980).]

11.- Según Derpich (1999), la Casa Wing On Chong y Co. era sucursal de una gran firma en Cantón. Estaba destinada al cultivo y exportación de algodón, y tenía tres locales donde vendía finas mercaderías: en la calle de Plateros de San Pedro, en Bodegones y en Zavala. Usufructuaba las Haciendas Boza y San José en el valle de Huaral, donde cultivaba tierras nunca antes aprovechadas.

Entre los chinos más respetados estuvo Aurelio Pow San Chia quien fue condecorado con la Orden del Sol del gobierno del Perú (DERPICH, 1999). Adquirió las haciendas cercanas a Lima: su hijo político Guillermo Ch. Kongfook, administraba las haciendas La Estrella, Pedreros, Villa y Huachipa, donde se producía algodón y azúcar con modernas maquinarias, dando ocupación a 1,400 trabajadores peruanos, y la hacienda Bocanegra. El Sr. Pow San Chia fue presidente de la Compañía Naviera y de la Cámara de Comercio Chinas, director de la compañía de Seguros La Unión y presidente de la Sociedad de Beneficencia China; y apoyó los periódicos *La Voz de la Colonia* y *Guomindang* (LAUSENT-HERRERA 2000). En 1918 la firma del señor Pow San Chia [Xie Baoshang] fue evaluada en un millón de dólares.

El señor Santiago Escudero Whu manejó la negociación Pow On & Co. de Comercio y Agricultura, fundada en 1897 en Lima; Escudero Kenchau y Co., Sociedad Agrícola en Chancay, Chancayllo; Hop Sang Lung y Co., Negociación Agrícola Upacá en Pativilca; Escudero Lee y Co.; la hacienda Casa Vieja en Sayán; Escudero Geng y Co., las propiedades Santa Rosa y Carolina en Chiclayo.

12.- Uno de los primeros religiosos chinos fue José María Lariva, de Namjoy en China, quien vino joven al Perú y estudió en el Seminario de Santo Toribio. En 1885 participó con el religioso chino Juan Manuel Chávez y el Obispo de Hong Kong, Monseñor Giovanni Raimondi, hermano menor del sabio Antonio Raimondi, en la fundación de la Sociedad Colonial de Beneficencia China. Capellán de la iglesia de Santa Catalina y después de la de Montserrat, fue nombrado luego misionero apostólico. Fundó en 1888 la Hermandad del Corazón de Jesús y más adelante un colegio religioso para chinos en la calle del Conventillo de San Pedro Nolasco, el Colegio de Nuestra Señora de las Mercedes. Fundó en 1910 con el jesuita español, el R.P. José Pineda, la Sociedad de los Chinos Católicos del Sagrado Corazón de Jesús. Los dos se encargaron de la comunidad china de Lima (LAUSENT-HERRERA 2000). (Véase también Anexo 1, Segunda Parte).

13.- En 1879, una sociedad china creó el Teatro Chino en la calle Guaquilla; y en 1924 se levantó el Teatro Olimpo en La Victoria, con capacidad para mil espectadores, donde se presentaban compañías chinas en funciones que duraban día y noche por tres o más días. En 1959 se inauguró el nuevo edificio de la Beneficencia China con un salón con capacidad para 800 personas y cuartos para alojar ancianos. Otras instituciones chinas en Lima fueron fundadas para el culto de los ancestros y con elementos constitutivos del Confucianismo, donde se practica la devoción al que fue un general chino elevado al rango de divinidad con el nombre Guangong (LAUSENT-HERRERA 2000).

14.- En 1971 los representantes del gobierno taiwanés donaron la Portada China y el alcalde de Lima Eduardo Dibós procuró mejorar la calle Capón, pero el reconocimiento diplomático de la República Popular China causó desconcierto entre la mayoría de los inmigrantes chinos.

15.- Una amiga china, nacida en Trinidad, Caribe, casada con un profesor inglés, me contó que, recién casados, se fueron a vivir a Brasil porque era el único país donde no había discriminación racial contra los orientales; en Trinidad su marido sufría de ostracismo por haberse casado con ella.

Pero más tarde esa pareja vivió feliz muchos años en el Perú donde tenían amigos europeos y peruanos.

16.- Según Hernán Horna (1990 y comunicación personal setiembre 2000), un monje budista en el siglo XIII viajó a América Perú donde permaneció durante 40 años, antes de retornar a China para presentar un informe al Emperador. Según Horna “los chinos sí visitaron las Américas, incluyendo el antiguo Perú, más de una vez. Pienso que en el futuro los chinos encontrarán más documentación al respecto”.

Fernando Llosa s/f [1999] argumenta que el monumento de Sechín, en Casma, supuestamente de la cultura Mochica, encierra simbolismos de la cultura china. Las dos figuras grabadas en los monolitos de las esquinas de la fachada representarían a la pareja mítica de los albores de la historia del extremo oriente: Fo-Hi y Niu-Kua. Eran hermanos y constituyeron “la primera pareja de casados”. El descubrimiento de ocho trigramas de Fo-Hi, quien reinó a partir del año 3468 a. C., dio origen a tres libros o tratados, dos de los cuales se han perdido: el Lien Shan, libro de las Cadenas de Montañas o Libro de los Principios Inalterables, y el Koueitsang, Libro del Retorno. El tercer libro es el I Ching, Libro de los Cambios dentro de la Revolución Circular, considerado el primer monumento o Libro de Sabiduría del cual tenemos conocimiento.

17.- Aunque algunos chinos recién llegados al Perú encuentran que los chifas peruanos sirven comida criolla, no china, creo que exageran. Sin embargo, debo reconocer que en 1943, cuando conocí la comida china en Lima por primera vez, ésta era más auténtica de lo que es hoy día. Y en los chifas no existían los comedores grandes de ahora, solamente los cubículos para grupos individuales tradicionales, separados por cortinas, donde los chinos fumaban, bebían y hablaban a gritos.

En los chifas más importantes los cocineros generalmente son chinos; pero, en los de menor categoría son peruanos, quienes a veces han aprendido con un chef chino. A partir de 1980 se han abierto algunos chifas que sirven comidas de regiones diversas: Sichuán, Shanghai y Pekín. Un experimentado cocinero chino criticaba el uso excesivo del sillao oscuro que hacen los peruanos; y la limitación en materia de carnes que no incluyen los interiores y otras carnes que se usan en China (BALBI 1999). El té chino fue importado por las firmas chinas más importantes que lo vendían a sus connacionales pero también a los peruanos quienes, imitando la costumbre inglesa lo consumían en las tardes, al igual que el té de la India. Pero los peruanos no se acostumbraron a tomar té chino junto con las comidas; sino que lo reemplazaron con las gaseosas, principalmente la Inca Kola.

Bibliografía citada

BALBI, MARIELA. *Los chifas en el Perú: Historia y Recetas*. Lima, Universidad San Martín de Porres, Escuela de Turismo y Hotelería.

DERPICH, WILMA, 1999 *El otro lado azul: 150 años de inmigración china al Perú*. Lima. Fondo Editorial del Congreso del Perú

HORNA, HERNÁN s/f [1999] *La Indianidad antes de la independencia latinoamericana*. Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis

LAUSENT-HERRERA, ISABELLE *Sociedades y templos chinos en el Perú*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.

LLOSA, FERNANDO s/f *Sechin: monumento-mito*. Lima, Imprenta Miraflores E.I.R.L.

RODRÍGUEZ PASTOR, HUMBERTO *Hijos del celeste imperio en el Perú (1850-1900): Migración, agricultura, mentalidad y explotación*. Lima. Instituto de Apoyo Agrario
Somos “El Barrio Chino: los nuevos encantos”. Por Jorge Riveros. (XI) 564, 27 de setiembre: 18-20.

- STEWART, WATT 1951 *Chinese Bondage in Peru: A History of the Chinese Coolie in Peru, 1849-1874*. Durham, N.C. Duke University Press.
- [1951] 1976 *La servidumbre china en el Perú*. Lima. Mosca Azul.
- TRAZEGNIES, FERNANDO DE *En el país de las colinas de arena*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. 2 Tomos.
- TUNG, MAY PAOMAY 2000 *Chinese Americans and their Immigrant Parents: Conflict, Identity, and Values*. New York, The Hawirth Press, Inc.
- YANG, ALEXANDER CHUNG YUAN 1994 “Culinária chinesa nas Américas”. En: *China em Estudo*. (1): 39-50.
- 1995 “O Budismo entre os Chineses no Brasil”. En: *China em Estudo*. (2): 49-58.
- “Os intelectuais chineses e suas contribuições ao Brasil”. En: *China em Estudo*. (3): 127-136.
- “A introdução da cultura do cha no Brasil (1812-1918)”. En *China em Estudo*. (4): 99-139.
- YUAN YIPING *Coleção de entrevistas a chineses célebres de ultra mar do Brasil*. [Traducción del chino por Carine Bocabeille]. 2 Tomos. Sao Paulo.
- YU, ABRAHAM S.O. “Análise preliminar das empresas brasileiras controladas por chineses e suas relações comerciais com a China, Hong Kong e Taiwan”. En: *China em Estudo* (3): 53-71.

Anexo 1

Entrevista a Francisco Mendoza y Canaval:
(julio de 1980)

Primera parte: los trabajadores chinos contratados y la insurrección de 1870

[Francisco Mendoza y Canaval era miembro de una de las familias más tradicionales de la sociedad limeña. Tenía aproximadamente 77 años en ocasión de esta entrevista.]

A mi madre siempre le oí decir que sus padres tuvieron que postergar el matrimonio el mismo día que se iban a casar, el 3 ó 4 de setiembre de 1870. Se suspendió la boda porque le avisaron a mi abuelo don Enrique Canaval y Munarri que había una gran sublevación de chinos en la Hacienda Upacá, que era propiedad de él, y también en la Hacienda Potao que era del señor Juan Arrieta. Mi abuelo tuvo que salir llevándose un buen número de soldados armados; y cuando llegó a la Hacienda Upacá se encontró que en los callejones dentro de los potreros había infinidad de muertos; y por datos posteriores se supo que en la Hacienda Upacá habían muerto 300 chinos. La insurrección abarcó estas haciendas; y los chinos tenían previsto irse también al norte, más arriba. Pero se adelantaron en la sublevación que no coincidió con la que los del norte tenían ya preparada, y por eso fracasó.

En la Hacienda Upacá los chinos saquearon la casa; no mataron al administrador don Rufino Suazo, quien se pudo salvar; pero las otras personas que estaban allí las mataron en

el comedor. Luego se fueron a otras haciendas, y a la Hacienda Potao del señor Arrieta. Él pudo ver que se venía esta avalancha de gente, que era más de 1,500 chinos insurrectos, así que encerró en el interior de la casa a la señora Zuloaga, su esposa, a las hijas e hijos jóvenes y a todas las mujeres que había en la hacienda. Las metió en el interior de la casa, se parapetó con armas de fuego y defendió durante dos horas heroicamente su casa. Los chinos venían con lanzas, palos, hachas, lampas; y él disparó contra ellos y dejó delante de la casa, según datos, 50 chinos muertos. La valentía del señor Arrieta los descorazonó a los chinos así como también el refuerzo de armas de soldados que trajo mi abuelo, e impidió que pasaran los chinos, como tenían previsto y ya estaban para hacerlo, para saquear Supe y Barranca. Sobre todo dicen que el señor Arrieta ya les hizo perder fuerza y vieron que no podían luchar solo con lampas, palos y hachas contra las armas de fuego y así se detuvo la insurrección, que fue iniciada y propiciada por una “Junta de insurrección asiática”, que así se llamaba; y resulta que no le habían dado la debida importancia desde el principio; y así fue que lograron tener contacto los de la junta por medio de personas que mandaban a las distintas partes del norte y así fue como propiciaron la insurrección.

A los chinos se les contrataba y venían a trabajar por un buen número de años, pasado ese número de años ellos regresaban a la China. Pero en realidad se les consideraba esclavos: porque como don Ramón Castilla dio la libertad a los negros, se encontraron con que no había gente para trabajar en las haciendas y en la agricultura, entonces se dio esto de traer a cargueros que venían, especialmente de Macao, con los chinos. A la agencia que los traía se le pagaba 1,000 soles por cada uno de estos chinos que trabajaba. Mi abuelo había tenido en el pasado una gran cantidad de éstos y es seguro que fueron 300 los que murieron, o sea fue 300,000 soles lo que perdió de golpe en esta insurrección, que para aquella época era una fortuna inmensa.

No sé cuál fue el final de la hacienda Upacá que fue de mi abuelo. Mi bisabuelo José Marcelo Canaval fue formando la hacienda Paramonga: la haciendita Chacrita Fortaleza (justo la Fortaleza de Paramonga) era de su madre; fue comprando por rededor a los vecinos y las anexó a Upacá, hasta que formó la empresa Hacienda de Paramonga que tenía unas 1,500 fanegadas y que las trabajó él; fue la gran Hacienda Paramonga. En Upacá murió mi bisabuelo repentinamente.

Segunda parte: los chinos en Lima

Los chinos naturalmente eran paganos y cuando trabajaban en casas o en las haciendas, las señoras o los mismos dueños trataban que se hicieran cristianos y al bautizarse tomaban el nombre y el apellido del patrón. Hubo un gran número que se convirtieron y algunos de ellos vivieron muchos años, yo llegué a conocer algunos muy viejos. Los vi en la Iglesia de San Pedro porque asistían a la novena de Nuestra Señora de la O. Parece que se llegó a formar una cofradía de chinos o a lo menos como habían sido bautizados por jesuitas recurrían siempre a la Iglesia de San Pedro. En Lima hubo un famoso apóstol entre los chinos, una señora que se llamaba Dominguita Fajardo y que se dedicaba a catequizarlos o

a ayudar a los que ya se habían convertido. Cuando murió esta señora Dominguita Fajardo se tomaron fotografías de ella rodeada de la colonia china y la querían y mimaban mucho. Ella era peruana, no sé si sería blanca o mestiza.

Cuando ya se abolió por completo esta cuestión de tener esclavos chinos, porque los llamaban esclavos, ya podían regresar a China. Pero en la casa de mi abuelo Canaval aquí en Lima, él había traído algunos chinos de la hacienda y había destinado dos para mi mamá cuando era chica para cuidarla: uno era su cocinero y el otro su lavandero. Uno se llamaba Lazau y el otro se llamaba Cacalau. Cacalau tenía un perro al cual le puso por nombre José, así que el dueño se llamaba Cacalau, y su perro José. Cuando les dijeron que eran libres, que se podían ir, ellos dijeron que por nada, que no se iban y se quedaron viviendo en la casa y sirviendo bajo el régimen de servicio ya con una remuneración y no gratis, hasta que uno de ellos murió. El otro se dio un golpe y le vino una gangrena grande en la pierna. Los médicos dijeron que había que cortarle la pierna. Esto llegó a noticias de sus amigos chinos y en un momento se metió por el callejón un regular número de amigos chinos y se lo raptaron para que no le llegaran a cortar la pierna. Porque como los chinos creían en la resurrección en la misma forma como han muerto, se lo llevaron a fin de curarlo con hierbas con métodos chinos para que no le cortaran la pierna. Pero después lo devolvieron porque dijeron queapestaba mucho.

Los chinos que no regresaron a su tierra se agruparon aquí en Lima y comenzaron a tener negocios de pulpería, lo que hoy llaman bodega; tomaban especialmente las esquinas, yo he conocido tantísimos chinos pulperos y todavía hay. Generalmente tomaban el apellido del que había sido su patrón, pues por lo general el patrón era el padrino, por eso ha habido bastantes chinos Canaval: el cocinero o el lavandero Lazau se llamaba José Antonio Canaval. Se fueron agrupando en los alrededores de la plaza del mercado y en la calle Capón formaron una colonia que prácticamente fue la colonia más numerosa que había, la única que se distinguía por vivir en un sitio. La colonia italiana, que también fue bastante numerosa, no se radicaba en un lugar determinado. Además de las famosas pulperías los chinos tuvieron garitas que eran casas clandestinas de juego y en la trastienda quedaban los fumaderos de opio.

Aún existe la colonia bien numerosa y ha llegado a un nivel superior, pero siempre continúan en los alrededores de la plaza del mercado y en el Jirón Paruro. Hoy en día han cambiado los de mejor situación, ya no tienen las pulperías porque éstas han pasado a nacionales o a italianos. Luego se dedicaron a las pequeñas tiendas de muebles, tanto nuevos o mueblerías de compra y venta. Los Wong tenían una gran tienda en la Oroya y luego en la calle Billingurst tenían otra tienda de abarrotes.

Tercera parte: diplomaticos y empresarios chinos en Lima

La familia Canaval tuvo vinculación con los primeros ministros de China que vinieron al Perú. El primero se hospedó en lo que hoy día es la Casa de la Cultura en la Plazuela de

San Francisco frente a la Iglesia del Milagro, la que todos los limeños hemos conocido siempre por la Casa de Pilatos. Perteneció en la época de la colonia a la familia Jarada Esquivel y Guzmán, emparentados con los Carrillo de Albornoz y con la familia Zavala. Yo conservo todavía la taza de lavatorio regalada por el Ministro a mi abuelo Enrique Canaval; no queda nada más de lo que era el gran juego del lavatorio: la jarra, cepillera, jabonera y no sé que otras cosas más, sino una gran taza china que estaba a la entrada de la casa. Fue obsequio a mi abuelo junto con una preciosa mesa de caoba labrada y que tenía como tablero jaspe y mármol rosado. Los ministros chinos tomaron la Casa de Pilatos porque nadie quería vivir en ella: hay toda una tradición de Palma, porque allí vivía el portugués Miguel Bautista Pérez, la gente tenía miedo de vivir por allí, entonces se la alquilaban a los chinos.

Había un señor Santiago Escudero Whu, quien fundó su familia en Lima, creo que su señora también era china. Tuvo varias hijas a las cuales las educó muy bien y una de ellas fue directora de la revista china que se publicaba en Lima. Este señor no sé cómo se vinculó con mi padre, porque yo lo conocí cuando era muy niño y desde entonces lo he visto en mi casa. Era de una generosidad tan grande este señor que le regaló a mi padre un juego para 12 personas que constaba de sopera, soperas más chicas, fuentes desde tamaño mediano hasta más pequeñas, fruteritos de varias clases como tres, de soperitas pequeñas dos y todo el juego para 12 personas con tazas, platos de postre, platos extendidos y platos soperos, incluso su juego de té: tetera, azucarera, lechera y sus 12 tazas. Éste fue un regalo que le hizo una vez, el otro fue una cosa maravillosa: un escritorio de caoba, pero no de la muy oscura, todo incrustado con laca con concha de perla, con dos o tres cajones a los costados, en cada lado. No tengo idea como este señor se enriqueció, pero parece que fue de la agricultura en el norte. La familia Escudero le fue mal en los negocios y terminó, porque la hija estaba muy necesitada y casi no podía pagar el alquiler.

Este gran escritorio todo enconchado tenía silla giratoria con brazos, con respaldo y tres pies y me acuerdo que la parte de atrás tenía una especie de placa grande de mármol, no exactamente igual pero de un tono más claro. Lo vendimos cuando se deshizo la casa de mis padres en la calle de la Amargura en el jirón Camaná que construyeron ellos, la vendimos los tres hermanos Mendoza.

Otro regalo fue una mesa de juego, que todo el centro era de mármol (jade) era grande y alta con las patas medio torneadas, toda también con incrustaciones de conchas de nácar y una especie de división abajo y cuatro banquitos para sentarse para jugar cartas o jugar mahjong. De mármol los asientos con las incrustaciones de concha de nácar. Y otra vez, regaló un juego de té de cloisonné chino que es bastante más corriente que el cloisonné japonés, pero era más curioso: era un azafate redondo que tenía tetera, lechera, azucarera y como 4 tacitas pequeñas con sus platitos, todo el fondo negro y encima medio amarillo y con unos grabados, y el fondo de las tazas cubierto con un esmalte azul oscuro.

Mi bisabuelo tenía una colección de muebles chinos maravillosa. La hemos tenido que vender porque ya no cabía en ninguna parte y solamente nos hemos quedado con un pedestal, un mueble japonés, unos banquitos y jarrones chinos. Esos mi padre por intermedio de la casa Wing On Chong los mandó traer de la China. Encargó varios muebles porque teníamos un hall muy grande en la casa donde yo nací y mi padre arregló el hall todo con muebles chinos. Estaba el escritorio, el mueble japonés y un lindo biombo de cinco ó seis hojas; todo de caoba, con incrustaciones de nácar y cada hoja era un precioso bordado chino, protegido por lunas por un solo lado. Mi padre encargó también de China un farol para colgar del techo, que medía por lo menos un metro sesenta de altura para que armonizara con el resto de los muebles. Una parte de los muebles los compró Valentín Quezada, esposo de Queta Arozemena.

Anexo 2

Entrevista a Adelina Lay (Julio 1980)

[Adelina Lay nació aproximadamente en 1900, en Trujillo, de padre chino y madre peruana.]

Mi tío José María era contratista de la hacienda Cartavio, y por medio de él se traía a los chinos esclavos desde allá para venir a trabajar la tierra. Mi papá era auxiliar del contratista; ellos eran de Hong Kong. Mi papá con mi mamá, que era de Huaranchal, no se casaron sólo se comprometieron en Cartavio. Luego mis padres se fueron a Trujillo y allá tuvieron su tiendecita, que fueron formando, y después ya tenían una tienda. Después nos pasamos a la calle La Libertad, allí tuvimos también una tienda y hemos estado un buen tiempo. Toda la familia venía a Trujillo de Cartavio, estaban 15 días y después se iban. Mi papá estaba encantado de recibir a toda su familia, jalaba los colchones y los ponía al suelo.

Cuando teníamos banquetes para la familia, que era el santo de mi mamá, teníamos el chino cocinero que le ayudaba y hacía muy ricos platos, ahora no hay comparación. Teníamos el cocinero que hacía la comida china. Mi papá se iba a comprar y venía con sus buenos huesos de manzana, tendría su capital cuando él se vino. Mis tías por parte de madre también se casaron o comprometieron con chinos. Las que se casaban con chinos estaban muy contentas, no les faltaba nada, tenían su muchacha que les servía, estaban bien atendidas, se iban a sus fiestas bien vestidas. Pero los chinos eran muy celosos. A veces mi mamá tenía sus disgustos. Al frente teníamos una vecina casada con chino, él le hacía sus pasadas y tenía dos hijos con otra, tenía sus andanzas. Mi papá era serio, de su trabajo. Mi mamá le ayudaba a vender cuando había mucha gente, sino ella estaba adentro cosiendo o viendo sus cosas. Mi papá hablaba muy bien castellano. El me había dicho: “Tú tienes que aprender a comer y a hablar chino”. Me enseñaba, pero yo ya no recuerdo. Cuando los chinos se bautizaban llevaban el apellido de su padrino. Mi papá siguió con el apellido Lay porque no fue bautizado. Le decían en castellano Antonio pero su nombre era Lay Tsu. Mi tío se llamaba José María, pero su nombre era Akuda y su apellido Córdova por el padrino. Mis primas se apellidan Córdova.

Después vino la quiebra, porque mi papá era de mano abierta, prestaba dinero a todos y después se olvidaba, les daba créditos. Nos fuimos a una tienda en Cartavio y mi papá pensaba ir a Trujillo para que me internaran en un colegio, también pensaban irse a Huaranchal, la tierra de mi mamá. Mi mamá le dijo que le cobrara a un vecino que le debía plata y le pidió que arreglara un colchón para mi, porque tenían la lana de cordero. Mi papá aceptó y se puso a preparar la lana en el patio, pero estaba demasiado enfermo. Después se fue a dormir tomando su cola que había en esa época. Despertó con una fiebre que volaba, mi mamá lo quiso llevar donde el doctor chino. Al segundo día estaba peor, entonces mi mamá se fue a avisarle al hacendado para que nos proporcionara una movilidad y el hacendado le prestó un caballo y a las 5 de la mañana lo llevaron a Trujillo, donde teníamos una casa que había comprado mi papá, lo llevaron al hospital e hicieron junta de médicos. El médico dijo que era cosa perdida porque le había dado una pulmonía fulminante.

A los 8 días mi mamá nos mandó para preguntar por mi papá; porque ellos estaban haciendo los trámites para casarse y le habían dicho que no podían casarse porque él no estaba en su conocimiento. Cuando nosotros fuimos a preguntar, nos dijeron: “Sabes que, ya tu papá ha fallecido”. Entonces nos fuimos corriendo con mi prima, la que está en Lima, ella le decía papá a mi papá porque no había conocido al suyo que ya había fallecido. Mi mamá estaba barriendo, le dije: “Mamacita, mi papá ha fallecido”. Mi papá murió en junio y mi hermano nació en agosto.

Teníamos un amigo que nos ayudó mucho cuando mi papá murió, porque estábamos en mala situación, nos invitó a su casa y vivimos un tiempo con ellos. Mi papá de la plata del diario hacía su balance, y se venía de allá de La Encalada y le daba la plata a un paisano, no la depositaba en un banco. Ese también murió o sea que ya nadie sabe de esa plata. Mi papá nunca quiso regresar a la China, otros chinos sí se regresaban: por ejemplo el esposo de mi tía en su segundo compromiso se llevó a sus hijos a la China, de los cuales no se sabe nada, pues nunca escribieron.

Mi tía le dijo a su marido: “Dame las llaves y yo me voy a tu tierra”, y se fue ella con sus tres hijos y nunca más se supo de ella. Se fue por barco que en esa época demoraba tres meses y lo mandaron a mi papá con la mesada que tenían que darle a mi tía, y para ver si se animaban a regresar. Pero él se fue y regresó. He conocido otras amigas que han ido y han regresado porque no se acostumbraban en China. Mi hermano se fue chico a la China pero más tarde regresó [1960] y se fue a vivir a Ica donde se casó. Quería ir a Trujillo a ver a mi madre, pero no lo hizo al saber que mi madre tenía otro compromiso. Él ya ha muerto.

Japoneses en Argentina y nikkei argentinos en Japón: El rol de la identidad nacional y étnica en el proceso de integración de los nikkei argentinos en Okinawa.

Cecilia Onaha

Universidad Nacional de la Plata

Introducción

Takashi Maeyama, en su estudio acerca del proceso de aculturación y de los japoneses en Brasil, ha señalado que al contrario de lo que el modelo de aculturación sostiene es decir la pérdida y disolución de la propia identidad cultural y nacional, - en el caso de los japoneses en el Brasil de antes de la Segunda Guerra Mundial, se produjo la toma de conciencia y hasta el fortalecimiento de la misma. No obstante, el mismo autor señala también que no por ello se debe descartar totalmente el modelo, dado que en aspectos como la estrategia para el ascenso social, se puede observar la transformación de los patrones de conducta y la adopción de valores nuevos, propios de la sociedad receptora.

El estudio de Maeyama nos muestra una perspectiva diferente desde donde observar el proceso de integración de la inmigración japonesa a Latinoamérica, frente a las tradicionales propuestas teóricas surgidas por ejemplo en los Estados Unidos, y marcando de este modo las claras diferencias de las sociedades receptoras.

Por otra parte también la nacionalidad, identidad surgida de una “comunidad imaginada”, en términos de Benedict Anderson, es expresada a través de patrones de conducta y recreada a través de símbolos compartidos entre inmigrantes temporarios latinoamericanos en Japón. Cada grupo, según su nacionalidad, recrea su identidad a través de símbolos propios y adopta estrategias particulares en cuyo trasfondo se pueden ver las historias vividas en cada país de origen.

En esta comunicación se presenta el caso de dos comunidades unidas por lazos biológicos y culturales pero pertenecientes a comunidades nacionales diferentes y en particular cómo se expresa esa diferencia nacional. Para ello, en la primera parte, a partir de lo señalado por Maeyama para el caso de los japoneses en Brasil, se planteará el caso de los japoneses en Argentina y en una segunda parte, se observará a través de los casos recogidos en la prefectura de Okinawa, la experiencia vivida por quienes han decidido regresar o la de los argentinos descendientes de inmigrantes que decidieron probar suerte allá. Se tomó en cuenta en particular: (1) en qué época han viajado; (2) el motivo argumentado; (3) qué expectativas tenían antes de viajar; (4) con qué se encontraron; (5) qué tipo de trabajo realizaron; (6) qué imagen guardan de la Argentina; (7) hasta qué punto han conseguido insertarse en la sociedad japonesa.

Finalmente, a modo de conclusión se marcan los puntos en común, las diferencias observadas entre la identidad étnica y nacional a través de los símbolos utilizados y conductas adoptadas que la expresan tanto en el caso de los inmigrantes como en el de sus descendientes; y por último los futuros pasos a seguir en este trabajo de investigación.

(1) Principales características de la comunidad *nikkei* de Argentina.

1. Introducción

La inmigración japonesa en la Argentina tiene características propias, adquiridas por las distintas circunstancias históricas que la fueron modelando. En lo que todos los investigadores coinciden es en su carácter eminentemente libre e indirecta. Pero en lo que los mismos investigadores no coinciden es precisamente en las implicancias de esas dos características.

Desde el punto de vista del país emisor, a nivel oficial se percibe cierto prejuicio al trata el caso de los inmigrantes libres, porque al no haber pasado por el tamiz oficial, no se puede “garantizar la calidad” de esa inmigración y se da por descontado que se trata de aquellos que por supuestas vías “normales” no podrían haber emigrado.

También en el marco más amplio de la comunidad emisora se puede percibir una predominante imagen negativa, cuyo origen se encuentra en parte también en los mismo ámbitos oficiales, dominados por cierto sentimiento de culpa respecto de la inmigración de antes de la guerra, promovida por esos mismos funcionarios. Así es que en la posguerra y para “blanquear” esa imagen, en momentos en que urgía dar una rápida solución a los problemas originados por los grandes contingentes de japoneses que retornaban repatriados de las antiguas colonias o territorios ocupados durante la guerra, utilizaron por ejemplo el recurso de desterrar viejas denominaciones y crear nuevas, para las mismas viejas prácticas, quizás con el ánimo de que no fueran reconocidas.

La segunda característica de la inmigración japonesa en la Argentina es su carácter “indirecto”, es decir que no se trató de una corriente que se dirigiera expresamente a este destino sino que se conformó de personas quienes, al no hallar las mejores condiciones – o incluso ni siquiera las prometidas – decidieron cambiar de destino y se trasladaron a este país.

Esta circunstancia reforzó la visión oficial, contra este grupo, agregando a lo anterior la imagen de “ilegales”, es decir que se trataba de aquellos que habían huido de sus responsabilidades, que habían faltado al compromiso contraído al firmar el contrato laboral, etc.

Por esas dos características mencionadas es que la comunidad en sí fue forjando a los ojos oficiales un particular carácter independiente y de hasta quizás “excesiva” iniciativa.

Al estudiar la historia de esta inmigración a través de relatos, documentos, artículos y otros materiales dejados por sus propios protagonistas, resulta una imagen completamente diferente de la versión oficial.

Por tratarse de una inmigración libre, se descubre el peso que tuvo la decisión individual al elegir este destino; cómo redes informales de información se fueron tejiendo a partir de los primeros que se aventuraron a trasladarse y establecerse y que poseían la preparación intelectual necesaria, o en todo caso la capacidad para adquirirla por propia iniciativa. En este sentido, la inmigración japonesa en Argentina revela que, más que políticas impuestas desde arriba, fue la suma de miles de iniciativas individuales las que dieron origen a una comunidad que en la actualidad se estima está compuesta por alrededor de 49.000 personas.

En este marco, el mismo carácter “indirecto” refuerza nuestra hipótesis del tipo de inmigrante que conformó esta corriente, no dispuesto a aceptar sumisamente la situación en que las compañías migratorias, reconocidas por las autoridades, los habían colocado y buscaron por sus propios medios un mejor destino.

Por todo lo observado anteriormente, podría caerse en el error de pensar que entonces, en estas circunstancias ellos se sintieran defraudados de su propio origen. Sin embargo, no fue así, ni para el caso de los inmigrantes de antes de la guerra y aunque parezca sorprendente, de los de posguerra mucho menos. Se destaca este aspecto porque al observar la composición del segundo grupo, entre ellos encontramos casos que tras regresar de ex territorios coloniales, fueron enviados a través de programas de emigración oficiales a destinos como por ejemplo la República Dominicana, adjudicándoles tierras absolutamente incultivables y luego ante sus protestas fueron derivados a Paraguay, en condiciones tampoco satisfactorias y finalmente decidieron por su propia voluntad probar suerte en Argentina.

En ninguno de los casos se ha observado un renunciamiento a su identidad nacional y menos cultural, pero quizás lo que exteriorizaban era algo más próximo a un orgullo étnico, colocándose por sobre algunos sectores de la comunidad local.

En segundo término debemos señalar qué tipo de comunidad formaron y las características del grupo conformado por sus descendientes. Aquí es posible distinguir claramente varios sub grupos, aunque en cierto sentido complementarios. La principal diferenciación se da según la región de origen – se distinguen dos grupos principales, los oriundos de Okinawa y los de las islas principales del archipiélago japonés, (dentro de este último grupo se destaca principalmente el de los de la prefectura de Kagoshima)- ; luego se distinguen aquellos arribados por el puerto e Buenos Aires y aquellos ingresados por la frontera terrestre, vía Perú, Chile o Brasil; por clases sociales: aquellos comerciantes o agricultores con formación técnica y/o educación media, de aquellos con educación básica o que venían con el objeto de trabajar como peones de fábrica o en el campo.

Con respecto a los que decidieron retornar a Japón, debemos señalar dos grandes grupos: aquellos que lo hicieron para re establecerse definitivamente y aquellos inmigrantes temporarios. Si bien no hay estadísticas precisas, se podría afirmar que entre los emigrantes a Argentina en la posguerra – precisamente aquellos que lo habían hecho con una más clara idea de radicarse en el exterior, son más los casos de retorno definitivo. En cambio, en el caso de aquellos descendientes de japoneses emigrantes de antes de la guerra (en su mayoría trabajadores temporarios), conservan esa misma característica. Lo paradójico es que al igual que sus padres o abuelos su estadía se ha prolongado significativamente, al punto de ser difícil calificarla como de “temporaria”.

A diferencia del caso de los *nikkei* de otros países, no se registraron casos de residentes ilegales o con documentación falsa, lo cual podría atribuirse a que entre la población argentina que escoge probar suerte en el exterior, lo hace en el país de su ascendencia y por ello un fenómeno similar al vivido en Japón, lo experimentan otros argentinos en España o Italia.

Respecto del japonés que retorna y del residente temporario *nikkei* se debe mencionar un factor más que afecta en alguna medida su distribución geográfica en el territorio japonés: en el caso de la comunidad japonesa en Argentina, al igual que en la del Perú, la presencia de un alto porcentaje de okinawenses. Por tratarse de una prefectura que tiene una historia particular y por ende ha desarrollado una cultura con características propias, su población ha desarrollado un fuerte sentido de la identidad local. A ello se debe sumar la también particular valoración que de los lazos sanguíneos hace esta comunidad, mucho más fuerte que en el caso de otras prefecturas del Japón. Los lazos familiares, la continuidad del linaje en una casa – sin importar su status- vinculado también al culto de los ancestros y la preservación del patrimonio, son prácticas altamente valoradas y ello constituye una causa más del retorno. Sin embargo, dado que su mercado laboral es muy reducido, con bajos salarios, es poco atractivo para los que han migrado por motivos económicos.

2.Símbolos de identidad étnica y nacional de los japoneses en Argentina.

Maeyana ha observado que la identidad nacional recién cobra importancia para el emigrante cuando sale de su país y comienza a vivir en una sociedad junto con otros grupos de diferente origen, se vuelve consciente. Este tipo de identidad nacional se manifiesta naturalmente a través de símbolos transmitidos por la educación formal.

En este sentido es convincente el planteo que hace el mismo autor, de que en el caso de los emigrantes de principios de siglo, de origen campesino, seguramente en sus aldeas nunca habían tenido contacto con un extranjero y por ello nunca habían tenido la necesidad de pensar en su identidad “nacional”. Pero al llegar al Brasil, por ejemplo, fue normal que los llamaran “japoneses”, sintieran orgullo por ello y buscaran expresarlo en particulares formas de conducta y símbolos. Esos símbolos probablemente también, aliviaron las tensiones propias del proceso de inserción en la nueva sociedad receptora. Es necesario

tener en cuenta este aspecto, para no malentender ciertas conductas, como meras expresiones “nacionalistas”, porque tienen un contenido mucho más profundo.

Un punto más que se debe destacar del estudio de Maeyama es el tema del replanteo de la identidad al que obligó la Segunda Guerra Mundial, que de todos modos tampoco significó el abandono de su identidad cultural. Antes de la guerra, ellos eran japoneses fuera de Japón. Después de la guerra pasaron a ser japoneses en Brasil. Una de sus manifestaciones fue la proliferación de nuevas religiones en la comunidad, religiones que se caracterizan por elevar los valores culturales japoneses. El mismo autor agrega que en la comunidad de pre guerra, la religión no ocupaba un lugar significativo, para los inmigrantes todos los asuntos relativos al culto religioso habían sido confiados a los familiares que quedaban en Japón. En el caso de los emigrantes de posguerra, la intención de radicarse en el exterior se hizo explícita, de modo que debían también cubrir ese aspecto. Pero en el fondo, también para quienes se habían radicado antes constituyó ésta una vía apropiada para la preservación de su identidad nacional que no generaba fricciones con la sociedad receptora. Es muy interesante el ejemplo que nos presenta sobre la difusión de la iglesia *Seicho no Ie* .

En el caso de los inmigrantes japoneses en Argentina, fue importante el hecho de que no se tratara de una inmigración bajo contrato, sino libre en un comienzo y por llamado luego. Ninguno de los dos gobiernos la promovió en forma activa antes de la guerra y cuando por fin se firmó el primer tratado de migración, Japón ingresa en la etapa de su rápido crecimiento económico, de modo que a partir de su puesta en vigencia sólo durante alrededor de 15 años se producirán llegadas de inmigrantes, pero ésta irá decreciendo hasta paralizarse para la década de los 70.

Durante la guerra en Argentina no se vivieron episodios tan dramáticos como los ocurridos en Perú o Brasil. Este hecho determinó que la comunidad japonesa no se viera obligada a tomar decisiones drásticas respecto de su identidad nacional japonesa. Salvo para el caso de los profesionales o aquellos que por alguna circunstancia particular, entraban al servicio público y debían naturalizarse (los cuales se puede estimar que fueron una minoría), el resto podía dedicarse perfectamente a actividades productivas e incluso tener propiedades inmuebles, sin la necesidad de convertirse en ciudadanos argentinos. El hecho de que sus hijos también, - y de acuerdo a las reglamentaciones consulares- podían ser registrados como japoneses, creó un sector de segunda generación que pudo conservar indefinidamente la doble nacionalidad.

Si tuviéramos que marcar una fecha clave y un evento que provocara el replanteo de la identidad de los japoneses en Argentina éste puede haber sido la visita de los entonces príncipes herederos del Japón en 1967. En el discurso pronunciado por el príncipe Akihito ante los miembros de la comunidad congregados en la localidad de Burzaco en la provincia de Buenos Aires, en el campo de deportes de la Asociación Japonesa en la Argentina. Según testimonios de los presentes en ellos quedó grabada la frase en la que se los instaba a

“ser buenos argentinos”. Esto significaba dejar de ser japoneses de paso, para convertirse en inmigrantes.

La figura del emperador es uno de los símbolos de la identidad de los japoneses en ultramar, al igual que su bandera y su lengua. En el caso de la Argentina, por temor a generar reacciones anti japonesas siempre se manifestaron discretamente. El incidente producido por la confusión generada con motivo de la celebración del natalicio del emperador Meiji en la planta azucarera Ledesma en 1910, la cual fue confundida con un paro obrero fue uno de los pocos episodios producidos en los primeros años de vida de la comunidad. Así incluso en los primeros comercios administrados no se observó por ejemplo el empleo de caracteres chinos en sus carteles. El principal motivo es que desde un comienzo no se trató de un comercio destinado a satisfacer las necesidades de la comunidad, sino que apuntaba a la sociedad receptora en general.

Quizás una de las pocas manifestaciones –símbolos de su identidad – sea su dieta y el consumo de platos típicos, que ha perdurado por más tiempo. En particular se observa en el consumo de arroz blanco, principal cereal de la dieta japonesa, que se consume paralelamente al del pan de trigo y en el caso de los okinawenses, e incluye el de verduras tradicionales (*nigauri* –variedad de pepino amargo-, *hechima*, -especie de zapallito- etc.)

(2) *Nikkei* argentinos en la prefectura de Okinawa.

1. Introducción

Antes de entrar en la parte principal de esta comunicación, es necesario señalar las razones de haber escogido a este grupo y sus principales características.

Uno de los motivos por el que se inició este estudio fue el tratar de determinar la cantidad de *nikkei* argentinos residentes en Okinawa. El gobierno japonés lleva estadísticas precisas del número de residentes extranjeros pero en el caso de los de origen japonés, dado que el criterio de nacionalidad que rige a ambos es diferente, ello determina la presencia de japoneses con muchos años de residencia en Argentina y que nunca se naturalizaron; hijos de japoneses con doble nacionalidad o incluso naturalizados japoneses, los cuales obviamente no son registrados separadamente de la población general y por lo cual es casi imposible identificarlos. El hecho de que Okinawa constituye una prefectura insular bastante alejada geográficamente de las islas mayores del archipiélago japonés y cuya población se concentra principalmente en la isla principal del mismo nombre (Okinawa), nos hizo pensar que podría ser factible efectuar esa medición. De las fuentes publicadas sabemos que al momento de realizar este trabajo residían en la prefectura 85 argentinos. Por otra parte según la lista elaborada por algunos miembros de la comunidad de argentinos, agrupados en la Asociación Argentina de Okinawa se incluían en ella alrededor de 180 nombres, entre individuos jefes de hogares y en algunos casos incluso todos sus miembros,

aunque el criterio no está explícito. Asimismo, para el caso de los japoneses, no se incluye información acerca de si vivieron en Argentina, si lo hicieron, por cuanto tiempo o si se trata simplemente de familiares de emigrantes.

En base a los datos del mencionado registro y a través de algunos medios de difusión se intentó llevar a cabo un relevamiento el cual no encontró eco en la comunidad, pero que al menos nos permitió recoger los testimonios que presentamos a continuación.

El hecho de no haber contado con una mayor colaboración por parte de la comunidad es muy significativo, confirma una de las características observadas en la comunidad de origen, es decir la predominancia de la iniciativa individual y la tendencia a la no concentración, a tratar por todos los medios de asimilarse.

Cronológicamente, podemos señalar dos grandes grupos de “retorno”: los que llegaron entre mediados de los años 70 y finales de los 80 y aquellos que lo hicieron después de 1990, aprovechando la oportunidad que les brindaba la reforma a la ley de migración japonesa que les permitió obtener un tipo de visa de trabajo.

A su vez, dentro del primer grupo encontramos primeramente aquellos japoneses emigrados en la posguerra, quienes estimaron que Argentina no les brindaría las condiciones para su progreso económico, como en un principio lo habían imaginado y en esos años se encontraron en una situación coyuntural favorable para tomar la decisión de volver. Dentro de este grupo también se incluyen aquellos con hijos menores a los cuales prefirieron darles una educación completamente japonesa.

Un segundo tipo de *nikkei* que viajó y terminó convirtiéndose en residente fueron los becarios prefecturales, en el período previo e inmediatamente posterior al retorno a jurisdicción japonesa de las islas en 1972. El número de este tipo de casos registra un aumento a mediados de la década de los 80, debido a que las distintas jurisdicciones administrativas dentro de la prefectura, ciudades, municipios y pueblos, ponen en marcha programas de becas similares.

Una segunda etapa puede ser delimitada a partir de 1990, con la mencionada reforma a la ley de migración. Hasta ese momento el ingreso de personas con el fin de trabajar como mano de obra no calificada no estaba permitido, pero a través de visas por estudio o entrenamiento técnico, los extranjeros lograban obtener su acceso al mercado laboral. A partir de 1990 se inició el boom de la afluencia de descendientes de japoneses al mercado de trabajo japonés.

Los *nikkei* argentinos recurrieron a su origen para acceder al mercado laboral, en esos momentos con una alta demanda de mano de obra no calificada. Aquí encontramos principalmente *nikkei* de segunda o tercera generación, descendientes de inmigrantes de pre

guerra. En mayor medida escogieron como destino los principales centros industriales, por no tener además estrecha relación con sus familiares en Okinawa y más concretamente, porque el mercado laboral de esta prefectura es el menos atractivo. No obstante si encontramos casos dentro de este grupo, el principal factor de atracción es sin duda la afinidad cultural, desde el dialecto, hasta las comidas, la música, el estilo y ritmo de vida -, incluso más fuertes que las relaciones de parentesco en si.

Cabe aclarar, por último, que en todos los casos se trata de *nikkei* de origen okinawense. Son excepcionales los casos de *nikkei* argentinos originarios de otras prefecturas japonesas los que deciden radicarse aquí.

3. Símbolos de identidad nacional.

Según los testimonios recogidos se puede establecer que la necesidad de agruparse y frecuentarse es más fuerte durante los primeros tiempos de residencia, pero que una vez integrados, al desaparecer la necesidad de apoyo mutuo, se reduce la frecuencia y sólo perduran aquellas asociaciones de ayuda mutua y cooperación económica.

Esta es quizás una de las características más visibles de la comunidad argentina y podría decir que coincide casualmente (o no) con las características de la comunidad de origen, que presenta un patrón de residencia disperso. Esta tendencia se ve favorecida por una mayor flexibilidad para adaptarse a la comunidad local, que podría estar vinculado a su nivel educativo, en general medio – alto, más que a otro factor.

En el caso de la comunidad *nikkei* peruana, la preservación de símbolos nacionales como la celebración del día de la independencia no se observa entre los *nikkei* argentinos. Pero poseen en común el consumo de platos tradicionales – costumbre que perdura por mucho más tiempo y en el caso de los argentinos uno de los pocos símbolos visibles, además del empleo del español entre los *nikkei* de segunda o tercera generación, por ser su lengua materna. La música y otras expresiones artísticas tradicionales tampoco se han constituido símbolos, aunque las peñas folklóricas y salas en donde se reúnen aficionados al tango suelen ser también sus lugares de reunión. Aquí también debe destacarse que además de ser un símbolo de la propia identidad, el tango es visto como un “producto” de consumo de la comunidad receptora y así es presentado y ofrecido.

Esta rápida integración no implica igualmente asimilación. Como se trata de un proceso en general conciente – aprendido, la asimilación no llega a ser completa. Naturalmente se pueden observar diferentes grados. Por ejemplo hemos oído acerca de la existencia de círculos de peruanos en los que sólo se habla español, pero no hemos hallado enclaves argentinos. Podemos afirmar que esto no se vincula a la presencia de miembros no – *nikkei*, puesto que en todos los casos de argentinos no – *nikkei*, el esfuerzo por aprender la lengua se da desde un primer momento, logrando un grado de autonomía significativa. En el otro extremo de la escala encontramos a los *nikkei* que han llegado siendo todavía niños o

adolescentes y han adquirido un dominio perfecto del idioma japonés. Pero en estos casos, también depende de la edad y la escolaridad alcanzada en Argentina, la posibilidad de un mayor o menor grado de conservación del español. En el caso de los niños también se mezcla el trauma que implica insertarse en una comunidad con costumbres diferentes y además sensible a las diferencias como en el caso de la sociedad japonesa.

El esfuerzo por tratar de mimetizarse y pasar desapercibido dentro de la sociedad japonesa llega al punto de emplear un nombre de pila japonés y abandonar su nombre original en español, pero por ejemplo la dificultad en la lectura y escritura constituye para los *nikkei* argentinos no educados en Japón, una barrera difícil de superar.

Menos visible, aunque aparece en forma más clara en los testimonios es el grado en que perduran algunos valores adquiridos en la sociedad argentina, respecto de la familia, el empleo del tiempo libre, la preferencia por una relación interpersonal más directa y sincera, menos diplomática y protocolar. Además perduran las diferencias en la forma de pensar entre japoneses emigrantes de primera generación y la de los de segunda y tercera generación.

a) Los japoneses que volvieron.

MN nació en 1922, ha regresado solo y mantiene en reserva muchos detalles de su vida personal. Lo cierto es que declara que vive tranquilo, con un modesto ingreso que obtiene de algunas horas de trabajo, que le permiten cubrir sus gastos. A pesar de ser japonés, emplea con los argentinos que encuentra un español aporteñado. Extraña Buenos Aires y se refleja en la costumbre de concurrir todos los días desde las cuatro a las seis y media de la tarde a la sucursal de una cadena de comidas rápidas, en una de las esquinas más concurridas de la ciudad de Naha, sentarse, beber un café y mirar a la gente pasar. Nos relata que su esposa era de origen europeo pero que ya falleció. Con ella tuvo un hijo, que está casado y tiene nietos pero que no conoce.

Los misterios en torno a su persona, son llenados por rumores que circulan entre otros miembros de la comunidad argentina sobre un pasado turbio que lo condujeron a refugiarse en su isla natal. Más allá de lo que haya de cierto en todos ellos, no es irrazonable pensar que existe un grupo de gente que ha retornado buscando si no re iniciar, al menos pasar sus últimos años de vida pagando por sus fracasos en la apacible soledad que la estabilidad económica del Japón les puede brindar.

HT se había casado en 1936, pero su esposo partió casi inmediatamente para Argentina y luego por la guerra se vieron forzados a permanecer separados hasta 1951 en que finalmente pudieron reunirse. Durante la guerra había sido enviada a trabajar en Osaka. Ella ya a los 14 años había tenido la experiencia de trabajar durante cuatro años en Kawasaki.

Después de haber pasado muchos años en Argentina, cuando cumplió 61 años visitó Okinawa una vez más por deseo de sus padres (entonces tenían 90 años su padre y 84 su madre). En ese momento, contemplando el pequeño puerto de su isla, desde el bote que la conducía a ella y su esposo, se dio cuenta de la belleza de su pueblo natal y ese hecho lo hizo decidir pasar sus últimos años en la isla.

Guarda muy buenos recuerdos de su vida Argentina. Nos cuenta que su esposo lo que más extrañaba era la comida y por eso, de vez en cuando compraba carne y hacía asado. Desde que su esposo falleció hace unos años atrás, una de sus alegrías es hablar español cuando algún visitante argentino pasa por su pequeña tienda. Tiene sobrinos - hijos de sus hermanos en Argentina.

TI emigró a la Argentina en 1962, como parte del proyecto de jóvenes okinawenses a ultramar. Trabajó tres años en una quinta propiedad de otro okinawense radicado, luego se trasladó a la Capital Federal en donde trabajó en diferentes tintorerías y después de diez años consiguió independizarse al adquirir su propio comercio en la localidad de Tres Arroyos, en el sudeste de la provincia de Buenos Aires. En uno de los momentos de mayor convulsión interna, próximos al fin del gobierno de Isabel Perón, se dio por vencido en su lucha por tratar de sobreponerse a la inflación y comenzó a considerar la posibilidad de regresar a Okinawa. En su decisión también pesó el que sus dos hijos ya alcanzaban la edad escolar (7 y 4 años). El futuro de sus hijos, el temor a que adquieran “extrañas costumbres locales”, y a que terminaran por no poderse entender con sus propios hijos, constituyó una razón más para decidir volver a Okinawa.

Después de 24 años de vida y trabajo en Okinawa, consiguió recuperar los años “perdidos” en Argentina y ahora se encuentra al mismo nivel que otros miembros de su generación que optaron por quedarse y no emigrar. No obstante no recuerda con desagrado su experiencia en Argentina y el deseo de ayudar a jóvenes nikkei argentinos lo condujo a trabajar para la reactivación de la Asociación Argentina de Okinawa.

SH había emigrado a Argentina junto con sus padres y su hermano. Perdió a sus padres de muy joven y junto con su hermano decidieron regresar a Japón. En su caso, llegó soltero a los 25 años, con toda la ilusión creada por sus parientes a través de los maravillosos comentarios sobre el Japón y Okinawa. Pero nos cuenta que apenas llegó en julio de 1977, recibió una gran desilusión. Su familia es oriunda de un pueblo en el centro de Okinawa. En aquellos días el interior todavía carecía de pavimento, iluminación, cloacas, recuerda que pudo observar al pasar por una de las casas del pueblo un anciano dándose una ducha con una manguera desnudo en la calle.

En la Argentina había concluido sus estudios secundarios, en un colegio industrial con orientación aeronáutica. Su sueño había sido ser piloto, pero motivos económicos se lo impidieron.

Al mismo tiempo que aprendía el idioma – que desconocía totalmente, pasó por diversos trabajos, incluso viajó a la isla principal de Japón y trabajó en la prefectura de Chiba y en la ciudad de Osaka, en donde un tío suyo tenía una pequeña empresa. Luego regresó a Okinawa y por razones familiares se radicó finalmente aquí. En uno de sus trabajos conoció a su esposa que es enfermera y con la cual tuvo dos hijos. Después de doce años de trabajo compró un terreno y construyó su casa. Conserva una forma de pensar “argentina” respecto de la educación de sus hijos, a quienes les ha transmitido una imagen “ideal” de la Argentina. Uno de sus sueños es llevar a su familia a conocer su “país”.

b) Los *nikkei* que fueron.

ES nació en Argentina, pero cuando tenía doce años sus padres decidieron regresar a Okinawa. Así es que en 1983, junto a sus tres hermanos hicieron el viaje con grandes expectativas. Al preguntársele por el motivo, señala que la guerra de las Malvinas les hizo a sus padres tomar esa decisión. Toda la familia residía en San Miguel, en el Gran Buenos Aires.

Su hermano mayor había comenzado la universidad, el segundo estaba en tercer año de la secundaria, él estaba en sexto grado y su hermanita terminaba el ciclo preescolar. Inmediatamente, tanto sus padres, como su hermano mayor se emplearon y comenzaron a trabajar para, primeramente pagar las deudas a los familiares de su madre, que les habían prestado el dinero para regresar.

El caso de ES, puede señalarse como de exitoso. Tanto él como su segundo hermano terminaron la universidad y han obtenido un buen empleo. Su hermano trabaja en una empresa de cemento y él en uno de los dos bancos de la prefectura. Todo ello gracias al sacrificio de sus padres y su hermano mayor quien no quiso continuar sus estudios. su hermana en cambio terminó sus estudios en un junior college cristiano y decidió luego emplearse. En su caso, vemos que sigue las pautas más comunes de las jóvenes de la prefectura.

ES domina ambos idiomas porque ha continuado estudiando el español. Esto lo diferencia de su hermana, quien no quiso conservarlo y el motivo era que le causaba vergüenza utilizar la lengua, ni que sus hermanos la emplearan frente a sus amigas. Nos aclara que el mismo superó definitivamente los complejos, recién cuando ingresó a la universidad y conoció a becarios latinoamericanos. Desde entonces se ha dedicado a colaborar en el apoyo de los *nikkei* que residen en Okinawa.

Aún en este caso, en que no existe ningún problema de integración pues para sus amigos japoneses es uno más, nos cuenta que uno de los problemas que no ha podido superar es el grado de entrega que la empresa japonesa le exige en pro de una supuesta armonía y sentido de grupo. Por ejemplo nos cuenta acerca de la costumbre de ir a beber luego de terminada la jornada de trabajo, con su jefe y sus compañeros, pero nos aclara que no se trata

simplemente de tener o no el hábito de hacerlo, sino el poseer la habilidad – los que no poseen ese hábito- que desarrollan los japoneses de poder fingir para cumplir ese requisito de mostrar armonía para con el grupo.

De todos modos nos cuenta también que gracias a una beca que recibió el año pasado pudo estudiar y trabajar en los Estados Unidos durante un año, y conocer un mundo mucho más libre para poder desarrollarse . Ahora está pensando seriamente en dejar su trabajo e ir a estudiar allá.

JG nació en Argentina, es nikkei de segunda generación. Llegó a Okinawa en 1985. Había dejado su trabajo para venir a conocer la tierra de sus padres. Después de haber trabajado en puestos temporarios, conoció a su actual esposa, quien estaba estudiando español. Gracias a su apoyo pudo dedicarse al arte, profesión que había dejado en Argentina. Tuvo la oportunidad de presentarse y ser premiado en uno de los certámenes nacionales más importantes, lo cual le abrió muchas puertas en este mundo y en una de las mejores épocas de la economía japonesa. Sus obras se exhiben no sólo en lugares públicos de Okinawa, sino en Argentina, inclusive en diversos paseos públicos de la ciudad de Buenos Aires.

Al preguntársele si considera un buen lugar para el desarrollo de jóvenes artistas nikkei argentinos, él lo niega, señalando que al igual que en otras actividades, las relaciones jerárquicas verticales existen y son un marco que limita. Además años atrás cuando todavía se vivía la prosperidad y abundancia de dinero, las empresas colaboraban con los artistas a cambio de publicidad, pero la demanda por ese tipo de colaboración ha aumentado mientras que los montos siguen siendo los mismos (o se han reducido).

Entre las cosas que extraña señala la ciudad de Buenos Aires, los cafés, el caminar por la calle Corrientes, pero también nos dice que notó en su último viaje que eso también ha cambiado y ha empeorado la situación económica, por lo cual no siente deseos de pasar más de un mes en cada viaje.

No obstante, tampoco Okinawa es su lugar definitivo, a pesar de que tiene una esposa e hijos. La posibilidad de viajar le permite descargar un poco de la tensión que genera vivir en un lugar diferente del que se ha nacido y crecido. Expresa que si bien hace diecisiete años que está viviendo en Japón se sigue sintiendo como “de paso”.

AG llegó a Okinawa en 1986 con el objeto de pasar tres meses estudiando sobre la cultura del país de sus padres. Su familia es oriunda del pueblo de Ginoza y en la primera convocatoria a becarios, AG se presentó. Hacía ya seis años que había finalizado sus estudios universitarios en Psicología y había comenzado a trabajar. No obstante si obtenía la beca estaba dispuesta a pedir licencia en su trabajo y pasar los tres meses de estudio ofrecidos conociendo la tierra de la cual sus padres le habían hablado tanto. Aunque entre los postulantes a la beca no había nadie que reuniera mejores condiciones, sorpresivamente fue rechazada. El motivo: ser mujer.

Para las autoridades de Ginoza era la primera vez que ponían en práctica este programa y ya de por sí les resultaba difícil, como para sumar a las complicaciones el hecho de tener que recibir y atender a una becaria mujer.

El inesperado giro constituyó una especie de desafío para ella, quien a pesar del rechazo decidió viajar igual. Pidió a su padre que le diera solamente el pasaje de ida, viajaría con los becarios seleccionados y luego trabajaría para pagarse el pasaje de vuelta.

Comenzó a hacer trabajos temporarios y estudiar el idioma, primero en una academia dirigida por otra nikkei argentina y luego en la Universidad de las Ryukyus. Permaneció un año y además pudo trabajar para reunir el dinero suficiente para regresar. Pero la experiencia le permitió conocer las posibilidades que brindaba el trabajar en Japón, mucho más atractivas que en Argentina. Entonces regresó sólo para poner sus asuntos en orden y volvió a Japón.

Escogió el camino laboral porque no sentía atracción por la carrera académica. Hoy lleva adelante una nueva empresa de traducciones asociada con una amiga japonesa.

SY había abandonado la carrera de bioquímica y estaba tomando un curso de programación cuando sus padres le sugirieron que viajara a Okinawa. Nos cuenta que se sentía desorientada, y estaba sin trabajo.

Estuvo en Okinawa entre 1986 y 1987, dedicándose a estudiar el idioma. Al año regresó y se empleó en una compañía de seguros médicos privada en Buenos Aires. No tenía intención de regresar a Japón, pero en 1990, cuando su padre, estaba de viaje por Japón, sufrió un ataque de presión y debió ser internado. Los médicos indicaron la necesidad de intervenirlos quirúrgicamente y entonces viajaron desde Argentina primero su esposa y luego SY. La estadía en Japón fue prolongándose, de modo que decidió comenzar a trabajar. Tras una etapa como practicante en una compañía privada okinawense, pudo ingresar a la universidad y terminar su licenciatura en Cultura Internacional. Tras su graduación consiguió trabajo en una fundación, vinculada con la gobernación. El año pasado su padre finalmente fue dado de alta y regresó a Argentina con su madre. SY aún permanece en Okinawa, porque no quiso dejar abruptamente su trabajo, pero al preguntársele sobre sus planes, menciona que aún no lo ha decidido y lo que si persigue es un trabajo estable.

MI llegó de Argentina en 1988 con el objeto de aprender danzas tradicionales, obtener el grado de maestra y poder ejercer en Argentina. Le gustaba y pensó que no sería muy difícil, pero al llegar se enteró que requeriría más años de los que pensaba. En su camino conoció a quien es hoy su esposo. Con él tuvo cinco niños. La más pequeña ha nacido hace unos meses y por eso actualmente se dedica solamente a su hogar y a sus hijos. Ahora su madre también vive con ellos en un pequeño apartamento en Naha. ella estudio el idioma desde pequeña y si bien no lo hablaba cuando llegó, ahora no tiene problemas de

comunicación. Con su madre a veces emplea el español y comenzó a enseñarles a sus hijos, pero a ellos no les interesa demasiado.

Ella suele preparar platos argentinos y a sus chicos les gusta mucho. Nos cuenta que los niños le dan mucho trabajo pero cuando esta por perder la paciencia escucha cassettes de un cómico argentino, Jorge Corona, y con ello se descarga.

Aunque viven en un pequeño y modesto departamento podemos ver que ha podido formar una familia feliz, libre de los tremendos complejos y complicaciones de muchas familias de clase media japonesa.

Consideraciones finales.

Los japoneses que eligieron Argentina como destino conservaron consciente o inconscientemente, su identidad japonesa adquirida. Sus hijos nacidos y educados en Argentina, adquirieron la cultura del país de adopción de sus padres. Al viajar al Japón muchos de esos hijos comprobaron que no eran japoneses, que si bien en su identidad había elementos de la cultura de sus padres adquiridas en su hogar, ya formaban un grupo diferente.

Al observar entre las personas entrevistadas, la época en que han viajado al Japón, podemos señalar dos etapas diferentes. Desde mediados de la década de 1970 hasta mediados de los 80 observamos la llegada de emigrantes de pos guerra que decidían regresar. En este grupo también debemos incluir a aquellos que pidieron fondos a sus familiares en vista de que el desarrollo japonés ofrecía mejores oportunidades de trabajo. La guerra de Malvinas constituye un ingrediente adicional, en el sentido de que aquellos que tuvieron la experiencia de la guerra y los duros años de la reconstrucción no estaban dispuestos a tener que pasar nuevamente por lo mismo.

En cambio el grueso del grupo que llega a partir de 1990, se trata principalmente de *nikkei* descendientes de inmigrantes de pre guerra, más distantes de los familiares residentes en Okinawa, quienes en general buscaban mejores ingresos y una vida más tranquila, lejos de la inseguridad económica y social de la Argentina.

Común a ambos grupos son las familias divididas, con miembros que prefieren de todos modos vivir en Argentina. En todos los casos recogidos se menciona la presencia de miembros que residen en el otro país y con quien continúan manteniendo comunicación periódica.

En el caso de los nisei o issei que partieron de Japón siendo todavía niños y retornaban de adultos es donde se observa que poseían una imagen idea de la vida en Japón y luego se han desilusionado. Esto es mucho más claro en el caso de los que vinieron durante la década de

1970. La rápida transformación y japonización de Okinawa ha contribuido a acortar las diferencias entre la imagen previa y la real.

La mayoría ha realizado trabajos temporarios no calificados durante los primeros años, pero enseguida han conseguido mejorar su condición laboral y socioeconómica general.

Es común que tanto entre japoneses con largos años de residencia en Argentina, como los *nikkei* argentinos conserven el hábito de preparar comidas típicas, pero es menos marcada la costumbre de guardar objetos materiales que recuerden el pasado en Argentina. Si buscamos indicios acerca de ese pasado, es más probable advertirlo en ciertas costumbres como la reunirse para comer o tener largas sobremesas. Más que las celebraciones nacionales dentro de la comunidad (como el día de la madre o el de la independencia entre los peruanos), se inclinan por reuniones o fiestas privadas.

En general recuerdan sus días en Argentina con añoranza positiva. No demuestran demasiado apego con su pasado y ello refuerza la idea de que una de las características de los argentinos es la mayor flexibilidad que les permite una más rápida integración a la sociedad receptora. El empleo de la educación como medio para mejorar su situación socio-económica es significativo.

Como particularidad del caso de los okinawenses es la importancia de los lazos sanguíneos. El retorno de familias enteras por tratarse del caso del primogénito o heredero de una casa, incluso al costo del sacrificio de la educación de todos sus hijos o el desmembramiento, es destacable. Pero por otro lado esto pone al descubierto la existencia de un puente invisible entre Okinawa y los emigrantes en Argentina.

A cerca de la nacionalidad, en la mayoría de los casos no posee mayor importancia que el carácter instrumental, una mayor comodidad para poder ingresar al país. Dado que el principio de *jus solis* rige a la nacionalidad y al parecer no es posible renunciar, el gobierno argentino no objetaría la doble nacionalidad y en el caso japonés no exige la renuncia formal, aunque para el caso de los menores de 18 años con padres japoneses, deben optar por una al cumplir la mayoría de edad.

Al final de esta etapa de nuestro estudio fue posible concluir provisoriamente lo siguiente:

El estudio del caso de los argentinos descendientes de japoneses en Japón, nos ha permitido reunir material complementario para poder inferir qué clase de problemas pudieron haber enfrentado los inmigrantes japoneses de preguerra en Argentina y también sus hijos que regresaron tempranamente al Japón.

La estrategia adoptada por los inmigrantes japoneses de preguerra en Argentina, en su adaptación a la sociedad receptora, se reproduce en los argentinos en Okinawa, quienes tras

una primera etapa de cooperación y asociación pronto se abren camino independientemente integrándose a la sociedad receptora.

Los fuertes vínculos entre ambos destinos nos pone ante el caso de una cadena migratoria continua que ya lleva más de 90 años en funcionamiento y si bien la dirección del flujo principal se revirtió no se puede descartar completamente que en un futuro vuelva a cambiar su dirección y se ramifique.

En una siguiente etapa se observará qué sucede en el caso de la inmigración proveniente de otras prefecturas. Aunque por el actual rápido desarrollo de las relaciones y el intercambio cultural internacional, las prefecturas estén ofreciendo programas para un más activo intercambio con sus coterráneos ya radicados en distintos países del mundo, sería interesante observar qué sucede a nivel de individuos.

Más allá del carácter meramente instrumental que la nacionalidad posee para algunos de los entrevistados, comprobamos en cierta medida que no es posible dejar de considerar a la identidad nacional como un factor que puede favorecer o retrasar la integración a la comunidad receptora.

Será necesario entrevistar a otros miembros de las familias migrantes y a los que han quedado en la Argentina, para verificar sus motivaciones para elegir uno u otro destino.

Condições dos trabalhadores latino-americanos no Japão

Eunice Akemi Ishikawa

The International University of Kagoshima

A migração de latino-americanos para o Japão, principalmente de brasileiros e na sua grande maioria descendentes de japoneses, começou no final dos anos 80 com a vinda primeiramente de imigrantes japoneses radicados na América do Sul, ou seja aqueles que possuíam a nacionalidade japonesa, e mais tarde propagou-se entre os nikkeis com nacionalidade brasileira e outros. Foi em 1990 que o número de nikkeis aumentou em grande escala, devido a modificação parcial da lei referente à entrada de estrangeiros e refugiados no Japão. Esta modificação facilitou a entrada de nikkeis de segunda e terceira gerações no Japão, os quais os primeiros obtiveram o visto de “cônjuge ou filhos de japoneses” e, os segundos o visto de “residentes” 1). e hoje conta com uma população acima de 220.000 (Ministério da Justiça do Japão), sendo o terceiro maior contingente de estrangeiros em território japonês (Estrangeiros residentes no Japão: Coreanos: 650mil , Chineses: 250mil, Brasileiros: 220mil).

Quadro 1. Latinos-americanos registrados no Japão

	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999
BRASIL	119,333	147,803	154,650	159,619	176,440	201,795	233,254	222,217	224,299
PERÚ	26,281	31,051	33,169	35,382	36,269	37,099	40,394	41,317	42,773
ARGENTINA	3,366	3,289	2,934	2,796	2,910	3,079	3,300	2,962	2,924
PARAGUAI	1,052	1,174	1,080	1,129	1,176	1,301	1,466	1,441	1,464
BOLIVIA	1,766	2,387	2,932	2,917	2,765	2,913	3,337	3,461	3,578
TOTAL	151,798	185,704	194,765	201,843	219,560	246,187	281,751	271,398	275,038

Fonte: Ministério da Justiça do Japão, 1999

Neste artigo será apresentado as condições de trabalho e de vida dos brasileiros no Japão, os quais saem do Brasil com sonhos de ganhar muito dinheiro a curto prazo em um país de primeiro mundo como o Japão, e retornar ao Brasil para recomeçar uma vida nova e melhor. Porém, a realidade encontrada no Japão pouco tem a ver com as promessas de uma vida melhor com dinheiro fácil e rápido, propaganda feita pelas empresas turísticas que têm como função enviar a “mão-de-obra” para o Japão, recebendo uma gratificação por cada pessoa enviada pelas empresas que prestam serviços de intermediários entre os brasileiros e empresas japonesas, conhecidas como empreiteiras.

O objetivo da maioria dos brasileiros é permanecer por um curto período no Japão, de 3 a 5 anos, porém como indica a estatística do Ministério de Justiça do Japão, o número de

brasileiros tem crescido gradativamente nos últimos 10 anos. Os brasileiros que residem no Japão, que no início enfrentavam principalmente problemas de adaptação ao trabalho, hoje eles enfrentam problemas de adaptação na sociedade japonesa, não só como um trabalhador estrangeiro, mas como um residente estrangeiro no Japão. Por exemplo, hoje há muitos brasileiros que vêm ao Japão com suas famílias, muitos deles com filhos em idade escolar, fazendo com que os problemas de adaptação social enfrentados por brasileiros no Japão ficassem mais diversificados e complexos.

O método de pesquisa utilizado neste estudo, consiste essencialmente em pesquisa de campo, com utilização de questionários escritos e entrevistas orais com nikkeis brasileiros residentes no Japão (província de Aichi e Shizuoka) e nikkeis brasileiros que retornaram ao Brasil (estado de Paraná, São Paulo e Rio Grande do Sul) com experiência de trabalho no Japão.²⁾

Condições de trabalho e moradia no Japão

A população de nikkeis brasileiros, cujo 60% destes estão na faixa etária entre 20 a 30 anos, concentra-se principalmente nas províncias de Aichi (41mil), Shizuoka (31 mil), Nagano (16mil) e Gunma (13 mil). O tipo de trabalho que os nikkeis exercem, na sua grande maioria, é como operário não-qualificado em fábricas de peças para carros, aparelhos eletrônicos, entre outros e em obras de construção. A razão da grande concentração de nikkeis nas quatro províncias acima é justamente devido a concentração de indústrias automobilísticas e de acessórios eletrônicos nestas áreas, e aos poucos verifica-se também a diversificação do tipo de trabalho, como serviços de jardinagem, em hotéis, em granjas, entre outros. Porém a grande maioria ainda exerce atividades como operário não-qualificado, trabalhando principalmente em fábricas de auto-peças e construção, serviços muitas vezes recusados pelos japoneses, por serem considerados 3K (KITSUI=pesado, KITANAI=sujo, KIKEN=perigoso).

A maioria dos brasileiros trabalha sob um contrato instável, onde o salário é calculado sobre as horas trabalhadas, não lhes proporcionando seguro de saúde, aposentadoria e outros benefícios da previdência social, que no caso de um trabalhador efetivo de uma empresa japonesa receberia. Os brasileiros, apesar de trabalharem para uma determinada fábrica, a maioria possui um vínculo empregatício indireto, ou seja, os brasileiros são contratados por empresas intermediárias (empreiteiras) que enviam os trabalhadores para estas fábricas por tempo determinado, e os brasileiros são obrigados a pagarem uma porcentagem de seu salário como taxa de serviços prestados pela empreiteira. Com este tipo de contrato, o brasileiro pode ser demitido a qualquer hora sem nenhum tipo de restrição ou indenização por parte do empregador. Esta é uma das vantagens para a empresa japonesa utilizar os serviços de uma empreiteira, pois neste caso o brasileiro é uma mão-de-obra temporária descartável e barata, e a empresa paga apenas os honorários referentes às horas trabalhadas, não pagando a previdência social, o que seria compulsória pela lei trabalhista japonesa.

Os brasileiros que são contratados por empreiteiras, normalmente residem em moradias oferecidas por estas empresas. Uma das razões é a dificuldade encontrada pelos brasileiros e outros estrangeiros residentes no Japão em alugar um imóvel. Muitas imobiliárias japonesas recusam ter como clientes os estrangeiros, sob a alegação de que muitos estrangeiros não obedecem as regras impostas pelos donos do imóvel, ou que muitos não pagam os aluguéis, ou que fazem muito barulho incomodando os vizinhos, etc. E outro fator que dificulta aos estrangeiros a firmar um contrato com uma imobiliária é a necessidade de um fiador, que geralmente deve ser um japonês.

Porém muitos brasileiros preferem morar em apartamentos oferecidos pelas empreiteiras, pois apesar de muitas vezes não oferecerem conforto e privacidade, eles pagam apenas o aluguel mensal. Isto porque pelas regras japonesas, ao firmar um contrato particular de um imóvel, o futuro inquilino deve pagar além do aluguel do primeiro mês, um valor aproximado de 5 a 6 vezes o valor do aluguel, que geralmente inclui depósito (SHIKIKIN, 2 meses), agradecimento ao proprietário (REIKIN, 2 meses) e taxa para a imobiliária (TESURYO, 1 mês). Assim ao alugar um apartamento cujo aluguel custa 500 dólares (EUA) ao mês, o inquilino deve pagar 3000 dólares (EUA) para firmar o contrato, e das taxas pagas, somente o depósito será devolvido ao inquilino quando este desocupar o imóvel, porém só será devolvido o valor após dedução do valor gasto para limpeza e reforma de imóvel caso haja danos causados pelo inquilino. Por isso, normalmente o valor pago como depósito não retorna ao inquilino.

Devido às condições de trabalho e moradia citada acima, a maioria dos brasileiros trabalha e vive em um ambiente com grande concentração de nikkeis provenientes do Brasil e de outros países, principalmente da América Latina, dificultando-lhes o contato com outros japoneses e também com a sociedade japonesa em geral. Muitas cidades já são conhecidas pelo grande número de brasileiros que nela reside, às vezes conhecidas positivamente com destaques para as escolas de samba nos festivais locais, e outras negativamente como o aumento de conflitos entre brasileiros e japoneses, incluindo problemas criminais. O fator a frisar aqui, é que os nikkeis apesar de estarem no Japão, ficam praticamente isolados da sociedade japonesa, possibilitando-lhes pouco contato com os japoneses no seu dia-a-dia. Em determinados casos, apesar de permanecer por mais de 3 anos no Japão, o nikkei mal aprende a falar o idioma japonês, isto porque no seu ambiente de trabalho e moradia não é necessário dominar o japonês com fluência.

Os nikkeis que retornam ao Brasil

Na pesquisa de campo realizado no Brasil, pudemos constatar alguns efeitos que a experiência dos nikkeis no Japão, como trabalhadores não-qualificados, tem afetado no comportamento dos mesmos dentro da sociedade brasileira.

Por exemplo, o nikkei ao retornar do Japão, encontra uma barreira muito grande para se restabelecer profissionalmente na sociedade brasileira. O principal fator a considerar é que quando o nikkei volta ao Brasil, ele não possui as qualificações necessárias para competir no mercado de trabalho. Mesmo que o nikkei retorne com um acúmulo de capital para o Brasil, esta quantia na maioria dos casos não é suficiente para concretizar os planos feitos antes de vir ao Japão.

Em nossa pesquisa (escrita), 43% da amostra indica que o capital acumulado no Japão foi entre 20 a 40 mil dólares (EUA), e 33% menos que 20 mil dólares(EUA). Considerando que um imóvel no Brasil custa em média entre 30 a 50 mil dólares (EUA), o capital acumulado no Japão seja suficiente para a aquisição de um imóvel. Porém o problema é o que fazer para manter a vida no Brasil posteriormente.

Com a vinda ao Japão, muitos nikkeis deixam seus estudos e empregos, com a finalidade de acumular um capital à curto prazo. Como já foi mencionado anteriormente, 60% dos nikkeis que vêm ao Japão tem a idade média entre 20 a 30 anos. Considerando esta faixa etária, pode-se dizer que muitos deixam de terminar cursos superiores ou perdem a oportunidade de profissionalizar-se em determinados campos, dificultando-lhes o regresso ao mercado de trabalho, resultando no retorno do nikkei ao Japão para trabalhar novamente como operário não-qualificado, formando um ciclo de migração na vida do nikkei, que passa a viver um período no Japão e outro no Brasil.

As crianças brasileiras no Japão

O número de brasileiros em idade escolar (menor de 16 anos) está estimado em 20.000. Segundo dados da Embaixada Brasileira em Tóquio, em 1998 nasceram 3820 brasileiros no Japão, o que significa que nasceram em média 10 crianças brasileiras por dia no Japão.

A maioria destas crianças quando atinge a idade escolar ingressa em escolas japonesas, muitas vezes desde o maternal e jardim da infância. Muitas delas, ao contrário dos pais, dominam o idioma japonês com muito mais fluência do que o próprio português, mas isso não significa que elas têm um acompanhamento normal nas escolas japonesas.

Desde meados dos anos 90, foram criadas escolas brasileiras em cidades onde há grande concentração de brasileiros, como na cidade de Hamamatsu na província de Shizuoka, Toyota em Aichi e Ota em Gunma, e todas as aulas são ministradas em português e seguem o currículo educacional brasileiro. Porém, por estas escolas estarem limitadas a estas áreas, e também por serem escolas particulares (mensalidade média: 400 dólares dos EUA), muitos pais não têm condições de manter seus filhos nestas escolas 3). Nesta pesquisa verificou-se uma estimativa de 10% de crianças brasileiras que freqüentam escolas brasileiras no Japão.

As escolas públicas do Japão são gratuitas, incluindo os livros didáticos, assim as famílias que matriculam seu filhos nestas escolas têm gastos apenas com refeições (merendas) e alguns outros eventuais, mas não se comparam com a mensalidade das escolas brasileiras.

O principal problema das crianças brasileiras no Japão é a condição em que os pais vivem, ou seja como trabalhadores estrangeiros temporários e instáveis, e com o objetivo de retornar ao Brasil. Como resultado muitas crianças não recebem a atenção necessária para os seus estudos, pois em muitos casos o pai e a mãe trabalham em fábricas, e quase não têm tempo para se preocuparem com os estudos dos filhos. Geralmente este fato não é causado pelo simples desinteresse dos pais, mas pelas próprias condições em que eles se encontram no Japão. E como o objetivo da maioria deles é de retornar ao Brasil em breve (3 a 5 anos), muitos deixam a educação dos filhos em segundo plano, pois para muitos deles com o dinheiro ganho no Japão eles poderão oferecer uma melhor educação aos filhos no Brasil. Mas, a realidade é que muitos não retornam ao Brasil no tempo previsto, e das crianças que freqüentaram as escolas japonesas, são raras as que ingressaram em um curso superior, ou melhor as que ingressaram até mesmo no curso de ensino médio no Japão. A grande maioria destas crianças ingressa no mercado de trabalho japonês, como operário não-qualificado, como os pais. O principal fator é que, apesar de terem completado o ensino fundamental no Japão e falarem com fluência o japonês, são poucos os que dominam o idioma japonês na leitura e na escrita 4).

Quanto às crianças que estudam em escolas brasileiras no Japão, como seguem o currículo brasileiro, seguem também os critérios da lei brasileira de educação, ou seja a criança que não obtiver notas suficientes para passar para a série posterior, é reprovada. Pelas pesquisas realizadas nas escolas brasileiras até o presente momento, não é possível dizer quais são os principais problemas encontrados por estas crianças após o término do curso, mas é possível arriscar algumas previsões. Por exemplo, caso esta criança retorne ao Brasil, ela poderá ingressar em qualquer curso posterior ao que foi feito no Japão, pois estas escolas são reconhecidas pela Embaixada Brasileira em Tóquio. Porém, como já foi mencionado acima, a maioria dos nikkeis brasileiros não tem um plano definido de quando retornar ao Brasil, ou mesmo que tenham são poucos os que conseguem concretizá-lo. E caso estas crianças continuem a morar no Japão, as opções de trabalho para elas estão praticamente restritas à mão-de-obra não-qualificada, principalmente por não dominarem o idioma japonês na leitura e escrita.

Estas são as condições atuais dos brasileiros que vêm ao Japão com objetivos e sonhos de uma vida melhor. Mas, a realidade encontrada no Japão é a de problemas de adaptação ao trabalho, idioma e outros costumes da sociedade japonesa. E agora, um problema maior é a educação e o futuro dos filhos vindos pequenos ou nascidos no Japão, pois a sociedade japonesa é extremamente rigorosa em relação à educação, ou seja pode-se dizer que existe uma rigorosa divisão de classes sociais por nível educacional e profissional, onde temos de admitir que a posição ocupada pelos brasileiros no momento, é umas das mais baixas.

Notas bibliográficas:

- 1) O visto de “cônjuge ou filho de japonês” e o de “residentes”, ambos têm a validade máxima de 3 anos, porém geralmente o primeiro é concedido aos nikkeis de segunda geração com a validade de 3 anos, e o segundo para os nikkeis de terceira ou quarta geração com validade de 6 meses ou 1 ano.
- 2) As amostras desta pesquisa consistem em: questionários - 205 amostras de brasileiros residentes no Japão (1990), e 60 amostras de brasileiros que retornaram para o Brasil com experiência de trabalho no Japão(1995); entrevistas orais - 70 amostras de brasileiros residentes no Japão(1993 - 1999) e 61 brasileiros que retornaram ao Brasil com experiência de trabalho no Japão (1995 - 1996). As pesquisas entre o período de abril/94 à março/95 foram financiadas pela Fundação Abe (pesquisa em conjunto com Keiko Yamanaka PhD, da Universidade de Califórnia), e as pesquisas realizadas de abril/95 à março/99 foram financiadas pela “Japan Society for the Promotion of Science”- JSPS.
- 3) O salário médio de um brasileiro, no caso de homens é de 2.300 dólares/mês, e no caso de mulheres 1.500 dólares/mês. Mas considerando os contratos de trabalho instáveis e o alto custo de vida do Japão, não é fácil manter os filhos em uma escola particular.
- 4) No Japão não existe repetência por notas no ensino fundamental (7-15 anos), por isso muitas crianças brasileiras, em casos extremos, mesmo não sabendo escrever o japonês consegue concluir o curso fundamental.

Bibliografia

- BOURDIEU, PIERRE / PASSERON (Trad: Takashi Miyajima) *Saiseisan* , Fujihara Shoten, 1991 (BOURDIEU & PASSERON *La Reproduction*, Ed. de Minuit, 1970).
Centro de Estudos Nipo-Brasileiros de São Paulo *Burajiruni Okeru Nikkei Jinko Chousa Houkokusho* (Levantamento da população dos nikkeis no Brasil) , 1988.
- FUJITA, STEPHEN / O'BRIEN DAVID *Japanese American Ethnicity - The perspective of Community*, University of Washington Press, 1991.
Houmusho Nyukoku Kanri Kyoku (Ministério da Justiça - Imigração) *Gaikokujin Touroku Kokusekibetu Jin In Chousa Hyou* (Registro de estrangeiros por nacionalidade), 1999.
- KAJITA, TAKAMICHI *Gaikokujin Roudousha To Nihon* (O Japão e o trabalhador estrangeiro), NHK Books, 1994.
- KOGA, EUNICE A. I.SHIKAWA “Rainichi Nikkei Burajirujin Shitei No Kyoiku To Identithi” (A educação e a identidade das crianças brasileiras no Japão), *Nempou Hakaigaku Shurom N.11*, Sociedade de Sociologia de KANTO, 1998.
- NINOMIYA, MASATO *Dekassegui*, Editora Estação Liberdade, 1992.

II

Globalização e o Atlântico Sul: Oceano de Turbulências

Diálogos a través del Atlántico Sur: saberes hegemónicos y saberes alternativos¹

Edgardo Lander²

Universidad Central de Venezuela, Caracas

En el contexto de este encuentro sobre los intercambios a través del Atlántico Sur, yo quisiera referirme a algunos de los retos que desde el punto de vista de los *procesos de producción del conocimiento* nos conciernen particularmente a los latinoamericanos, y a los africanos, así como a los colegas y a los pueblos de todo el Sur del planeta.

Para pensar alternativas a las formas dominantes de estructuración del mundo del capital en el cual nos encontramos, mundo en el cual impera una poderosa y todavía creciente hegemonía del pensamiento único del neoliberalismo, es absolutamente indispensable comenzar por reconocer que esto que entendemos por neoliberalismo no es en realidad simplemente una teoría económica, a la cual pueda oponerse otra escuela de pensamiento económico. Es mucho más que eso. Constituye lo que propiamente puede llamarse un modelo civilizatorio. Se trata de un proyecto global de reorganización de toda la diversidad cultural planetaria en función de un modelo único de vida, un modelo totalitario de plena primacía del mercado, en función de los intereses del capital transnacional³. Este modelo cerrado, monolítico de organización social jerárquico y excluyente y destructor del tejido de la vida colectiva es un modelo civilizatorio y una estructura global de poder que ha logrado imponerse derrotando otras opciones, tanto de la experiencia histórica de Occidente como de las otras múltiples experiencias culturales de la humanidad, hasta proclamarse hoy como el orden natural de las cosas. Ante este modelo totalitario no podemos ni siquiera imaginar alternativas si asumimos que se trata simplemente de cuestionar una teoría económica.

Comprender este modelo de vida – y sus discursos legitimadores – como proceso civilizatorio exige desentrañar sus estructuras de poder, sus dinámicas de sometimiento, exclusión y negación de otras opciones culturales. Exige igualmente abordarlo como expresión medular de la geopolítica del saber del capitalismo contemporáneo.

La posibilidad misma de imaginar alternativas a este orden global que profundiza las desigualdades entre los pueblos, las jerarquías excluyentes al interior de cada país y que nos está llevando – a partir de la noción liberal del progreso como crecimiento sin límite – al empobrecimiento acelerado de los recursos culturales múltiples y diversos con los cuales cuenta la humanidad y a la destrucción de las condiciones que hacen posible la vida en el planeta Tierra, pasa por una crítica radical a los saberes que han sido hegemónicos en los diferentes momentos del proceso de constitución del sistema-mundo colonial moderno. ¿Qué conocimientos se producen? ¿Dónde se producen? ¿Para quién se producen? ¿A partir

de qué presupuestos, de qué concepción del mundo, de qué valores se produce el conocimiento no sólo del neoliberalismo o el llamado pensamiento único, sino también de lo que globalmente conocemos como Ciencias Sociales?.

Las Ciencias Sociales hegemónicas han desempeñado un papel central en la naturalización de este global orden como único modo de vida deseable y posible, en la medida en que se han constituido históricamente al interior de una cosmovisión liberal que piensa el conjunto de la vida humana a partir de la experiencia de la historia europea (convertida en Historia Universal), de la visión liberal del progreso, de las imágenes liberales tanto de la naturaleza humana como de las relaciones cultura-naturaleza. A partir de las concepciones liberales del individuo y de la riqueza, se ha tendido a universalizar el modelo del *individualismo posesivo*⁴ como la forma natural del ser humano “moderno”. Se han definido las formas históricamente particulares de constitución y de autocomprensión de las sociedades liberales modernas, con la separación de los ámbitos de lo *político*, lo *social*, lo *económico*, como las formas universales de la vida colectiva. Se ha asumido la concepción patriarcal liberal de la separación entre lo público y de lo privado y pretendido extender esa escisión como perspectiva de análisis y criterio normativo otra toda otra experiencia histórico-cultural. Este modelo de conocimiento tiene como piso experiencias históricas y epistemológicas propias de la sociedad europea occidental y del norte – en particular de lo que podemos llamar la revolución de Descartes en la separación *razón y cuerpo*, entre *sujeto y objeto*⁵. Esta perspectiva del conocimiento (*eurocentrismo*), en la medida en que se ha constituido en el saber propio de los centros del poder del sistema-mundo colonial moderno, ha definido todo otro modo de conocer como no-conocimiento.

La definición del conocimiento científico de Occidente como el único conocimiento objetivo y universal ha sido un mecanismo colonial-imperial que ha contribuido en forma crucial a los procesos de la destrucción o subordinación toda otra opción del saber, y por ende, de toda otra opción de cultura y modo de vida, tanto en Europa como en el resto del planeta.

Quisiera referirme brevemente a algunos aspectos que podríamos llamar institucionales y a otros más directamente epistemológicos de los retos que hoy tenemos para producir cuestionamientos a estas formas hegemónicas del conocimiento y para pensar y reconocer otros lugares y modos de producción alternativos de saber. Me referiré en primer lugar brevemente a algunos aspectos institucionales de los modos de producción dominantes del saber, y en segundo lugar a algunas dimensiones epistemológicas sobre las cuales solo tendré la posibilidad – por limitaciones de tiempo – de hacer unos breves señalamientos.

En la experiencia de la producción de conocimiento institucionalizado “moderna” colonial y postcolonial en el Sur, en experiencia de América Latina, el sur de Asia, en el continente africano, la universidad ha jugado un papel privilegiado. Hoy ante la arremetida neoliberal en contra de la universidad – en particular las grandes universidades públicas – en todas

partes se produce la defensa de éstas como espacios en el cual las sociedades del Sur podrían pensarse a sí mismas, a partir de sus propios problemas, de sus propios necesidades. Es esta una lucha intelectual y política cuya importancia no puede ser subestimada. Sin embargo, hoy esta defensa no es suficiente. El papel de la universidad del Sur en la geopolítica del saber colonial eurocéntrico característico de las ciencias modernas ha sido complejo, ambiguo, lleno de tensiones y contradicciones. La defensa/construcción de la universidad como ámbito social potencial desde el cual pueda pensarse a estas sociedades y al conjunto del mundo contemporáneo desde perspectivas críticas al modelo colonial eurocéntrico del saber necesariamente pasa por un cuestionamiento radical de la experiencia de los procesos de producción de conocimiento de nuestras propias universidades. Así como las universidades han sido espacios de oposición y resistencia a los regímenes jerárquicos y excluyentes que han caracterizado a las sociedades coloniales y a la mayor parte de la experiencia postcolonial, han operado igualmente como correas de transmisión de modos de producción de conocimiento y contenidos de conocimiento coloniales eurocéntricos que han contribuido activa o pasivamente, a la deslegitimación o destrucción de formas propias de autoconocimiento de las sociedades del Sur desde sus propias tradiciones culturales.

En la medida en que esto ha sido así, las universidades del Sur han contribuido a reproducir al interior de las sociedades del Sur la idea eurocéntrica de acuerdo a la cual lo que se produce en universidades es conocimiento válido y lo que se produce en el resto de la sociedad no lo es. De esta manera, las universidades han sido *también* activos instrumentos de colonización de las sociedades del Sur, con frecuencia asumiendo como propia la imagen del saber eurocéntrico que concibe al *otro* como inferior, por negro, indio, primitivo, atrasado, subdesarrollado, incapaz de producir su propio conocimiento⁶. En el caso de las Ciencias Sociales en las universidades latinoamericanas la hegemonía de estas perspectivas eurocéntricas y coloniales ha sido clara. Su expresión paradigmática fue la *sociología de la modernización*, que al igual que el pensamiento neoliberal actual, partió del supuesto de que la sociedad liberal (sociedades europeas occidentales y Estados Unidos, principalmente) era el orden normal de la vida social “moderna”. A partir de esa normalidad liberal, se define un precepto que caracteriza toda diferencia entre la realidad del continente y el *deber ser* de la modernidad, del progreso liberal, como un obstáculo a superar.

Dentro de esta concepción, toda disparidad es expresión de una diferencia jerárquica, jerarquía definida a partir de los valores de la sociedad liberal: lo moderno es mejor que lo no moderno, el progreso es mejor que el atraso, el cambio es mejor que el no cambio. La diferencia entre la sociedad “tradicional” y la sociedad “moderna” no es sólo una diferencia empírica entre diferentes rasgos culturales o una distinción analítica entre dos tipos de sociedades. Se trata de diferencias entre tiempos históricos (sociedades de *antes* en contraste con sociedades del *ahora* y del *futuro*), y contrastes entre sociedades que no son como deberían ser (y por eso tienen que ser modernizadas) y sociedades que son como deberían ser (y por ello se constituyen en patrones de referencia del “deber ser” para el

resto de las sociedades del planeta). Desde esta mirada, la realidad de nuestros continentes, la realidad cultural, valorativa, política, organizativa, los modos de vida de estos pueblos son siempre vistos como obstáculo a superar para llegar a ser como *deberíamos ser* de acuerdo a los patrones de la modernidad liberal. En este sentido los diagnósticos que de las sociedades del Sur formula hoy el neoliberalismo, y las políticas de ajuste estructural que se establecen a partir de ellos, constituyen sino un momento más de los procesos de colonización global en los cuales han desempeñado históricamente un papel crítico los saberes sociales modernos.

Como se apuntó anteriormente, las universidades del Sur han sido en nuestros continentes también contextos institucionales en los cuales ha sido recurrente la oposición y la resistencia a los proyectos y modelos coloniales de organización del mundo. Desde éstas se ha producido un pensamiento a contra corriente y han sido – especialmente en la experiencia latinoamericana – focos de oposición política y de movilización contra el orden existente. Sin embargo, con frecuencia se ha producido una paradójica co-existencia entre un radicalismo político militante de movilización estudiantil a los gobiernos y a los proyectos imperiales, y una epistemología conservadora y/o legítimadora que no cuestiona los supuestos de los saberes que se crean e imparten, ni asume los modos de producción de los conocimientos “modernos” como asuntos problemáticos ligados a la reproducción del orden social que se cuestiona.

En América Latina la experiencia intelectual/política colectiva más fructífera en la producción de un pensamiento crítico/reflexivo sobre la propia realidad en las universidades ocurrió durante las décadas de los 60 o los 70, en un contexto sociopolítico de extendidas movilizaciones y luchas populares en la mayor parte del continente. Surgió un nuevo estilo intelectual que – retomando algunos aspectos de lo que había sido descartado como producción ensayística y “pre-científica” – obvió la compartimentalización disciplinaria de la academia norteamericana, asumió perspectivas histórico estructurales y dejó a un lado la pretensión de la objetividad y el no-compromiso de la ciencia neutra, para asumir el conocimiento como instrumento de transformación.

La derrota de las luchas populares de esas décadas condujo a fuertes ofensivas en contra del contexto institucional universitario que habían hecho posible estos intentos de crear otras formas de producción de conocimiento. La expresión más dramática de ésta ocurrió durante la experiencia autoritaria en el Cono Sur durante las décadas de los 70 y los 80 que condujo a que prácticamente fuesen desterradas las Ciencias Sociales de las universidades públicas. Hoy en todo el continente, consecuencia de limitaciones presupuestarias, de los nuevos regímenes de evaluación individualistas y productivistas que privilegian la investigación al interior de lo que Kuhn llamaría la “ciencia normal” y la creciente dependencia de fuentes externas a la universidad para el financiamiento de la investigación, estamos en presencia de un retorno a la “normalidad” de un conocimiento fraccionado, disciplinario, que enfatizando sus dimensiones empíricas y metodológicas (“objetividad”, “neutralidad”), carece de conciencia histórica.

En el caso de las escuelas de economía, la hegemonía del pensamiento neoclásico ha convertido a esta disciplina en un conocimiento instrumental de énfasis cuantitativo. Asumiendo las arbitrarias separaciones entre sociedad y naturaleza por un lado, y entre mercado y el resto de la vida social, que corresponden a la cosmovisión liberal, se naturaliza el mercado capitalista como orden natural y universal. Al dejar a la naturaleza fuera del cálculo económico y de las cuentas nacionales, se caracteriza, mide y celebra como producción de riqueza a los acelerados procesos de masiva devastación de la base material de reproducción de la vida.⁷ Al no interrogarse sobre los supuestos a partir de los cuales se constituye este cuerpo de conocimientos, termina esta disciplina operando como un modelo normativo para la imposición de una sociedad de mercado en concordancia con la ideología neoliberal.

Si se toma cada uno de los temas centrales que se debaten hoy en las Ciencias Sociales, en particular en el Sur, la *globalización, medio ambiente, pobreza, democracia*, es posible concluir que a partir de las formas hegemónicas en las cuales estos asuntos son pensados hay pocas posibilidades de considerar alternativas a los modelos dominantes.

El discurso de la globalización es ante todo un discurso naturalizador. La globalización aparece como un proceso espontáneo, resultado de transformaciones tecnológicas de en las cuales aparentemente ha desaparecido toda dirección y condicionamiento humano. El cambio tecnológico (“la nueva revolución tec-nológica” de la telemática y la biotecnología) es vista como expresión de una especie de ley de la naturaleza, variable independiente que explica y/o determina las principales transformaciones sociales. Esta naturalización de las relaciones sociales, conduce a un conocimiento en el cual se invisibilizan los sujetos y sectores sociales – con sus intereses, estrategias, proyectos, acciones, oposiciones y resistencias – como agentes activos en la construcción del orden social. Desaparece ante todo la posibilidad misma del análisis de las relaciones de poder. Las principales transformaciones institucionales de la llamada globalización como el intento (derrotado) del *Acuerdo Multilateral de Inversiones*⁸, y la creación de la que es probablemente el más poderoso organismo internacional, la Organización Mundial de Comercio, no pueden ser comprendidas si no se consideran los intereses, diseños y estrategias de las empresas transnacionales que en forma directa definieron sus orientaciones básicas, y la acción de los gobiernos de Estados Unidos, la Unión Europea y Japón. No estamos en presencia de un proceso espontáneo ni natural, sino por el contrario, ante un sustancial reacomodo concentrador de las relaciones de poder a escala global.

Igualmente cuando se piensa la crisis ambiental al margen del modelo civilizatorio que es responsable de los procesos de destrucción que hoy predominan en el planeta, el énfasis se coloca en medidas puntuales (limitaciones a la producción de los gases que afectan a la capa de ozono), en la esperanza de respuestas tecnológicas a los problemas que genera del modelo industrial (*technological fix*), o se atribuyen las principales dinámicas de destrucción ambiental a los pobres del planeta. Desde las concepciones liberales de la riqueza,

de la realización y la felicidad humana, el paradigma del crecimiento sin fin no puede ser cuestionado. Al estar ausente el análisis de las relaciones de poder, no es posible el reconocer las implicaciones de que exista una apropiación absolutamente desigual y desproporcionada de los recursos naturales y de la capacidad de carga del planeta por parte de las minorías ricas que viven, principalmente, en los países del Norte. De esta manera – con el mito del crecimiento sin límite y de la posibilidad de una sociedad de abundancia material para todos – se obvia el hecho inevitable de que dadas las limitaciones tanto de los recursos como de la capacidad de carga del planeta, no es posible una mejoría significativa de las condiciones de vida de la mayoría de los habitantes pobres de la tierra a menos que se produzca una radical redistribución del acceso y el uso de estos recursos entre todos los habitantes del planeta.

La centralidad del tema de “la pobreza” en los debates políticos y de las ciencias sociales en los últimos lustros es expresión de un significativo desplazamiento de lo que fueron preocupaciones de las décadas anteriores en torno a las relaciones de explotación y las posibilidades de una sociedad más equitativa. La naturalización del orden liberal implica que no se *deben*, ni se *pueden*, abordar las determinaciones estructurales básicas de la pobreza y la exclusión. Esto carecería de sentido en la medida en que se trataría de condiciones a propósito de las cuales nada se puede hacer. En consecuencia se sustituyen los intentos de explicación estructural por la descripción, caracterización y cuantificación empírica del fenómeno. La *pobreza* es una categoría cuya función es excluir del análisis las relaciones sociales reproductoras de la exclusión y la dominación, para evitar así el cuestionamiento al orden existente. A partir de esta concepción, sólo puede concebirse como respuesta la ejecución de políticas focalizadas destinadas a reducir parcialmente los índices de pobreza.

Desde del pensamiento social hoy hegemónico es difícil reconocer que ni la crisis ambientales, ni la pobreza pueden encontrar soluciones al margen de una profunda democratización – una amplia redistribución del poder – a escala global.

El tema de la democracia es un asunto central en los debates contemporáneos. Es reiterada la preocupación: ¿Por qué hoy en el momento histórico en el cual la democracia liberal tiende a universalizarse parece haber tan poco apego de los pueblos a la idea de democracia? Para responder a esta interrogante es necesario comenzar por preguntarse: ¿Qué entendemos por democracia? ¿Cómo incide la democracia en la vida de la gente, de la mayoría de la gente? Aquí la pregunta clave es la siguiente: ¿Tiene algún sentido la idea de democracia como idea fuerza, como horizonte normativo si ésta no tiene como componente sustantivo la redistribución (democratización) del poder en cada una de los ámbitos de la vida colectiva?⁹

No sólo la práctica, sino igualmente la *idea* de democracia ha sido progresivamente vaciada de toda referencia a una sociedad en la cual la mayoría ejerza en forma efectiva el gobierno.

¿Acaso no se suponía que era el gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo? Hoy tanto el discurso político como la ciencia política hegemónicas tienden a entender por democracia un modelo liberal formalizado, conjunto de normas y procedimientos (elecciones, alternancia, régimen de partidos, separación de poderes...) a los cuales *no se le puede exigir resultado alguno*¹⁰.

De los dos lados del Atlántico Sur resulta crecientemente claro que la mayor parte de las decisiones básicas sobre la vida colectiva, tales como la política económica, las decisiones sobre prioridades de inversión, están absolutamente sustraídas de toda posibilidad de ejercicio democrático. Son asuntos que dependen de decisiones tomadas en otra parte. No podemos simplemente seguir hablando de democracia en términos genéricos (la idea de “democracia sin adjetivos”) para referirnos a los regímenes políticos de la *democracia realmente existente* como que si estuviésemos refiriéndonos a las condiciones de un pueblo soberano que está tomando las decisiones básicas sobre su propio destino. Si los científicos sociales siguen hablando de estos regímenes como “democracias” no pueden sino contribuir a legitimar un orden social global que es crecientemente cada vez menos democrático.

Por último me quiero referir brevemente al tema de las relaciones entre culturas. En el pensamiento liberal está de moda el tema del *multiculturalismo* como expresión de apertura hacia toda la diversidad cultural del planeta. Sin embargo se trata de una apertura que presenta severas limitaciones y profundas trampas. El liberalismo siempre ha reivindicado la diversidad en el ámbito de lo que ha entendido como privado: las creencias religiosas, vida familiar, o los ámbitos más acotados de comida, vestido, etc.. Sin embargo en el ámbito de lo público, de la política y de la economía, del conocimiento considerado como socialmente legítimo, el único modelo aceptable es el modelo liberal: *democracia liberal, economía de mercado, conocimiento científico*. A pesar de sus insistentes pretensiones tolerantes y multiculturales, la postulación de un sólo modelo universal de orden político, de organización de la producción y de conocimiento significa la imposición totalitaria de un sólo modo de vida, negando por esa vía toda posibilidad de alternativa a la sociedad liberal “moderna”.

Todo lo anterior nos remite a la exigencia de repensar cuáles son los supuestos a partir de los cuales se construye la eficacia naturalizadora del orden liberal que han tenido históricamente y continúan teniendo los saberes modernos que conocemos como Ciencias Sociales.

Este reto ha sido asumido durante las últimas décadas por un extraordinario movimiento cultural/intelectual en diversas partes del planeta, con particular énfasis en algunas regiones del Sur.¹¹ Destacan en estas perspectivas la extraordinaria obra de Edward Said, en particular su influyente texto *Orientalismo* y el rico e influyente aporte *grupo de estudios subalternos* de la India. Desde una perspectiva subalterna, alternativa a la perspectiva eurocéntrica de élites que ha predominado en la historiografía de la India, se cuestiona la

construcción de la historia de la India a partir de los metarrelatos de la historia de Occidente ya sea en su versión liberal colonial o en sus versiones nacionalistas y/o marxistas.¹²

Ha sido igualmente abundante la reciente producción intelectual africana en torno a estos asuntos. Un ejemplo significativo ha sido el debate en torno a la especificidad de la filosofía africana. Se han generado polémicas sobre el significado mismo de la filosofía en las cuales muchos autores terminan por rechazar la noción de acuerdo a la cual la filosofía occidental es el patrón universal a partir del cual debe compararse o evaluarse toda otra perspectiva de conocimiento. ¿Es la filosofía africana aquella que se remite a y debate con las tradiciones intelectuales de Platón, Aristóteles, Kant, Hegel? ¿O es por el contrario el pensamiento tanto tradicional como contemporáneo que tiene sus raíces en las particularidades de las múltiples experiencias culturales y cosmovisiones del continente africano?¹³

Con variadas denominaciones y perspectivas, en América Latina hay una larga tradición de planteamientos críticos y de cuestionamientos al eurocentrismo y el carácter colonial de los saberes modernos. Martí y Mariátegui son representantes notorios de estas búsquedas. En los últimos años estos asuntos – con frecuencia tan marginales en la academia latinoamericana – han generado intensos debates donde algunos de los viejos temas que habían sido ya discutidos en América Latina han sido retomados y además de enriquecidos por el incipiente, pero creciente intercambio con colegas en el Sur de la Asia y de diferentes regiones de África. Este amplio y heterogéneo movimiento intelectual está avanzando hacia lo que ya hoy puede ser caracterizado como una crítica sistemática a los saberes eurocéntricos coloniales modernos.¹⁴ En estos debates se están planteando en forma efectiva algunas interrogantes críticas: ¿Cómo lograr formas de conocimiento capaces no sólo de cuestionar, sino de ir más allá de las modalidades eurocéntricas y coloniales del saber, saberes que en lugar de naturalizar el actual orden global, permitan comprenderlo como orden histórico y por lo tanto superable?

No se trata, sin embargo, de asuntos que conciernan sólo a la academia, la búsqueda de saberes alternativos al interior de la universidad, ni siquiera si éstos son capaces de enraizarse en los contextos culturales específicos de las culturas y pueblos del Sur. Más allá de los supuestos y los contenidos del aparato cognitivo de los saberes hegemónicos modernos, están hoy igualmente en cuestión los asuntos críticos de los *modos de producción del conocimiento* y de los *sujetos del conocimiento*. En la tradición eurocéntrica del conocimiento, al privilegiarse como sujeto del conocimiento científico, objetivo y universal, al sujeto individual, blanco, europeo, masculino, económicamente acomodado y heterosexual, simultáneamente ha negado a todo otro posible sujeto de conocimiento válido. En esta monocultura del conocimiento científico (moderno), el conocimiento colectivo, relacional, popular, ancestral, tradicional, localizado, y/o corporeizado no tiene cabida.¹⁵ Es este un punto de partida fundamental para la imposición de una razón patriarcal y colonial que niega, somete y excluye toda otra opción o tradición cultural. Hoy la

resistencia a los procesos de imposición autoritaria de un único modo de vida para todos los habitantes del planeta pasa por la valorización y reivindicación de otros modos de producción de conocimiento, de otras prácticas del saber. Esto aparece con particular nitidez en la lucha ampliamente extendida de comunidades campesina en todo el Sur por preservar sus modos de vida – y de conocer- amenazados por la biopiratería y la creciente imposición de un modelo agrícola estandarizado controlado por las empresas transnacionales de semillas y agroquímicos¹⁶, así como las de pueblos aborígenes y/o indígenas por la preservación las condiciones ambientales sin las cuales no es posible la reproducción de su cultura y su vida.

Quisiera concluir afirmando que para quienes estamos interesados / involucrados en diálogos a través del Atlántico Sur – insertos en una perspectiva de búsqueda/reivindicación de opciones al modelo civilizatorio único que hoy pretende imponerse en todo el planeta – estas reflexiones anteriores implican retos o búsquedas en tres direcciones complementarias: En primer lugar (y sin que ello implique alguna prioridad ni lógica ni temporal) está la necesidad de continuar y profundizar la crítica de los saberes coloniales eurocéntricos hegemónicos del pensamiento moderno y de las Ciencias Sociales. En segundo lugar, contribuir en todos los planos posibles a profundizar los, hasta ahora limitados, intercambios académicos, intelectuales y culturales entre los pueblos del Sur como condición para el aprendizaje recíproco y la elaboración/recuperación de alternativas desde experiencias compartidas. Y, en tercer lugar, reconocer que los asuntos en cuestión no se agotan de manera alguna al interior de la comunidad intelectual. Sin un diálogo activo, abierto con los movimientos y organizaciones populares, campesinas e indígenas que desde otros patrones de vida, otros sujetos y modos de producción de conocimiento, serán remotas las posibilidades de lograr conocimientos y prácticas sociales que no terminen subsumidos a la lógica reproductora del capital global.

Notas Bibliograficas:

¹. Quisiera comenzar por agradecer a Celma Agüero, la invitación a participar en este diálogo *El Atlántico Sur, intercambios de hombres, ideas, productos y técnicas entre África y América Latina*, realizado en el contexto del Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afro-Asiáticos.

². Universidad Central de Venezuela, Caracas.

³. Ver: FRANZ HINKELAMMERT, *Democracia y totalitarismo*, San José, Departamento Ecueménico de Investigación, 1987.

⁴. MACPHERSON, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Libros de Confrontación, Barcelona, 1979 (1962).

⁵. ANÍBAL QUIJANO, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Edgardo Lander (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, UNESCO, Buenos Aires, 2000.

⁶. En palabras de Darcy Ribeiro: “De la misma forma en que Europa llevó una variedad de técnicas e invenciones a los pueblos incluidos en su red de dominación... también los introdujo a un instrumental de conceptos, preceptos e idiosincrasia que se refería al mismo tiempo a Europa misma y a los pueblos coloniales. Los pueblos coloniales, privados de sus riquezas y del fruto de su trabajo bajo los

regímenes coloniales, sufrieron aún más la degradación de asumir como su propia imagen la imagen que no era más que una reflexión de la visión europea del mundo que consideraba a los pueblos colonizados racialmente inferiores porque eran negros, indios, o mestizos... Aún los estratos sociales más brillantes de pueblos no-europeos se acostumbraron a verse a sí mismos y a sus comunidades como una infra-humanidad cuyo destino era el ocupar una posición subalterna debido al simple hecho de que su población era inferior a la europea.”, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1988, p. 65, citado por WALTER MIGNOLO en *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton, 2000, p. 21.

7. Ver: HERMAN E. DALY, *Beyond Growth. The Economics of a Sustainable Development*, Beacon Press, Boston, 1996; y HERMAN E. DALY Y JOHN B. COBB JR., *For the Common Good. Redirecting the economy toward community, the environment and a sustainable future*, Beacon Press, Boston, 1999.

8. Ver: EDGARDO LANDER, “El Acuerdo Multilateral de Inversiones (MAI). El capital diseña una constitución universal”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, N° 2-3, abril-septiembre 1998.

9. Ver: ANÍBAL QUIJANO, “Globalización, colonialidad del poder y democracia”, manuscrito no publicado. Lima 2000.

10. Ver: EDGARDO LANDER, *La democracia en las ciencias sociales latinoamericanas contemporáneas*, Serie Bibliográfica Fobal Ciencias sociales, N° 2, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional, Caracas y Facultad de ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1996.

11. No se trata de reivindicar una especie de nacionalismo del Sur en contra del conocimiento del Norte, entre otras razones porque algunas de las contribuciones más ricas a los debates sobre el eurocentrismo y sobre carácter colonial de los saberes modernos se han producido desde la academia del Norte.

12. Han sido publicadas en América Latina dos valiosas selecciones en español de algunos de los principales textos del grupo de los estudios subalternos: SILVIA RIVERA CUSICANQUI y ROSSANA BARRAGÁN (compiladoras), *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Coordinadora de Historia, Sepsis y Taller de Historia Oral, La Paz, s/f.; y SAURABH DUBE (coordinador), *Pasados postcoloniales*, El Colegio de México, México D.F., 1999.

13. Ver, por ejemplo: D.A. MASILO, *African Philosophy in Search of Identity*, Indiana University Press, Bloomington, 1994; V.Y.- MUDIMBE, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington, 1988; EMMANUEL CHUKWUDIEZE (editor), *Postcolonial African Philosophy, A Critical Reader*, Blackwell Publishers, Cambridge, 1997.

14. Ver: EDGARDO LANDER (editor), *La colonial, saber eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*. op. cit. Este texto incluye trabajos de Santiago Castro Gómez, Fernando Coronil, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Francisco López Segrera, Walter Mignolo, Alejandro Moreno, Aníbal Quijano, y Edgardo Lander.

15. Ver: ARTURO ESCOBAR, “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o postdesarrollo”, en EDGARDO LANDER, op. cit., AKHIL GUPTA y JAMES FERGUSON, *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham, 1999.

16. Ver: VANDANA SHIVA, *Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*, South End Press, Boston, 1997.

Un encuentro intelectual: los argentinos conocen y estudian al Africa y a los afroargentinos

María Elena Vela
Universidad de Buenos Aires

Presentación

Hoy existen en América Latina instituciones académicas, asociaciones inter-nacionales (ALADAA, 1976) y proyectos auspiciados por UNESCO (La ruta del esclavo; Historia del Atlántico Sur, siglos XIX-XX) que producen, estimulan e intercambian conocimientos sobre el Africa subsahariana y los afroamericanos. Este desarrollo es típicamente contemporáneo y, en general, coincide con el despertar de los pueblos colonizados y la descolonización de décadas recientes.

Sin embargo, en la Argentina del siglo XIX – y con toda probabilidad también en otros países del área – se sentaron precedentes y se consolidaron mitos que influyeron sobre los rasgos que caracterizarían localmente a ese conocimiento.

En efecto, hubo entonces una cantidad de reflexiones y escritos de diversa índole, producidos por viajeros, legisladores, ensayistas, literatos, historiadores y periodistas, que fueron creando un “conocimiento social” (PERROT Y PREISWERK, 1979) respecto de los afroargentinos y el Africa subsahariana, que a su vez influyó en el estilo y la calidad de esas reflexiones así como en las posiciones político-institucionales que nuestro país adoptó posteriormente.

Este trabajo constará de dos partes: en la primera se sugerirá una cronología tentativa sobre los inicios, intermitencias y alternancias de los dos aspectos de ese conocimiento (el de los afroargentinos y el del Africa subsahariana) en el siglo XIX y la primera mitad del XX. En la siguiente se tratarán sus desarrollos y transformaciones en consonancia con los cambios político-institucionales y los progresos de las actividades académicas y de la reflexión metodológica en la segunda mitad del siglo XX.

Altibajos y alternancias cronológicas

En la primera mitad del siglo XIX, los argentinos estaban tan inmersos en los acuciantes asuntos locales – lograr la independencia, superar las luchas entre unitarios y federales, instaurar la organización nacional – que sólo podían preocuparse por los habitantes de origen africano en la medida en que éstos participarían en la construcción del país independiente. Era entonces impensable cualquier distracción hacia otros objetivos, como

sería el del conocimiento de la historia, la cultura y la problemática del Africa subsahariana de la que aquéllos procedían.

Así pues, teniendo en cuenta su número – alrededor de un 30 por ciento de la población de Buenos Aires (GOLDBERG 1976); un 45 por ciento de la del Interior (LUNA, 2000) – y sus posibilidades de incorporación a los ejércitos nacionales en sus luchas contra los españoles, para lograr la independencia, y contra los indios, para ampliar las fronteras (SALES DE BOHIGAS, 1970), la legislación del nuevo país se ocupaba repetidamente de ellos. Las primeras medidas estuvieron destinadas a impedir la continuación del tráfico de esclavos – y por tanto, la llegada e internación de nuevos contingentes – y a conceder a los ya instalados la libertad de vientres y una liberación progresiva y pautada por servicios prestados al país (CLEMENTI, 1976). Más allá de lo significativo que esto fuera como opción en favor del abolicionismo y el liberalismo, se pensaba que de este modo el nuevo gobierno se aseguraría la lealtad y el apoyo público y privado de los descendientes de africanos. Y de hecho los obtuvo, puesto que, por ejemplo, las hazañas del negro Falucho y del coronel Barcala les valieron, hasta nuestros días, un lugar en la galería de los héroes nacionales.

Sin embargo, a pesar de los honores y el reconocimiento logrados por algunos afroargentinos, la opinión pública no les era unánimemente favorable. En parte, porque a pesar de ser libres, los afroargentinos no podían impedir que la Iglesia, la Justicia, la Policía y una buena parte de sus contemporáneos blancos juzgaran con severidad sus costumbres y hábitos cotidianos, y les aplicaran duros castigos por sus “punibles” acciones. Pero sobre todo, porque entre 1830 y 1852, cuando la figura de Juan Manuel de Rosas dominó la escena política del país, una gran parte de los afroargentinos se había enrolado en sus filas. Los antirrosistas contemporáneos los convirtieron en objetos dilectos de sus violentas diatribas contra “el tirano” y se regodearon describiendo el primitivismo y la bufonería de sus expresiones de adhesión política (RAMOS MEJÍA. 1952). Entonces crecieron y se consolidaron muchos de los estereotipos negativos que influyeron sobre la producción intelectual de ese siglo (ETCHART, 1994) y que, aun atenuados, siguen presentes en el imaginario local.

En la segunda mitad del siglo XIX, el número de los afroargentinos fue disminuyendo notablemente. En las últimas décadas, apenas constituían un dos por ciento de la población de Buenos Aires, pero eso no había producido cambios en el conocimiento social respecto de ellos. Al contrario: se había vuelto aún más prejuiciado y agresivo, en la medida en que encontraba justificaciones, supuestamente “científicas”, en el positivismo racista, tan elocuentemente representado en nuestro país, entre otros brillantes intelectuales contemporáneos, por el socialista José Ingenieros (INGENIEROS, s/f).

Sin embargo, en esa época los negros eran ya ciudadanos plenos, con todos los derechos reconocidos por la Constitución nacional (1853-60). También algunos eran argentinos de

vieja cepa, orgullosos de sus antepasados, que habían luchado por el país, recibido honores y constituido “dinastías” de respetables empleados al servicio del Estado. Pero no estaban tranquilos: se sentían amenazados no sólo por los prejuicios sino también por la oleada de inmigración blanca, de origen europeo, y sumergidos en la dicotomía entre “civilización y barbarie”, explícita en escritos, declaraciones y acciones político-institucionales que propiciaban esa migración. Quizás a esos temores se debiera en parte el desinterés de los afroargentinos por la suerte del Africa subsahariana, el antiguo hogar de sus antepasados.

En efecto: en esos años, los europeos se estaban repartiendo el Africa negra (Congreso de Berlín, 1884-85), acelerando la conquista de ese espacio y colonizando tierras y hombres. Entre los negros de toda América se levantaban voces de protesta y se iniciaban movimientos de solidaridad con los despojados del otro lado del Atlántico. Así, Sylvester Williams, un abogado negro de Trinidad, asesoraba la defensa jurídica de los jefes africanos que habían perdido tierras y derechos por obra de los administradores blancos y, en Estados Unidos, W.E. Burghart du Bois producía los primeros escritos panafricanistas mientras apoyaba las reivindicaciones antidiscriminatorias de sus coterráneos.

Por el contrario, los afroargentinos parecían poco atentos a esas inquietudes. Es verdad que existen muy escasos testimonios directos que justificarían esa suposición, pero al menos se ha podido consultar uno de ellos. Se trata de un pequeño libro llamado *Beneméritos de mi estirpe*, escrito por Miguel Ford y publicado en La Plata en 1898. El joven autor reunió allí una serie de biografías no estrictamente controladas, sobre algunos de sus más destacados integrantes de la comunidad afroargentina. Esta obra figura hoy en casi todas las bibliografías de los trabajos históricos que se refieren a los argentinos de origen africano, pero nadie se atreve a jurar que ha logrado leerla hasta el final. Eso se debe a su estilo pomposo y culterano y al abuso de referencias a la cultura europea así como a su intención hagiográfica y reivindicatoria.

En cierto modo, son más interesantes los dos florones que preceden a la obra misma. Uno, de cinco páginas, tiene título propio: “La redención de una raza” y fue escrito por Augusto Marcó del Pont; el otro, más breve, es obra del propio Ford. En ambos trabajos, los autores se esfuerzan por demostrar su conocimiento de las más difundidas corrientes y tendencias del pensamiento occidental de esa época y la justeza de sus interpretaciones sobre la problemática africana.

En el primero, Marcó del Pont concuerda con la teoría del origen único de razas, responsabiliza a Las Casas por la migración forzada y la esclavización de los africanos y expone su propuesta: “antes de desaparecer de la esfera moral del mundo” el africano, esclavizado por su debilidad, debería huir de estas tierras e iniciar su “retorno al Africa”. Así se restablecería “el equilibrio entre las razas”, y el africano, fortalecido, recuperaría patria, libertad y familia. Sólo entonces podría recibir a las otras razas como amigas, ya no

como invasoras; realizaría “su propia Redención” y podría gobernarse a sí mismo “como los imperialistas de la Abisinia o como los republicanos de Haití”. Las biografías incluidas en el libro contribuirían a la realización de este proyecto, brindando a los negros argentinos “estimulantes ejemplos que fortalecerán su espíritu en las luchas de las artes y de los campos de batalla”.

En el segundo, Ford no sólo no alude al “retorno al Africa” como posible solución para el conflicto racial en América y la recuperación de los valores africanos, sino que tam-poco se muestra interesado por los movimientos reivindicativos que conmovían a una parte de la comunidad afroamericana. Se presenta como “sólo una mente joven”, admiradora de los “grandes ideales”, que pretende “perpetuar la memoria de tanto hombre activo e inteligente que ha poseído nuestra raza en las riberas del Plata”. También aspiraba a “remover el indiferentismo” de su comunidad y mostrar cómo esos afroargentinos “entran a contribuir con sus naturales dotes al concierto grandioso de la civilización de los mundos”.

Aunque organizaban su reflexión desde puntos de partida diferentes, el realidad ambos buscaban la integración del Africa, sus habitantes y sus descendientes extracontinentales al mismo universo de ideas y valores forjado por la civilización occidental y blanca cuya superioridad respecto de las “culturas (y comunidades) primitivas” admitían plenamente. Por eso el primero hablaba de una necesaria “redención” de los negros por la lucha para recuperar el continente perdido y el segundo, de la necesidad de que el negro, jaqueado localmente por su inferioridad numérica, social y económica demostrara individualmente hasta qué punto participaba de esa civilización y encarnaba esos valores, que en esencia no eran cuestión de “color” sino de educación y talento.

Para ellos, los nuevos inmigrantes que amenazaban sus fuentes de trabajo y eventualmente los desplazaban a situaciones marginales eran blancos pero no portadores de esa civilización: no hablaban bien el idioma, entre ellos predominaban los analfabetos, tenían costumbres y hábitos groseros y no eran ciudadanos. Pero era inútil: los afroargentinos parecían sumergidos por la marea de la inmigración y se estaba creando otro mito que todavía subsiste y que – como los anteriores – sólo será vencido por la historia: el de la Argentina civilizada y *blanca* (VELA, 1999).

Con el nuevo siglo, el Africa negra también comenzó a formar parte del conocimiento social del país. Por un lado, la generalización del sistema educativo nacional, gratuito y obligatorio favoreció el acceso a la educación secundaria de una parte importante de los jóvenes argentinos, que allí estudiaban “Historia antigua” y “Geografía de Asia y Africa” (VELA, 1995). Tanto la antigua civilización egipcia como las posesiones europeas en Africa se volvieron familiares para quienes, en las primeras décadas del siglo, todavía consultaban casi exclusivamente libros de texto traducidos del francés. Pero para esos jóvenes, quizá fueran más significativos que el mero aprendizaje escolar, los conocimientos

adquiridos en los relatos y descripciones de viajeros y exploradores europeos y norteamericanos así como en la literatura de ficción que se inspiraba en ellos.

Por otro lado, los sectores ilustrados y acomodados de la sociedad, lo mismo que los grandes e influyentes periódicos de ese momento – *La Prensa*, *La Nación* – comenzaban a interesarse por las civilizaciones africanas, gracias a la influencia de las nuevas tendencias intelectuales, culturales y artísticas que predominaban en Europa. Estas habían puesto de moda la pasión por el “exotismo”, que se traducía en el afán de explorar “nuevas” regiones, conocer “nuevas” culturas y descubrir talentos inéditos. El África subsahariana fue incluida en los “nuevos” espacios, de modo que algunos argentinos participaban en los safaris, atesoraban bibliografías especializadas y coleccionaban obras de arte; otros estudiaban hombres y culturas y elaboraban ensayos antropológicos y etnográficos (VALIENTE NOAILLES, s/f) y otros, todavía, descubrían talentos ignorados – y, según ellos, muy superiores a los admirados por París – en un modesto y desconocido pintor africano que vendía sus creaciones “a precio vil” en las calles de Buenos Aires (*La Nación*, 28-10-1929).

Tanto *La Nación* como *La Prensa* se hacían eco de estas tendencias publicando en sus suplementos culturales no sólo los relatos y comentarios de viajeros argentinos y extranjeros sino también artículos de investigadores y publicistas de fama internacional. Así, por ejemplo, *La Nación* (18-3-1930) reproducía en su *Revista semanal*, un trabajo de Leo Frobenius, el conocido etnólogo alemán, titulado “Un rey y su corte”. En éste, los argentinos descubrirían el poderío del reino de Monomotapa en la época de la llegada de los portugueses a las costas mozambiqueñas así como la existencia de otros reinos contemporáneos en el África subsahariana.

En cambio, no dedicaban el mismo interés – ni tanto espacio – a los acontecimientos político-institucionales que afectaban a aquella región. Por ejemplo, África meridional sólo se convirtió en noticia para *La Prensa*, durante el desarrollo de la guerra anglo-boer (1900-1902). El 14 de enero de 1901, se publicó en sus páginas una nota especial y destacada – aunque sin firma – titulada “La guerra anglo-boer. Situación actual”. Incluía un mapa, pero el texto se centraba en las dificultades de los ingleses para dominar la situación. Al día siguiente, se informaba que los ingleses habían recibido un ofrecimiento de apoyo de unos “100 000 negros” de las “tribus de los zulús, swazis, basuto, matabeles y barotses”. Sin embargo, el artículo señalaba que los ingleses no lo habían aceptado porque habían decidido respetar el principio (instaurado durante la guerra hispano-norteamericana) de que “los blancos no deben combatir jamás con la ayuda de los negros” .

A su vez, la marina, otro grupo de peso en la sociedad local, descubrió aún más tardíamente su vocación sudatlántica y la vecindad del África negra. Eso se debió, en parte, a que durante la primera mitad del siglo XIX, sólo se habían experimentado peligros y rechazos provenientes del otro lado del Atlántico Sur: invasiones inglesas (1806-7); invasión inglesa de las islas Malvinas y expulsión del gobernador Vernet (1831). Tanto era así, que sólo se recuperó el exitoso antecedente del viaje de circunvalación realizado en

1819 por la fragata *Argentina* (al mando de Hipólito Bouchard) y nació una seria preocupación por cuestiones geológicas, geográficas y marítimas de ese espacio cuando se planteó la disputa por la soberanía sobre Malvinas y otras islas del Atlántico Sur, ya en pleno siglo XX.

Pero aún entonces la vinculación de la Argentina con el Atlántico Norte siguió siendo prioritaria, tanto por razones económicas como políticas y de prestigio. Hasta tal punto esto era así, que una simple ojeada a los itinerarios de los viajes de instrucción de los futuros marinos argentinos entre 1895 y 1971, muestra que de los 97 viajes realizados en ese lapso, sólo 16 tocaron algún punto del África subsahariana y que, además, a partir de 1952 ninguno de esos barcos atracó en algún puerto de la región (*Viajes de la Sarmiento*, sf).

Si bien estos datos estadísticos señalan implacablemente que a pesar de su largo litoral enfrentado a la costa africana y de su proximidad con ella, la Argentina tenía escaso interés por el Atlántico Sur, también se podría decir que, en cierta medida, la marina también contribuía a ampliar el conocimiento social de nuestro país sobre el África negra, aunque eso no tenía relación directa con su objetivo específico.

En efecto: ya fuera por necesidades de aprovisionamiento, por huracanes imprevistos o por errores de las cartas marinas, a veces se imponían escalas, cambios de itinerario u observaciones que contribuían a estrechar las relaciones entre las dos orillas. Ese fue el caso cuando las observaciones de los marinos de la famosa fragata *Sarmiento* sobre los vientos de la región del Cabo y los ciclones del Atlántico Sur contribuyeron a modificar las cartas marinas, y ocurrió lo mismo cuando sus experiencias de navegación facilitaron la tarea de otros navegantes. A las necesidades de escalas y aprovisionamiento se debió la instalación de consulados en San Vicente, Dakar, ciudad del Cabo, Durban y Natal y, por cambios de ruta, se visitaron y conocieron las islas de Santa Elena, Mozambique y Zanzíbar. En 1927 se establecieron “cordiales y perdurables relaciones” con la Unión Sudafricana, con la idea de intensificar el intercambio comercial y crear una línea de navegación directa entre Buenos Aires y el Cabo.

Fuera de esto, que se basa en la información oficial, la marina supo, además, encontrar un “escriba” en el capellán Bertoni Flores. Este hombre de iglesia encontró tiempo durante el viaje de instrucción de 1928-9, para escribir un libro llamado *Cielo y tierra* que lamentablemente hoy ha desaparecido de las bibliotecas y archivos de la propia institución. Gracias a unas pocas páginas reproducidas textualmente en *Viajes...* (s/f) podemos rescatar el bucólico entusiasmo con el que describió la Durban que conoció en esos años. Lo deleitaron sus hermosos caminos, bosques, plantaciones y cultivos; le despertaron admiración las viviendas de sus habitantes, escalonadas “en las faldas de los valles” y entre las que se distinguían “las chozas de paja y barro de los indios”, que eran circulares, de aquéllas de los caciques o jefes de familia, que eran cuadradas o cuadrangulares, y apreció elogiosamente el desarrollo de esa población: “*Estos nativos son los que han llegado más*

cerca de la civilización y se aplican, aunque muy perezosamente a algunas faenas del campo” (Op. cit., 352. El subrayado es nuestro).

El capellán demostraría menos entusiasmo con Zanzíbar – una escala relativamente imprevista, marcada por la visita al sultán; la ceremonia de danzas indígenas con las que éste los recibiera y las tribus wahlis con sus caciques, que encontrarían en las afueras de la ciudad. Pero parece francamente disgustado por la representación de una “ngoma”, ceremonia de música y danza ofrecida en honor de los visitantes por un jefe suahili. Creemos que la explicación de esta actitud es obvia, aunque no figura en las páginas citadas: seguramente estaba convencido de que estos africanos eran demasiado primitivos para merecer mayores comentarios.

Si admitimos que, en el mejor de los casos, en esos años los hombres de la marina (y aparentemente también los del clero) todavía compartían la e la filosofía racista del “concierto de la civilización de los mundos” – en palabras de Ford – y se sentían partícipes de una civilización superior contrapuesta a la “barbarie” del primitivismo (SARMIENTO, 1915), no nos asombrarán los juicios del capellán ni el escaso interés de los marinos por el África negra. Esta se convertía en una preocupación importante de la armada sólo cuando se instalaba en el primer plano de la política nacional el tema de la recuperación de las Malvinas y ella misma adquiría un papel protagónico. Entonces se impulsaban investigaciones y estudios geográficos, geológicos, hidrográficos e históricos que permitirían avalar con información científica las pretensiones argentinas. Así se logró un notable progreso en el conocimiento de los vínculos intercontinentales, pero ese saber no logró incorporarse decididamente como aproximación comprensiva entre los pueblos de las dos orillas.

2. El salto cuantitativo y cualitativo y las promesas del siglo XX

En la segunda mitad del siglo XX, cuando se aceleró el proceso de descolonización de África y Asia, hubo un extraordinario desarrollo cuantitativo y cualitativo de los estudios, investigaciones y ensayos dedicados a los pueblos, países y regiones africanos y asiáticos. Ese desarrollo contribuyó a transformar y ampliar las concepciones teóricas que constituían las bases del conocimiento social de Occidente y los argentinos no permanecieron al margen de esa renovación.

Pero a diferencia de la etapa anterior, cuando el conocimiento social era prisionero de opciones impuestas “desde arriba” el movimiento cambió de dirección y, en cierto modo se movió “desde abajo hacia arriba” y “de África hacia los afro-argentinos”.

Al poner “desde abajo” estamos diciendo que el interés por el conocimiento de un mundo y un mapa transformados después de la Segunda guerra mundial y la descolonización no nació por presión de ninguna necesidad político-institucional sino que, al contrario, provino de una búsqueda de información y explicaciones que no brindaban las

instituciones, agrupaciones y medios políticos tradicionales. Esas informaciones y respuestas, satisfactorias o no, se encontraron en periódicos, conferencias y reuniones. Pero sobre todo, en un despliegue de publicaciones de nuevas y viejas editoriales que ponían al alcance de un público ávido tanto las traducciones de libros, revistas y colecciones académicas y de divulgación elaboradas en el exterior como las producciones de autores argentinos. Estaba naciendo un nuevo tipo de conocimiento social, no ligado necesariamente a opciones impuestas y aceptadas acríticamente. Al agregar “hacia arriba” estamos indicando que hubo intentos político-institucionales, muchas veces inconexos y malogrados, de aceptar ese desafío y estimular la generación de nuevos conocimientos y de relaciones más solidarias con los nuevos países.

En el caso del Africa subsahariana, esos esfuerzos se concentraron preferentemente en tres ámbitos: las universidades nacionales, el CONICET y la Cancillería.

En las *universidades nacionales*, autónomas y con libertad para determinar planes y contenidos curriculares, desde comienzos de la década de 1960 y hasta los primeros años de la siguiente, pudieron incluirse en algunas cátedras de Historia, Economía, Derecho y Ciencias Sociales, temas y problemas del nuevo panorama mundial. Fue una época de activa comunicación, intercambio y producción intelectual en los medios universitarios aunque siempre entrecortados por las repetidas e intempestivas intro-misiones y persecuciones de las fuerzas armadas.

En 1983 al restablecerse el gobierno civil, las universidades recuperaron su autonomía. En algunas de ellas se crearon cátedras específicamente dedicadas al conocimiento de los nuevos países de Asia y Africa; se incorporaron los nuevos contenidos en las cátedras tradicionales – a veces rebautizadas –, y se crearon centros ad-hoc para generar investigaciones. De este último tipo habían sido los efimeros y sucesivos institutos “del Tercer Mundo” creados por la Universidad de Buenos Aires (hasta que los militares golpistas se cebaron con su destrucción) y sigue siéndolo la Sección Interdisciplinaria de Estudios de Asia y Africa – también creada por la UBA –, sede hasta hace poco del “Proyecto Atlántico”, investigación a la que se había dotado con un modesto subsidio.

En el Ministerio de Educación de la Nación – encargado de autorizar el funcionamiento de las Universidades públicas y privadas del país – fue imposible obtener información reciente y documentada sobre la cantidad de esas instituciones que hoy existen y funcionan. Sin embargo, se nos comunicó verbalmente que habrían recibido autorización permanente o precaria para funcionar unas treinta universidades nacionales y cien privadas. Lamentablemente, nuestra informante no sabía cuántas de ellas brindarían conocimientos específicos sobre Africa.

Conocemos personalmente cuatro universidades nacionales (Buenos Aires, Rosario, Córdoba, Luján) y una privada (Morón), donde existen y funcionan cátedras de Historia de Asia y Africa contemporáneas; sabemos (ANGLARILL, 1983; GALLARDO, 1985;

VELA, 1995) que desde 1968 existía en la Universidad del Salvador (privada) una cátedra de Historia Moderna de Asia y Africa desempeñada por distintos profesores y que en 1975 se había creado un Instituto de Asia y Africa; también, que en la Universidad de Belgrano se aborda la temática africana en los cursos de Relaciones Exteriores.

Sin embargo, debemos señalar que sólo en las universidades nacionales el esfuerzo ha tenido suficiente constancia y permanencia como para mostrar los frutos que hoy se expresan en la formación de jóvenes futuros investigadores. En las universidades nacionales de La Plata y Rosario, los Institutos de Relaciones Exteriores realizan tareas de enseñanza e investigación sobre las relaciones entre Argentina y Africa y los resultados se publican en revistas especializadas.

El *Conicet* – organismo central que genera y apoya la investigación superior en nuestro país – no ha cejado en su intento de seguir estimulando la ampliación y jerarquización del conocimiento y la investigación sobre Africa. Por eso mismo, a pesar de los recortes presupuestarios, sigue apoyando a los investigadores que se ocupan de las relaciones entre Argentina y el Africa subsahariana en los siglos XIX y XX, abordando, por ejemplo, las relaciones políticas, diplomáticas, económicas y tecnológicas (Gladys Lechini) o los intercambios de hombres y culturas (Marisa Pineau).

Por fin, la *Cancillería*, que depende del Poder Ejecutivo, tiene capacidad para elaborar un determinado proyecto de política exterior y llevarlo a ejecución, siempre que cuente con la aprobación del Presidente. Más que cualquiera de las otras dos instituciones, que gozan de una relativa autonomía, la Cancillería ha sufrido directamente el efecto de las erráticas políticas de los gobiernos que se han sucedido desde 1960 hasta ahora y de la falta de un proyecto consecuente y factible para desarrollar las relaciones con el Africa subsahariana. Con una sola excepción: salvo en un breve periodo del gobierno de Alfonsín, (LECHINI, 1996) la Argentina fue siempre un país próximo – no sólo geográficamente – y amistoso con Sudáfrica.

Como vimos en la primera parte, en las décadas iniciales del siglo XX, la Argentina ya había instalado en Sudáfrica varios consulados (*Viajes... s/f*), en parte por exigencias de la navegación y en parte porque además de inmigrantes boer asentados en la Patagonia, existía un promisorio intercambio comercial y cierta coincidencia político-ideológica entre los gobiernos “blancos y occidentalizados” de los dos países del Atlántico Sur.

Esa situación cambió bruscamente en 1986, cuando el presidente Alfonsín rompió relaciones con Sudáfrica para presionar contra el apartheid y en favor de la independencia de Namibia (VELA, 1988; LECHINI, 1996; ANGLARILL, 1992). El embajador sudafricano abandonó Buenos Aires, pero un encargado de negocios asumió la responsabilidad de los intercambios comerciales y éstos prosiguieron sin inconvenientes. El gobierno de Menem restableció la situación anterior: reabrió la embajada argentina en Sudáfrica y estrechó aun más la vinculación económica y política con visitas y gestos de

amistad: el canciller Di Tella asistió a la asunción de Mandela; Mandela visitó Buenos Aires; Menem viajó a Sudáfrica; escritores sudafricanos fueron recibidos en Buenos Aires y así sucesivamente. Pero más importante que todo eso fue el fortalecimiento de las relaciones comerciales y la iniciación del intercambio tecnológico entre ambos países. Hasta mediados de la década pasada, Sudáfrica seguía siendo el principal socio comercial de la Argentina en el continente africano (LECHINI, 1996).

Por el contrario, las relaciones con el resto del Africa negra se han caracterizado por la discontinuidad y la inexistencia de una política definida. En el momento mismo de las independencias, el presidente Frondizi pensó en establecer relaciones con los nuevos países y con ese fin envió al embajador Llamazares al frente de una misión (LLAMAZARES, 1962) que regresó a la Argentina cuando ya Frondizi había sido destituido por un golpe militar. Tiempo después, otra ominosa dictadura militar (1976-1983) retornó la idea de las misiones, pero la guerra de Malvinas arrastró esas intenciones al mismo tiempo que a los derrotados golpistas.

Dante Caputo, el canciller de Alfonsín, hizo una gira por varios países de la costa occidental; rompió relaciones con Sudáfrica y abrió varias embajadas en países africanos que a su vez, alojaron las suyas en Buenos Aires. Pero se puede admitir con Gladys Lechini (1996) que el único resultado positivo de las distintas estrategias ensayadas por los responsables de la política exterior argentina desde 1960 hasta 1990 fue la creación, en el Africa subsahariana, de una red de embajadas y la obtención de votos favorables en organismos internacionales (LECHINI, 1996). Menem cambió totalmente el sentido de estas acciones: inició la era de las relaciones bilaterales; desmanteló la red de embajadas; reorganizó los intercambios comerciales y los orientó casi exclusivamente hacia los países africanos más fuertes y obtuvo una balanza comercial favorable para Argentina.

En conclusión, aunque podría atribuirse a la constante inestabilidad política de nuestro país la inexistencia de una política exterior para el Africa negra, es nuestra opinión que, sin olvidar los efectos negativos de esos golpes de timón, las razones profundas de ese déficit se vinculan más bien con la persistencia de la tradicional vinculación económica, política e ideológica de la Argentina con los países del Atlántico Norte; con su autoasunción como nación “blanca y civilizada” y con los conocidos y redundantes estereotipos de esa imagen respecto del Africa y sus habitantes (VELA, 1999).

Bibliografía

- ANDREWS, GEOGE REID 1998 *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- ANGLARILL, NILDA B. 1983 “Estudios africanos en Argentina. Estado actual de la investigación en el tema” (ponencia) Tercer Congreso Internacional de ALADAA, R. de Janeiro.

- ANGLARILL, NILDA B. 1992 *La política exterior argentina para Africa : desde 1960 hasta nuestros días*. Buenos Aires.
- ANGLARILL, NILDA B. 1995 “Que pense l’Argentine de l’Afrique?” en M’BOKOLO, ELIKIA (dir.) *L’Afrique entre l’Europe et l’Amérique*. París, UNESCO.
- BAGU, SERGIO 1952 *Estructura social de la colonia*. Buenos Aires.
- BENAROS, LEÓN 1970 “Negros en Buenos Aires” en *Todo es Historia*, 40.
- CEJAS, MÓNICA y MIRTA PIERONI 1993 “Un aporte al conocimiento del papel de la mujer en el ámbito de las naciones afro-argentinas de Buenos Aires a mediados del siglo pasado”, *Américas Negras*, Bogotá.
- CHAMOSA, OSCAR 1995 *Asociaciones africanas de Buenos Aires, 1823-1880*. Tesis de licenciatura, inédita.
- CLEMENTI, HEBE 1974 *La abolición de la esclavitud en América Latina*. Buenos Aires, Editorial La Pleyade.
- CRESPI, LILIANA 1996 “Islas de Fernando Poó y Annabón. Dos intentos de presencia española en Africa a fines del siglo XVIII” *A dimensao Atlântica da Africa*. Río de Janeiro.
- ESTRADA, MARCOS de 1979 *Argentinos de origen africano*. Buenos Aires, Eudeba.
- ETCHART, MARÍA ELISA 1994 *El imaginario del negro en la literatura argentina. Prosa y verso. Siglo XIX*. Tesis de licenciatura inédita
- FORD, MIGUEL 1898 *Beneméritos de mi stirpe*. La Plata, Imprenta de la Escuela de Artes y Oficio.
- FRIGERIO, ALEJANDRO 1989 “Capoeira: de arte negra a esporte branco”. *RBCS*, vol.10, nº 4.
- FRIGERIO, ALEJANDRO 1991 “La umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres: estrategias ante la estigmatización de las religiones brasileñas en Buenos Aires”. *Revista de antropología*, 10.
- FRIGERIO, ALEJANDRO 1993 “De la umbanda al africanismo: identificación étnica nacional en las religiones afrobrasileñas en Argentina”. *Revista de Antropología*, 13.
- FROBENIUS, LEO 1930 “Un rey y su corte”, *Revista Semanal, La Nación*, Buenos Aires, 12 de enero.
- GALLARDO, JORGE E. 1985 “Estudios sobre Africa” en *Evolución de las ciencias en la República Argentina*. tomo. X, *Antropología*. Buenos Aires, CAEA.
- GOLDBERG, MARTA B. 1976 “La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires, 1810-1840”. *Desarrollo económico*, 16.
- GOLDBERG, MARTA B. 1995 “Los negros de Buenos Aires” en L.M. Martínez Montiel (comp.) *Presencia africana en Sudamérica*, México, Consejo Nacional para la Cultura.
- GOLDBERG, MARTA y SILVIA MALLO 1994 “La población africana de Buenos Aires t su camoaña. Formas de vida y subsistencia (1750-1850). *Temas de Africa y Asia*, 2. Facultad de filosofía y Letras, UBA.
- GOLDBERG, MARTA y SILVIA MALLO 1997 “Enfermedades y mornegromulata rióplatense”. *Congreso de ALADAA*, Cartagena de Indias.
- INGEGNIEROS, JOSÉ s/f *Italia en la ciencia y en el arte*. Valencia/Madrid, F. Sempere y Compañía, ed.

- LECHINI de ALVAREZ, GLADYS 1996 "Argentina y el espacio sudatlántico. Las relaciones argentino-africanas". *II RIHA*, 307-325.
- LLAMAZARES, JUAN 1962 *Informe de la misión a África y Cercano Oriente. marzo-mayo, 1962*.
- SIN AUTOR. *Los viajes de la Sarmiento. Reseña histórica de los cruces por todos los mares de la fragata-escuela y de la evolución de la marina de guerra argentina* 2ªed.s/f Buenos Aires, Ediciones argentinas Azevedo y Cía.
- MALLO, SILVIA 1993 "Esclavos y libres en la ciudad y la campaña rioplatense. Formas de vida y subsistencia". *Temas de África y Asia*, 2.
- MALLO, SILVIA 1997 "Población afroargentina. Del peculio al patrimonio y a la propiedad", en *Actas del XII Congreso de Arqueología*. La Plata, Facultad de Ciencias Naturales.
- MALLO, SILVIA 1998 "De trampas, libertades y frustraciones. El proceso de liberación de los esclavos". Primer encuentro África-América Latina, Buenos Aires.
- MALLO, SILVIA 1998 "Criados, domésticos y esclavos en el ámbito familiar. Relaciones interétnicas en el Río de la Plata. La transición del siglo XVIII al XIX". Jornadas Internacionales de Etnohistoria. Jujuy.
- MALLO, SILVIA 1999 "Negros y mulatos rioplatenses viviendo en libertad". Simposio Internacional "La ruta del esclavo". San José de Costa Rica.
- MARCO DEL PONT, AUGUSTO 1898 "La redención de una raza" en FORD, M. *Beneméritos de mi stirpe*. La Plata, 1898.
- PERROT, D. y ROY PREISWERK 1979 *Etnocentrismo e historia*. América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental. México, Nueva Imagen.
- PICOTTI C. DINA V. 1998 *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires, Ed. Del Sol.
- RAMOS MEJIA, JOSÉ MARÍA 1952 *Rosas y su tiempo*. Buenos Aires, Editorial O.C.E.S.A., 3 vol.
- RODRIGUEZ MOLAS, RICARDO 1977 "El negro en el Río de la Plata", *Polémica*, 2.
- SARMIENTO, DOMINGO F. 1915 *Conflicto y armonía de las razas en América*. Buenos Aires, La cultura argentina.
- SALES DE BOHIGAS, NURIA 1970 "Esclavos y reclutas en Sudamérica, 1816-1826" en *Revista de Historia de América*, 70, julio-diciembre (México).
- STUDER, ELENA F. SCHEUSS DE 1958 *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*. Buenos Aires.
- VELA, MARÍA ELENA 1989 "La posición argentina ante la futura independencia de Namibia". *Seminario Internacional*, La Habana.
- VELA, MARÍA ELENA 1995 "¿Qué sabían y qué pensaban sobre África y Asia algunos egresados argentinos en 1992?", *Temas de África y Asia*, 4.
- VELA, MARÍA ELENA 1999 "Los afroamericanos en el imaginario de algunos intelectuales argentinos en el siglo XIX". *III Reunión Internacional "La ruta del esclavo"*. Puerto Rico.

A inserção internacional da África sob o signo da globalização e do fim da bipolaridade – teses e idéias

Wolfgang Döpcke

História, Universidade de Brasília

I. A África sob o signo da globalização

Nos anos mais recentes o continente africano tem tido enfrentado uma série de de-safios, cujas origens, na grande parte, se localizam, à primeira vista, fora do continente, isto é, no sistema internacional e nas economias e políticas do Primeiro Mundo. Desafios que são denominados como “globalização”, fim da bipolaridade, hegemonia do neoliberalismo e ajuste estrutural (*structural adjustment*). De outro lado, observa-se uma profunda crise interna na maioria dos países africanos, uma crise que abrange a economia, a sociedade, o Estado e sua legitimidade, isto é, uma crise que é de *longue durée*. Neste texto, pretende-se conjugar dois destes elementos do ambiente externo do continente africano – a chamada globalização e o fim da Guerra Fria – para ver onde eles se encontram e mesclam. O argumento aqui apresentado é que o ambiente internacional – econômico e político – dos Estados africanos piorou dramaticamente nos últimos 15 anos, e agora representa uma ameaça mais profunda e assustadora de que era o próprio colonialismo.

Muitos autores alegam que o mundo tem mudado profundamente durante os últimos 15 a 20 anos e utilizam o termo “globalização” para conceituar e explicar estas transformações.¹ “Globalização” é uma palavra mágica: representa um macro-conceito, com, à primeira vista, alto poder explicativo, mas que, sob olhar mais aproximado, cada vez mais se derrete. Para avaliar o chamado impacto da “globalização” sob o continente africano – *impacto* já indica onde se encontram os agentes nesta história – é importante delimitar do que se trata.

No nível mais genérico, trata-se de um processo global de crescente integração, de natureza econômica e não-econômica entre países e regiões do mundo. Este processo é acompanhado e reforçado pela abertura e integração na economia mundial capitalista dos países ex-socialistas, não-OECD. No nível econômico aponta-se a uma série de indicadores desta integração global, principalmente em relação ao crescimento do comércio internacional, dos investimentos diretos em países estrangeiros e de fluxos financeiros de capital volátil (de aplicação de curto prazo).

Porém, segundo muitos autores, o crescimento do grau de integração entre as economias, embora significativa, nem representa novidade numa perspectiva histórica mais ampla, nem aponta ao cerne da recente transformação. Nos países desenvolvidos, a relação entre o comércio internacional e o PIB se encontra em 1992 no mesmo nível percentual do que em

1913 (a cerca de 12,9%). A mesma observação pode ser feita sobre a relação entre o investimento externo direto e o PIB e outros indicadores econômicos. Sob esta perspectiva, a chamada “globalização” representa nada mais do que uma retomada de tendências de internacionalização da economia mundial, que já tinha sido alcançado no período antes da Primeira Guerra Mundial, e que tinha sido abandonado em função da Grande Depressão do final dos anos vinte, da Segunda Guerra Mundial e do regime de acumulação do *fordismo* nas metrópoles de pós-guerra. Este regime de acumulação se caracterizava pela conquista dos mercados internos, produção industrial e consumo de massa e Estado de bem-estar. Assim, “globalização” caracterizaria um processo secular de expansão mundial do capitalismo e de criação de um mercado mundial capitalista desde o século 16. Este processo não se desdobra em um crescimento linear no comércio internacional de mercadorias e capitais, mas se alterna entre ciclos e regimes de acumulação com mais orientação para dentro e respectivamente para fora.

Mas apesar de representar um momento num longo processo de criação, ampliação e aprofundamento de mercado mundial desde o século XVI, ou desde o século XIII segundo Fernand Braudel, a recente etapa na globalização é considerada como um período distinto e transformado, não somente em relação ao fordismo de pós-guerra, mas também em relação ao final do século XIX, época que demonstra muita semelhança com o final do século XX. Esta diferença é crucial para a avaliação do impacto da recente globalização sob as sociedades africanas. O específico dos últimos 20 anos é:

Uma nova valorização do dinheiro no mercado mundial e um crescimento imenso das aplicações de curto prazo (*portfolio investments*). As novas tecnologias de comunicação e a liberalização dos mercados financeiros criaram uma maior mobilidade destes capitais. Globalização é, em primeiro lugar, a “financeirização” da economia mundial.

Racionalização e intensificação do processo produtivo através da utilização de novas tecnologias. Na geração de valor no processo produtivo os recursos primários perdem importância para a tecnologia e o conhecimento.

Uma nova geografia de produção, isto é uma diferenciação estrutural e integração funcional de regiões como parte de cadeias transnacionais de produção, principalmente pelas empresas multinacionais. Esta nova geografia da produção tem consequências importantes para o caráter do comércio internacional e o crescimento dos investimentos diretos no exterior por parte das grandes empresas multinacionais. A estrutura e a composição do comércio internacional está num processo de transformação. Cresce cada vez mais o comércio entre as regiões da “triade” (Japão, Estado Unidos, Europa), incluindo também alguns países do sudeste da Ásia e a maior parte do comércio internacional se realiza dentro dos mesmos ramos de produção. Também, quase a metade do comércio mundial é “intra-firma”, isto é entre as filiais da mesma empresa multinacional.

Uma forte tendência de liberalização e desregulamentação do comércio internacional não apenas acompanha estas transformações, mas é, ao mesmo tempo, uma das suas principais razões. Desde o início dos anos 1980, os países desenvolvidos e também os países em desenvolvimento reduziram significativamente as suas taxas alfandegárias, processo que ainda está em plena realização. Quando, por exemplo, todas as decisões da rodada Uruguai do GATT tiverem se realizado, as taxas médias para produtos industrializados nos países do Norte seriam de 3,8% só. Os países em desenvolvimento reduziram as suas taxas em um terço entre 1985 e 1995 e a taxa média na África, por exemplo, é de 25% sobre o valor (15% na América Latina). A “desnacionalização” do poder é uma tendência de enfraquecimento do Estado nacional frente a instituições menos legitimadas (como IMF, Banco Mundial, WTO etc.).

Como o continente africano se posiciona frente a estas recentes transformações internacionais? A primeira observação é que a África parece à margem, até excluída destas novas dinâmicas no mercado internacional. A África não atrai capital volátil, nem investimentos diretos significativos; não faz parte de cadeias transnacionais de produção (talvez com a exceção da África do Sul), nem aumenta a sua participação no fluxo internacional de mercadorias. Parece que na época da globalização a marginalização econômica do continente africano é reforçada mais do que freada.²

Desde a década de 50, a participação da África Negra no comércio mundial está em constante declínio, de 3.3% em 1950 até 0.8% em 1995 (veja tabela).

Tabela: marginalização econômica da África Negra

Participação da África nas importações e exportações mundiais (porcentagem: África outra que não a África do Norte)

1950	1955	1960	1965	1979	1975	1980	1985	1990	1991	1992	1993	1994	1995
3.3	3.5	2.9	2.9	2.4	2.3	2.5	1.7	1.2	1.1	1.0	1.0	0.9	0.8

Fonte: United Nations Conference on Trade and Development; Handbook of International Trade and Development Statistics, New York and Geneva 1997, p. 35. International Monetary Fund; Direction of Trade Statistics Yearbook 1997, Washington, IMF, 1997.

A crise no comércio exterior africano é particularmente evidente na composição assimétrica de exportações e importações, que continuam a exhibir os típicos padrões coloniais de especialização, notadamente a exportação de produtos agrícolas e matérias primas minerais e (às vezes) fósseis e a importação de bens de capital, máquinas, bens manufaturados e (para a maioria dos países) de energia. A maior parte dos países africanos não mostrou nenhuma mudança na composição de seu comércio exterior desde a independência e continua dependendo de um ou dois produtos. Por outro lado, em função das transformações acima descritas, a demanda pelas matérias primas africanas se encontra em constante declínio no mercado mundial. Enquanto, por exemplo, em 1975, as matérias

primárias representavam 26% das importações da Comunidade Europeia (CE), esse número caiu para 22% em 1980 e 17% em 1986. Por causa disto, os preços dos produtos agrícolas tropicais caíram significativamente durante as últimas duas décadas e lavaram os países do Terceiro Mundo a um “choque dos termos de troca”: entre 1980 e 1995 os *terms-of-trade* dos países em desenvolvimento pioraram em 30%.

Mesmo no mercado mais privilegiado, naquele da União Europeia, que oferece incentivos alfandegários para ex-colônias (através do Acordo de Lomé) e penaliza produtores tropicais de outras regiões, a participação da África subsaariana caiu de 8.3% em 1960 para 3.2% em 1992. Ao mesmo tempo, os mercados africanos perderam importância para as exportações europeias, de 8.0% de todas as exportações europeias em 1960 para 3.7% em 1992.

Em geral, as economias africanas se deram muito pior em comparação ao resto do mundo, especialmente se comparado com as regiões mais dinâmicas na economia mundial. Enquanto, por exemplo, a média do crescimento do PIB da África era de 2.0% no período de 1982-92 (o que significa abaixo da taxa de crescimento populacional), o Sul Asiático cresceu 5.2% ao ano e o Leste Asiático 8.0%. Em termos de crescimento *per capita*, as diferenças são até mais dramáticas.

Neste contexto talvez seja oportuno comentar sobre o chamado “renascimento econômico” africano desde 1994. Observam-se, a partir deste ano até 1998, pela primeira vez desde o fim do anos 70, taxas de crescimento acima do crescimento populacional. Alguns observadores exibiram a partir destes dados um novo otimismo, argumentando que a África teria se reformado estruturalmente e estaria entrado num ciclo de crescimento persistente. Estamos, junto com muitos outros autores, da opinião do que não se trata de uma reviravolta a longo prazo, mas de um feliz encontro de fatores externos, como por exemplo do aumento de preço de alguns produtos africanos, do efeito singular da desvalorização do franco CFA, de boas safras etc.

Voltando ao assunto da marginalização do continente africano, a diferença mais alarmante entre outros países do Terceiro Mundo e a África é relacionada ao nível e à qualidade dos investimentos. Nos anos '80, a parcela africana dos investimentos externos globais era de 4.5%, e em 1990, ela já tinha declinado para meros 0.7%, dos quais três quartos iam para o setor mineral. Fuga de capital e desinvestimento assombram as economias africanas: Callaghy estima que a saída de capitais no final dos anos '90 como percentual do PIB foi de 14.9% para o Sul Asiático, 18.9% para o Leste Asiático, 27.8% para a Europa em desenvolvimento e 80.3% para a África³. A Comissão Econômica para a África calcula que, no final de 1991, a relação entre capital de fuga e dívida pública chega a 94,5% no caso da Nigéria, 94,3% em Ruanda e 74,4% no Quênia.⁴

A entrada de recursos econômicos e financeiros, investimentos privados e crédito público continuam em declínio, como demonstra o mais recente relatório da Comissão Econômica

para a África. Em 1997, \$4,5 bilhões de recursos financeiros estrangeiros entraram no continente. Um ano depois eram \$3 bilhões.⁵ O cenário de desinvestimento é igualmente assustador. Durante a década de 80, por exemplo, 43 das 139 firmas britânicas com investimentos industriais na África retiraram suas filiais, e companhias de outros países seguiram seu exemplo.

África permaneceu rural: em 1965 os manufaturados responderam por 9% da atividade econômica, e ao final da década de '80 esse número só cresceu para 11%.

As razões desta *malaise* da economia africana são múltiplas e, certamente, sujeitas a avaliações controversas. Mas é vital compreender a complexidade e multidimensionalidade do problema. Explicações monocausais permanecem incompletas e insatisfatórias. É preciso considerar razões internas e externas, forças do mercado e tradições africanas; política, sociedade, cultura e economia. O objetivo desse trabalho não é a discussão dessas razões. O que pretendemos mostrar é que a África, pelo menos desde o final do Comércio Triangular sempre esteve na periferia e à margem dos centros dinâmicos da economia mundial. Essa marginalização cresceu dramaticamente durante as últimas duas décadas. Em suma, ao invés de fazer parte das mais recentes transformações na sociedade global, ao invés de integrar crescentemente suas economias a um rápido e crescente mercado mundial, a África se transformou em uma parte desses mercados economicamente irrelevante. A África não somente não faz parte da globalização, mas é também marginalizada em termos absolutos. Impossibilitado de romper com o *tipo* de inserção internacional colonial (como produtor de produtos primários), o continente permanece *internacionalizado* e altamente dependente de mercados mundiais da mesma forma que o foi no final do século XIX. Ao mesmo tempo, ele se torna cada vez menos *globalizado*. O continente pode ser considerado, no máximo, uma vítima *indireta* da globalização, no sentido de que a globalização desvaloriza o que a África tem a oferecer e valoriza o que a África está impossibilitada de oferecer.

Mas, embora não participando da dinâmica econômica da globalização, não seria adequado argumentar que a África não seja afetada pelas recentes transformações do cenário econômico internacional. Pelo contrário, em duas áreas, especialmente, a globalização manifesta ter exercido um impacto mais profundo sobre as sociedades africanas: no enfraquecimento do estado e na realização da hegemonia do paradigma liberal no comércio internacional.

Muitos autores, estudiosos da África contemporânea, argumentam que a globalização, e, mais diretamente, as intervenções do FMI e Banco Mundial, têm um impacto destrutivo sobre as capacidades nacionais de organização política e econômica. Estas políticas costumam quase sempre levar ao declínio da autoridade central nas sociedades africanas, na medida em que se reduzem as fontes econômicas e políticas de poder e prestígio. A globalização, o Banco Mundial, a crise econômica e, em alguns casos, o fim do

”patrocínio” como aliado na guerra fria, resultam numa profunda crise dos regimes neopatrimoniais, pois a escassez dos recursos não permite mais a manutenção das relações entre patrões e clientela. As conseqüências são as formas violentas de competição pelos poucos recursos e, algumas vezes, as desintegrações e o colapso do estado.

O segundo aspecto, a liberalização do comércio, leva às bem conhecidas políticas do Banco Mundial e principalmente do FMI (Fundo Monetário Internacional) que obrigaram, desde os meados dos anos 80, os Estados africanos a abrirem as suas economias e a adaptarem a um regime mais liberal, seja no que diz respeito ao ma-nejamento da economia nacional, seja em termos das relações econômicas com o exterior. O resultado das condicionalidades dos órgãos financeiros internacionais foi uma liberalização relativa dos regimes comerciais de muitos países africanos. Na realidade, conseguiu-se manter um certo grau de proteção, apesar das condicionalidades. Mais recentemente, ao que parece, a tendência para a liberalização do comércio africano está ganhando novo fôlego, através de dois momentos principais, que se relacionam com a África Austral e os países do grupo ACP. Em março de 1999, e depois de difíceis negociações que duraram mais de quatro anos, a África do Sul (e a SACU) e a União Européia celebraram a assinatura de um acordo comercial que se baseia no princípio da reciprocidade, isto é, ambas as regiões abrem os seus mercados, com certas exceções, igualmente.⁶ O tratado, que entrou em vigor em janeiro de 2000, prevê que, ao longo de um período de 12 anos, o mercado sul-africano vai se abrir, com taxas alfandegárias irrisórias, para 86% dos produtos exportados pela UE, enquanto a União vai permitir a quase livre entrada de 95% das exportações da África do Sul. A UE tem 10 anos para efetuar esta abertura. Quando começaram as negociações comerciais depois do fim do apartheid, a África do Sul ainda tinha esperado a inclusão no Tratado de Lomé, que não se baseava no princípio de reciprocidade. Assim o Tratado concede acesso privilegiado aos mercados europeus para certos produtos da África e do Caribe, mas não obriga os países do Terceiro Mundo a apresentar concessões iguais para a Europa. Mas este sonho da África do Sul, de receber tratamento de um país do Terceiro Mundo, rapidamente acabou frente a insistência da UE. A África do Sul queria um acordo com Europa, quase sob qualquer custo, e fez disto uma das suas absolutas prioridades na política exterior depois do fim do apartheid. Os custos são agora avaliados como muito altos. Não somente teme-se uma ameaça à indústria secundária da África do Sul, mas também a invasão de produtos baratos da agricultura européia, ainda subsidiada de forma relativamente elevada. Entretanto, o que é relevante neste contexto, é a aplicação do princípio de reciprocidade no regime do comércio com um país que, com certo di-reito, pode se considerar como subdesenvolvido e integrante do Terceiro Mundo. Com isto, a União Européia se despede dos princípios que governaram as relações comerciais entre ela e a África, desde o fim dos regimes coloniais no início dos anos 60.

Ainda mais significativo, parece que os mesmos princípios da reciprocidade no acesso aos mercados estão também orientando a posição da Comunidade Européia nas renegociações do Tratado de Lomé que se iniciaram em setembro de 1998. Já em 1996, Rob Davies, economista e Deputado Federal sul-africano do CNA, tinha receio de que o tratado com a

África do Sul fosse o primeiro teste para realizar um novo relacionamento econômico entre a Europa e o Terceiro Mundo, principalmente com os Estados reunidos no grupo ACP pelo Tratado de Lomé. Sob pressão da OMC e guiada pelas suas próprias considerações na redefinição do relacionamento com o Terceiro Mundo, a União Européia tentava introduzir o princípio de reciprocidade e, assim, de livre acesso aos mercados, nas negociações do novo tratado. Visa-se a divisão dos 71 membros do grupo ACP em duas categorias. A primeira delas, com 29 países, entre eles alguns da África Austral, têm que aceitar a idéia de reciprocidade, enquanto os outros 42 países mais pobres vão continuar tendo um regime semelhante àquele de Lomé IV.⁷ O novo tratado que, em junho de 2000, surgiu sob o nome de Tratado de *Cotonou* (por que a cidade de Suva na ilhas de Fidji se desqualificou para sediar a assinatura no último instante pois ali se deu um golpe), contém estes novos princípios de relacionamento econômico. O tratado de Lomé (1975-1999) refletia inicialmente a preocupação européia com seguro fornecimento de matéria prima. Nele também estão representados os interesses europeus, principalmente da França, no sentido de ter vínculos especiais e privilegiados com as suas ex-colônias. Mas a preocupação com a matéria prima diminuiu e o relacionamento multilateral entre os países do grupo ACP e da União Européia se tornou naquele que Ravenhill caracteriza como "clientelismo coletivo", no qual os países ACP tinham um valor mais simbólico do que material para o "patrão" europeu.⁸ O novo tratado de Cotonou reflete muito claramente de um lado a redução em importância de valores simbólicos nas relações internacionais no mundo globalizado e sem a bipolaridade da Guerra Fria, de outro lado as fortes pressões da OMC e dos EUA contra o comércio preferencial. O novo tratado prevê o término dos princípios do comércio preferencial ao longo de um período de 15 anos e a substituição deles por tratados individuais de livre comércio entre a EU e os países economicamente mais fortes do ACP. Somente os países de extrema pobreza vão continuar a ter privilégios comerciais substanciais, de caráter não-recíproco.

Num outro sentido, a hegemonia do paradigma liberal e as pressões do FMI em cima dos países do Terceiro Mundo, visando abrir, pelo menos parcialmente, as suas economias, repercutia fortemente nas relações entre os países da África Austral. Muito mais do que os planos de criar uma área de livre comércio dentro da SADC, foram estas aberturas forçadas que permitiram a ampla ofensiva comercial da África do Sul nos países vizinhos, causando tamanha repercussão e crítica no subcontinente.

Embora seja correto argumentar que muito mais do que a globalização, é a marginalização que caracteriza a inserção internacional econômica do continente africano nos anos 90, a globalização, com as suas ramificações, exerceu um forte efeito sob as sociedades do continente, e a este se juntaram aqueles provocados pelo fim da guerra fria.

II. A África e o fim da Guerra Fria

Até mais importante do que a globalização para o continente africano e a sua inserção internacional é o fim da bipolaridade, um acontecimento que deixou os Estados africanos numa posição de alta vulnerabilidade. É importante sublinhar que inicialmente o fim da Guerra Fria sinalizou bastante esperança para o continente. Duradouros conflitos que tinham recebido parte da sua dinâmica da competição das superpotências chegaram ao fim: a guerra na Etiópia, a guerra civil em Moçambique, o conflito de descolonização de Namíbia, por exemplo. Também, o continente viu uma série de democratizações, lideradas pela transformação da África do Sul.

Para avaliar melhor o efeito do fim da Guerra Fria sobre a África, é importante considerar qual impacto a bipolaridade tinha no continente.⁹ Em primeiro lugar, durante muito tempo a África não representava uma região de importância central na disputa bipolar. A Guerra Fria se concentrou em outras partes do mundo. Os Estados africanos se beneficiaram largamente desta relativa irrelevância. Uma vez que não era essencial para as superpotências controlar minuciosamente o alinhamento internacional dos Estados africanos, os governos africanos estavam em posição de aumentar o seu poder de barganha com a ameaça, direta ou potencial, de mudar o seu posicionamento internacional. Esta mudança criaria constrangimentos por parte das superpotências, mas não afetaria interesses vitais de segurança, nem o balanço global de poder, como, por exemplo seria o caso com países do Caribe ou da Europa. Por isto, a África conseguiu manipular a ordem internacional bipolar e as duas superpotências em sua própria vantagem. A África tratou da Guerra Fria como um recurso, para aumentar sua própria segurança, prestígio diplomático e político e pressionar os seus interesses nos palcos internacionais, mas também para direcionar recursos financeiros e materiais do Norte para o continente africano. Devido a esta competência de manipular a ordem internacional, a África viveu de uma importância internacional emprestada, ironicamente porque o Continente realmente não era muito relevante na briga bipolar. Mesmo depois de 1974/5 quando, durante a chamada Segunda Guerra Fria, o conflito mundial entrou com mais força no continente africano, este cenário não mudou substancialmente e o impacto direto do confronto se limitou a algumas regiões. Principalmente o chamado "Chifre da África" e a África Austral viraram palco da inserção de conflitos internos e regionais nas alianças da Guerra Fria (Angola 1974/5; Ogaden 1977/8, Invasão da Província de Shaba no Zaire; surgimento de Estados autodenominados "marxistas"). Esta "Segunda Guerra Fria", que era produto de um novo fundamentalismo internacional das duas superpotências (da chamada "Doutrina de Breshnev e, a partir de 1980, da nova ideologização da política mundial dos EUA) causou um aumento dramático no armamento de diversos Estados africanos, a proliferação de guerras em dimensão que o continente não tinha visto desde o fim da Segunda Guerra Mundial, e forneceu a regimes repressivos um imenso arsenal para controlar os seus povos. Internacionalizou as guerras, sim, mas tinha também um impacto restritivo sobre potenciais conflitos entre Estados africanos, que, sem aval, e fornecimento de material bélico das superpotências, raramente podiam se engajar em confrontos militares.

A consequência mais positiva, pela perspectiva dos Estados africanos, seus governos e classes dirigentes, era a influência que o sistema mundial bipolar teve na manutenção e estabilização do sistema dos Estados africanos, da soberania formal e da integridade dos seus territórios e das suas fronteiras. Como explicam Clapham e Jackson nos seus trabalhos, os Estados africanos surgiram, durante o processo de descolonização nos anos 1960, numa maneira específica, que se caracterizava pela ausência daquele que é chamado de *soberania empírica*.¹⁰ Faltavam os atributos de um Estado, que tradicionalmente caracterizam a soberania: legitimidade absoluta interna, monopólio de poder que garante controle do governo sobre o território do Estado, e uma certa capacidade de defender o território. Segundo Jackson e Clapham, os Estados africanos se caracterizam muito mais pela *soberania jurídica*, isto é pelo fato de que a maioria deles só existe porque o sistema internacional os reconhece e não por causa da sua força interna. Por isto, um dos principais objetivos da diplomacia africana foi a luta pela sobrevivência destes Estados através de regras, convenções e consenso na comunidade internacional. Toda a Organização da Unidade Africana atuou em torno deste objetivo, junto com as ex-potências coloniais, os fundadores, junto com o nacionalismo africano, dos Estados africanos. A bipolaridade do sistema internacional contribuiu imensamente pela manutenção deste frágil sistema de Estados africanos. Ambas as superpotências eram fixadas nos Estados e trabalharam dentro das regras e convenções criadas pelas ex-potências colônias e os governos africanos. Nenhuma superpotência atuou seriamente em favor de forças separatistas. Pelo contrário, para as superpotências as fronteiras africanas eram tão sagradas como para os próprios Estados africanos. O apoio significativo que o Governo de Nigéria recebeu da União Soviética durante a Guerra de Biafra simboliza esta política de manutenção da integridade territorial dos Estados africanos pelas superpotências.

Pode ser argumentado que a Guerra Fria se encerrou na África antes da queda do Muro de Berlim, com as negociações, bem sucedidas, sobre a retirada das tropas cubanas de Angola e a descolonização da Namíbia.¹¹ Já em 1985, a União Soviética sob Gorbachev iniciou a reviravolta na sua política africana e despediu-se dos princípios da "Doutrina Breshnev". Percebeu-se que a forte presença militar provocou custos altos demais e contrariou outros objetivos, mais prioritários, na política exterior soviética. A retirada militar e também política da África foi rápida e em 1991 já foi considerada como irreversível. Os Estados Unidos não responderam ao fim da bipolaridade com uma retirada tão dramática do continente africano, mas certamente reduziram a sua presença e reclassificaram os assuntos africanos, especialmente depois da transição bem-sucedida na África do Sul, como menos prioritários. A "nova" política africana dos EUA se caracteriza por esta falta de prioridade, mas também por contradições e falta de rumo.

Quais são as consequências do fim da Guerra Fria para o continente africano? Em primeiro lugar, a África torna-se muito menos importante no sistema internacional. E fica também, em função disto, isolada e sozinha com seus problemas. Nada demonstra isto melhor do que

a postura da comunidade internacional junto ao genocídio em Ruanda em 1994 e aos massacres que aconteceram já há muito tempo no país vizinho de Burundi e o desinteresse absoluto dos Estados Unidos em assumir um papel na pacificação da Libéria, país que durante quase 150 anos viveu sob a tutela dos americanos. Em segundo lugar, diminuíram-se os recursos financeiros e de assistência para desenvolvimento. Existe consenso entre os observadores, que, em função do colapso do comunismo e a abertura da Europa Oriental aos investimentos, a África está recebendo menos recursos através dos vários programas de assistência financeira. Estima-se que entre 1990 e 1996 o valor da assistência financeira e técnica para a África sub-sahariana se reduziu em 20%. Em terceiro lugar, observa-se que o impacto político direto era muito menor do que o esperado. O fim do comunismo na União Soviética e a revalorização da idéia de democracia não provocaram na África democratizações mais sustentáveis. Era um resultado inicial, sim, com a queda de alguns regimes sustentados pelos recursos da Guerra Fria. Também foi abalada a legitimidade de qualquer tipo de regime autocrático e o ocidente exerceu pressões sob os países africanos, em várias formas e intensidades de democratizar os seus sistemas políticos. Algumas destas democratizações se mantiveram até hoje (mais importante a África do Sul, mas também Namíbia, Malawi e, mais ou menos, Zâmbia). Mas em geral, esta tendência precoce de redemocratização não mais caracteriza o continente. Em quarto lugar, como acima mencionado, fortaleceu-se a hegemonia do paradigma liberal, seja em respeito às políticas econômicas internas, seja em respeito ao manejo do regime de comércio externo. Em quinto lugar, pode ser argumentado que o fim da Guerra Fria enfraqueceu, mas não anulou o princípio da "soberania jurídica", que governou a inserção internacional do continente desde a descolonização. Não estamos observando o fim do princípio da "soberania jurídica" nas relações internacionais da África, como alguns autores prevêem, mas certamente o princípio está enfraquecido. A nova ordem internacional não se baseia mais tão fortemente nos Estados. Atores além dos Estados ganham em peso e importância. Também, as fronteiras não são mais tão sacrossantas como antes. Esta tendência é muito forte no território da ex-União Soviética, onde a comunidade internacional observa a desintegração do império russo. A ex-Iugoslávia é outro exemplo. Na África, o princípio de respeito às fronteiras coloniais também se encontra mais questionado. Vários atores internacionais tendem a reconhecer a desintegração e fragmentação política de Estados africanos, na medida em que eles entram em relações políticas e comerciais com os "senhores de guerra" que ocupam à força e governam partes de Estados africanos. Os maiores exemplos desta tendência são a Libéria, quando avançou o grupo de Taylor, atualmente Serra Leoa e Guiné, o Congo e também Angola. Com isto, a contestação de controle territorial de um Estado é muito facilitada. O separatista não é mais tratado como *pariah* da comunidade internacional, nem mesmo dentro da própria África.

Também, como é mostrado acima, o fim da Guerra Fria contribuiu significativamente para o enfraquecimento e, às vezes, o colapso de Estado. Surgiram, depois de 1990, conflitos entre Estados que agora são desvinculados da ordem global e as intervenções militares abertas intensificam-se. Em função do afastamento relativo das superpotências do continente africano, os conflitos entre os Estados e dentro deles se africanizaram,

adquiriram um caráter local com dinâmicas exclusivamente locais ou regionais. O melhor exemplo é a recente guerra entre Eritreia e Etiópia, países que tem, nos Estados Unidos, o mesmo padrão. É verdade que as potências externas não se afastaram completamente do continente em termos de envolvimento em conflitos. Por exemplo a França tinha um papel importante, direto e indireto, na guerra civil na Libéria e contribuiu bastante, junto com a Nigéria, para sua ampliação em um conflito regional ou até subcontinental. Também, a França e (embora menos) os Estados Unidos se envolveram nos conflitos violentos na África Central que surgiram a partir do genocídio em Ruanda e o colapso do Zaire/Congo. Mas este envolvimento é secundário e a dinâmica principal destes conflitos é local. Além disso, o papel das grandes potências, uma vez essencial, como fornecedor de armas nas guerras africanas, é bastante reduzido. Nos atuais conflitos, armamento é fornecido principalmente por países vizinhos ou adquirido no mercado internacional. As guerras, muito mais do que antes, se autofinanciam, resultando numa luta feroz pelo controle de riquezas e recursos que facilmente são comercializados, como ouro e diamantes (Angola, Serra Leoa, Guiné e Congo).

Aumentaram também as competições abertas e, às vezes militares, pela hegemonia regional. Esta inovação nas relações entre os Estados africanos na época pós-Guerra Fria é talvez a mais marcante e significativa. Nela se concentram muitas das transformações que a África experimentou depois de 1990: o colapso do Estado por causa do fim do patrocínio da Guerra Fria, a crise do sistema neopatrimonial do Estado, e, conseqüentemente, a exclusão de grande parte da população de qualquer benefício do Estado, e como resultado, a desintegração do Estado, seja ele Zaire ou Ruanda, Libéria ou Serra Leoa, em regiões e etnias, que se enfrentam militarmente.

Resumindo o argumento: é importante destacar, que a globalização não alterou o tipo de inserção internacional econômica do continente africano. Pelo contrário, agravou o processo de marginalização. E piorou as condições políticas desta inserção na medida em que limita até mais o espaço de manobra para os Estados africanos, já quase não-existente no período anterior. Acelera a tendência de perda de controle do processo político e econômico pelos Estados africanos. Também, certamente, a liberalização do comércio internacional não vai ajudar os países africanos a enfrentar os seus problemas estruturais. O fim da Guerra Fria, inseparável dos efeitos da globalização, deixa a África numa posição extremamente vulnerável. A África é muito menos importante na comunidade internacional do que antes e é deixada sozinha com os seus graves problemas. As respostas até então articuladas pelos Estados africanos para enfrentar este abismo pós-Guerra Fria, como por exemplo a "*African Renaissance*", a idéia da segurança coletiva ou o regionalismo, são inadequadas, pouco realistas e, as vezes, contraditórias.

Bibliografia

1997BACH, D.C. (ed.) *Régionalisation, mondialisation et fragmentation en Afrique subsaharienne*. Paris, Karthala, 1998.

YENAL, A. *Weltwirtschaft im Umbruch: Strukturwandel und Trends*. Marburg, Metropolis-Verlag, 1986.

Notas Bibliográficas:

¹ OMAN, CH. P.; "The Policy Challenges of Globalization and Regionalization", *Development* (OECD), vol. 40, no. 2, June, 1997. ALTVATER, E.; "Die Regionalisation des Weltmarktes", in: DIETER, H. (ed.): *Regionale Integration in Zentralasien*, Marburg, Metropolis-Verlag, 1986. SIDERI, S.; "Globalization and Regional Integration", *Institute of Social Studies Working Paper Series* No. 235, The Hague, Institute of Social Studies, 1996. NOGUEIRA, PAULO BATISTA JR.; *Mitos da "Globalização"*, USP, Instituto de Estudos Avançados, Série Assuntos Internacionais, São Paulo, USP, 1997

² Nesta parte se baseia em: ADEDEJI, A.; "The economic evolution of developing Africa", in: CROWDER, M. (ed); *The Cambridge History of Africa*, Vol. 8, from c. 1940 to c. 1975, pp. 192, Cambridge, CUP, 1984. BRIGALDINO, GLENN; "Africa's economic renewal under the spell of globalisation", *Review of African Political Economy*, No. 69, p.437-442, 1996. BROWN, M.B. & TIFFEN, P.; *Short Changed. Africa and the World Trade*, London & Boulder, Col., Pluto Press. 1992. CALLAGHY, TH. M.; "Between Scylla and Charybdis: The Foreign Economic Relations of Sub-Saharan African States", *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 489, Jan. 1987. CALLAGHY, TH. M.; "Africa and the world political economy: still caught between a rock and a hard place", in: HARBESON, J.W. & ROTHCHILD, D. (eds.); *Africa in World Politics. Post-cold War Challenges*, Boulder (u.a.), Westview Press, 1995. COLLIER, P.; "Africa's External Economic Relations: 1960-90", *African Affairs*, 90, pp. 339-356, 1991. GORDON, D.F.; Debt, conditionality, and reform: the international relations of economic policy restructuring in Sub-saharan Africa. CALLAGHY, TH. M. & RAVENHILL, J. (eds.); *Hemmed In. Responses to Africa's Economic Decline*, New York, Columbia UP, 1993. LANGDON, S.; MYTELKA, L.K.; "Africa in the Changing World Economy", in: LEGUM, C., ZARTMAN, I.W., LANGDON, S., MYTELKA, L.K., *Africa in the 1980s. A continent in crisis*, pp. 123-213, New York et al., McGraw-Hill Book Company, 1979. RAVENHILL, J.; "Dependent by Default: Africa's Relations with the European Union", in: HARBESON, J.W. & ROTHCHILD, D. (eds.); *Africa in World Politics. Post-cold War Challenges*, Boulder (u.a.), Westview Press, 1995.

³ CALLAGHY, TH. M.; "Africa and the World Political Economy: Still Caught Between a Rock and a Hard Place", in: HARBESON, J.W. & ROTHCHILD, D. (eds.); *Africa in World Politics. Post-cold War Challenges*, Boulder, Westview Press, 1995., p. 43

⁴ *Economic Commission for Africa: Economic Report on Africa 1999: The Challenges of Poverty Reduction and Sustainability, 2000.*

⁵ *ibid.*

⁶ Electronic Mail and Guardian, 30.9.1998. Daily Mail and Guardian, 5.7.1999. Weekly Mail and Guardian, 26.3.1999. *ibid.*, 26.2.1999. Electronic Mail and Guardian, 17.11. 1999.

⁷ Electronic Mail and Guardian, 30.9.1998.

⁸ RAVENHILL, JOHN: *Collective Clientelism: The Lomé Conventions and North-South Relations*, New York, Columbia University Press, 1985. Veja também: PARFITT, TREVOR: "The Decline of Eurafrica? Lomé's Mid-Term Review", *Review of African Political Economy*, No. 67, p.53-66, 1996.

⁹ Esta parte é baseada em: LEGUM, C.: "Communal Conflict and International Intervention in Africa", em: LEGUM, C., ZARTMAN, I.W., LANGDON, S., MYTELKA, L.K.: *Africa in the 1980s.*

A continent in crisis, pp. 23-66, New York et al., McGraw-Hill Book Company, 1979. CHALIAND, G.: *A Luta pela África: Estratégia das Potências*, São Paulo, Brasiliense, 1980. FOLTZ, W.J.; BIENEN, H.S.(orgs.): *Arms and the African: military influences on Africa's international relations*, New Haven & London, 1985. COKER, C.: *Nato, the Warsaw Pact and Africa*, Basingstoke, Macmillan, 1985. MARTE, L. F.: *Political cycles in international relations: the cold war and Africa 1945-1990*, Amsterdam, VU UP, 1994. WEISS, T. G.(ed): *The suffering grass: superpowers and regional conflict in southern Africa and the Caribbean*, Boulder, Lynne Rienner, 1992. LAÏDI, Z.: *The superpowers and Africa: the constraints of a rivalry, 1960-1990*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1990. KELLER, EDMOND J. & ROTHCHILD, D. (eds): *Africa in the new international order: rethinking state sovereignty and regional security*, Boulder & London, Lynne Rienner, 1996. YOUNG, C.: "African Relations with the Major Powers", em: CARTER, G.M. AND O'MEARA, P. (eds.), *African Independence. The First Twenty-Five Years*, pp. 218-248, Bloomington, Indiana UP, 1986. SOMERVILLE, KEITH: *Foreign military intervention in Africa*, London, Pinter, 1990. LYON, P.: "The Ending of the Cold War in Africa", em: FURLEY, O. (ed); *Conflict in Africa, London & New York*, Tauris Acade. Studies, 1995. MCGOWAN, P.: "Africa and Non-alignment: A Comparative Study of Foreign Policy", *International Studies Quarterly*, 12, 3, pp. 262-295, 1968.

¹⁰ CLAPHAM, CHRISTOPHER S.: *Africa and the international system: the politics of state survival*. Cambridge (CUP) 1996. JACKSON, R.H.: *Quasi-states: sovereignty, international relations, and the third world*. Cambridge (CUP) 1990.

¹¹ LYON, P.: "The Ending of the Cold War in Africa", em: FURLEY, O. (ed); *Conflict in Africa, London & New York* (Tauris Acade. Studies) 1995. LIGHT, M.: "Moscow's retreat from Africa", em: *Journal of communist studies*, 8, 2, p.21-40, 1992.

A engenharia da subordinação – os Estados Unidos e o subdesenvolvimento africano nas décadas de 80 e 90.

Muniz Gonçalves Ferreira

Profº de História da Universidade Federal da Bahia,
Doutor em História Econômica pela USP

Do sonho ao pesadelo

Há cerca de quarenta anos, no alvorecer de sua independência política, o continente africano despontava como uma das regiões mais promissoras e ricas em oportunidades de crescimento econômico do chamado 3º Mundo. Sua plenitude de recursos e vantagens comparativas salientava-se não apenas aos olhos de seus líderes e amigos, mas também dos estudiosos e analistas internacionais que auguravam, para curto ou médio prazo, uma impetuosa arrancada das jovens nações africanas em direção ao sucesso na competição econômica global e a prosperidade de seus habitantes. Um dos mais eminentes líderes das lutas de libertação nacional naquela área do globo, o ganense Kwame N'Krumah, fundamentava tais expectativas com dados bastante alentadores. Estimava-se que a África possuía, em 1965 o dobro das reservas de ferro dos Estados Unidos e dois terços das da então União Soviética. Calculava-se que as reservas de carvão do continente perdurariam por mais 300 anos, seu petróleo era abundante e explorado em toda parte, seu potencial hidroelétrico correspondia a 40 por cento do total mundial, o que lhe conferia uma liderança absoluta em termos planetários. Seu subsolo abrigava 53 dos mais importantes minerais e metais básicos empregados pela indústria internacional. Porém, como observador atento que era e dirigente político dotado de visão abrangente, N' Krumah já identificava os obstáculos então existentes para um apropriado aproveitamento das potencialidades econômicas do continente africano: a profunda fragmentação político-territorial, a dependência total das tecnologias industriais e dos capitais estrangeiros, o atraso da agricultura e o controle quase total das riquezas naturais africanas pelos monopólios ocidentais. Em outras palavras, todo o pior legado do colonialismo¹. A preservação deste quadro de atraso, dominação e dependência dos novos estados africanos em relação às potências do mundo capitalista, constituíam, na visão de N' Krumah e de outros líderes africanos (como Lumumba, Cabral, Nyerere, Kenyatta, Mondlane, Neto etc.), a substância do chamado *neo-colonialismo*, expressão avançada do *imperialismo* nas condições do mundo pós-colonial. Coerente com tal raciocínio, a perspectiva divisada pela liderança mencionada associava a luta para a superação dos obstáculos ao desenvolvimento africano às ações comuns dos países do chamado terceiro mundo contra as relações de poder e a ordem econômica internacional então em vigor. O que se expressou no engajamento de um grande número de estados africanos no movimento dos países não alinhados e no comprometimento daqueles com a principal bandeira agitada por este nas décadas de 70 e 80: a do estabelecimento de uma Nova Ordem Econômica Internacional (NOEI).

O mundo chega ao final do século XX sem que as perspectivas africanas em matéria de desenvolvimento econômico e social tenham se materializado. Muito pelo contrário, o que caracteriza a condição do continente nos âmbitos mencionados adequa-se perfeitamente ao sentido da palavra catástrofe. A participação africana na economia mundial era, em 1985, inferior a 2%, tendo o volume de sua interação comercial com o restante do mundo declinado 40% desde o começo daquela década. A dívida externa africana atinge 315 bilhões de dólares, mais do triplo do total de sua receita anual de exportações. A renda *per capita* africana caiu 20% desde 1980, passando, na África subsaariana de US\$ 752 a US\$ 641 em 1987. Os investimentos diretos estrangeiros na África atingiram US\$ 4,5 bilhões em 1996, o que corresponde a menos de 5% do total obtido pelo 3º Mundo. A África tem o menor número de médicos *per capita* e a menor expectativa de vida do Planeta: 51,8 anos, contra 64,5 na Ásia e 68,5 na América Latina, índice este que recua para 39 anos em Serra Leoa e 22,6 anos em Ruanda. O nível de consumo *per capita* na região caiu 20% desde 1980, tornando-o o mais baixo do mundo não desenvolvido. O continente tem 14 milhões de pessoas infectadas com o vírus da AIDS, o que corresponde a 63% do total mundial². Indicadores que justificam sua caracterização presente enquanto um “caso social mundial”, segundo as palavras de Robert Kurz.

Ocorre que a configuração deste quadro catastrófico possui muito pouco de casual. Entre os dois momentos mencionados acima, a metade dos anos 60 e o final dos anos 90, verificaram-se determinados desenvolvimentos na política e na economia internacionais que gestaram os contornos fundamentais da tragédia africana e de outras regiões do mundo.

Perdedores e ganhadores na arena global

Efetivamente, o mundo nunca foi tão desigual, ou melhor, desde que o desenvolvimento de um mercado mundial instituiu as condições para a existência de uma história universal, jamais as relações econômicas e sociais em vigor nas diferentes partes do planeta adquiriram um aspecto tão desproporcional. Os desníveis entre os indicadores econômicos de produtividade e eficiência por um lado, e os indicadores sociais de distribuição da riqueza e da qualidade de vida jamais foram tão flagrantemente favoráveis a um pequeno número de estados nacionais e tão visivelmente desfavoráveis a grande maioria dos outros. O que significa que em nenhum outro momento da história, aquilo que poderíamos chamar de uma sociedade internacional apresentou-se tão hierarquizada e excludente quanto nos dias de hoje. O fato de que tais características tenham se configurado como resposta ao incremento dos processos de descolonização e ao avanço de movimentos reformistas e antiimperialistas no pós-guerra confere a moldura da ordem internacional em vigor na atualidade o aspecto de uma autêntica *revolution conservatrice* (revolução conservadora). Esta inflexão histórica tem suas origens nos abalos econômicos gerados pelas duas crises do petróleo dos anos 70 e sua engenharia político-econômica implementada pelas administrações republicanas Reagan (1980-1984 e 1984-1988). e Bush (1988-1992),

reafirmada através do *Washington Consensus* da gestão William Clinton (1992-1996 e 1996-2000).

A história econômica mundial dos últimos 30 anos foi marcada pelo apogeu e a crise do mais longo ciclo de crescimento conhecido pelas economias ocidentais no século XX. Iniciado em meados dos anos quarenta, este ciclo se baseou na pujança hegemônica demonstrada pela potência norte-americana no pós-guerra, na mobilização intensa das energias produtivas européias e nipônicas, represadas pelo conflito bélico e na estabilidade político-estratégica propiciada pelo novo sistema de equilíbrio de poder bipolar. Ao longo dos anos 70 seus fundamentos conheceram um processo sistemático de decomposição. Em primeiro lugar em consequência da erosão econômica norte-americana, expressada no desequilíbrio deficitário da balança comercial dos EEUU e do aumento do endividamento externo do país em consequência dos gastos militares, como, por exemplo, os decorrentes da Guerra do Vietnã. Seu resultado foi o abandono do padrão monetário de conversibilidade dólar-ouro e sua substituição pela política de flutuação do valor do dinheiro estadunidense frente às outras moedas do mundo. Fenômenos que provocaram instabilidade no comércio e nas finanças internacionais. Em segundo lugar, o encarecimento das matérias primas obtidas pelas economias centrais junto às antigas regiões coloniais do planeta, como resultado do avanço das lutas de libertação nacional na periferia e/ou do fortalecimento do poder de pressão dos países do 3º mundo. Por último o recuo da supremacia estratégica e militar norte-americana como resultado, do triunfo de processos revolucionários na periferia e consequente constituição de governos antiimperialistas e, por outro lado, pelo adensamento da influência política e do poderio militar global da então União Soviética, desestabilizando a balança do poder mundial.

A percepção de tais processos inspiraria a liderança política norte-americana a empreender iniciativas que revertessem o quadro de diminuição relativa da supremacia norte-americana no ocidente e reestabilizassem a economia mundial em benefício das potências econômicas do hemisfério norte. Tal desafio seria enfrentado enquanto prioridade absoluta pelas administrações norte-americanas desde o início dos anos 80, começando pelo governo de Ronald Reagan.

O plano de reestruturação econômica

A situação vivida pela economia norte-americana na por volta de 1980 foi descrita por Luis Maira nos seguintes termos:

“(...) os Estados Unidos encontravam se no início da década de 80 num momento crucial de seu horizonte como potência imperial, que definiria sua capacidade futura para recuperar seu papel como potência central do sistema capitalista ou passar a ser somente uma força influente, porém não-determinante, em um novo sistema internacional de poder.”³

De fato, para os estrategistas norte-americanos o mundo de então confrontava os Estados Unidos com um certo número de desafios associados a fatores tais como: a) perda da preeminência industrial do país e redução de sua competição frente à concorrência de novas potências industriais como o Japão e a RFA; b) reversão da correlação de forças no âmbito estratégico militar em favor da União Soviética; c) ampliação da dependência norte-americana em relação às matérias-primas e minerais estratégicos obtidos junto aos países do Terceiro Mundo.

Essas questões exigiam para o seu adequado equacionamento, a tomada de decisões relativas aos seguintes aspectos: 1) ampliação dos investimentos em pesquisa de tecnologias voltadas para o desenvolvimento de novos processos industriais, visando melhorar a situação da indústria norte-americana em face da competição de seus principais concorrentes internacionais, inclusive no interior do próprio mercado norte-americano; ⁴ 2) recuperação da superioridade militar frente à União Soviética, através do reinvestimento maciço em armamentos estratégicos e não convencionais, reaquerendo a corrida armamentista e apertando o garrote em torno do pescoço de seu oponente que teria que se desdobrar para acompanhar o crescimento do arsenal estratégico norte-americano; 3) mudar as regras do comércio internacional em favor dos Estados Unidos, procurando, ao mesmo tempo, garantir a auto-suficiência norte-americana em termos de matérias-primas consideradas de importância estratégica.

A efetivação de tal política passava, por sua vez, pela definição de algumas prioridades relativamente aos meios e processos através dos quais aqueles objetivos seriam atendidos. Essa relação de prioridades caracterizava tanto a metodologia seguida pelos administradores e tomadores de decisão em termos da política econômica dos Estados Unidos, quanto à orientação política responsável por sua implementação. Sendo assim, os pontos prioritários da estratégia econômica da Administração Reagan foram arrolados por Roberto Bouzas da seguinte maneira:

“1) O privilégio da segurança. Um elemento prioritário da nova política externa da Administração Reagan foi a subordinação dos problemas e conflitos econômicos à lógica do enfrentamento leste-oeste [...] como consequência disto, a coordenação e a negociação passaram a um segundo plano, tendo o bilateralismo recuperado, além do mais, sua importância como mecanismo mais efetivo para influenciar os interesses políticos e de segurança norte-americanos.

2) A prioridade do mercado e do setor privado. O segundo grande princípio orientador da política internacional da Administração Reagan foi a ênfase posta no papel do setor privado e dos mecanismos de mercado na condução das relações econômicas internacionais. Como consequência disto o governo norte-americano realizou intensas pressões no sentido de aumentar o caráter comercial dos empréstimos concedidos por organismos financeiros multilaterais, e tornar mais rígidos os termos

da condicionalidade, reduziu a um perfil ainda mais baixo sua participação nas negociações internacionais desenvolvidas no marco Norte-Sul; e tomou um conjunto de medidas dirigidas a estimular os fluxos privados do capital.

3) A primazia do ordenamento interno. [...] a recuperação e o ordenamento interno da economia nacional converteram-se no mecanismo fundamental para restabelecer condições favoráveis para o crescimento mundial. [...] Por esta via racionalizava-se a transferência ao conjunto da economia internacional das influências derivadas da aplicação de tal programa.”³

A determinação desses objetivos iria configurar o perfil das relações internacionais ao longo de toda a década de oitenta, alterando os aspectos centrais predominantes no âmbito das iniciativas em termos de política exterior produzida pela Administração James Carter. Nesse sentido, a ênfase na distensão e no desanuviamento (articulada com a postulação do tema dos Direitos Humanos) cedia lugar à confrontação estratégica e a busca da superioridade militar frente a URSS, a manutenção das zonas de influência (sobretudo, quando situadas em áreas caracterizadas pela existência de grandes reservas de matérias-primas e minerais de importância estratégica para os EEUU), o esforço de cooperação econômica e a busca de entendimentos através dos mecanismos multilaterais foram substituídas pelas articulações bilaterais. Os temas ligados à dívida externa, financiamentos, ajuda econômica e recebimentos de novos investimentos estrangeiros rigidamente enquadrados no marco de considerações estritamente comerciais (sendo virtualmente recusadas, portanto, quaisquer possibilidades de renegociação em termos políticos das condições de pagamento da dívida externa), e as regras de funcionamento da economia internacional (sobretudo, a lógica de suas operações financeiras) sub-metidas as políticas de ajuste interno da economia norte-americana, as quais, por sua vez, norteavam-se por objetivos privatizantes, monetaristas e anti-inflacionários.

Energia, portanto, uma nova atmosfera nas relações internacionais. Atmosfera esta caracterizada pelo esforço obstinado da Administração norte-americana de recuperar as posições perdidas a partir de meados da década de 60, tanto do ponto de vista de seu desempenho econômico internacional, quanto do ponto de vista da diminuição relativa de seu poderio militar e controle de áreas de influência. Este esforço apenas poderia se materializar sob a forma de uma ofensiva no sentido de revalorizar a moeda norte-americana, visando equilibrar suas relações econômicas com os parceiros do mundo desenvolvido (Canadá, Europa Ocidental, Japão), revitalizar sua economia através de uma rigorosa política de ajuste econômico, capaz de neutralizar as tendências inflacionárias e ensejar o processo de modernização industrial, melhorar sua situação no mercado internacional, através do controle sobre o sistema financeiro internacional garantindo a liquidez das economias centrais via restrição de novos financiamentos e aumento de juros sobre a dívida externa dos países do Terceiro Mundo. Para estes a reestruturação econômica significaria, em primeiro lugar, a acentuação do ciclo de estagnação e crise anunciadas pelo

Segundo Choque Internacional do Petróleo, configurando, ao longo de toda a década, uma situação econômica desestimuladora à realização de investimentos produtivos e ao ingresso do capital estrangeiro. Pior ainda, sua dependência seria fortemente agravada pelo endurecimento da postura dos governos ocidentais, encabeçados, é claro, pelos Estados Unidos no tratamento de temas diretamente relacionados ao desenvolvimento econômico e social das nações periféricas.

Como já foi dito, o problema da dívida externa foi destituído de qualquer conotação política e subordinado estritamente ao enfoque da financeirização, despojando os países devedores de parcela considerável de sua margem de manobra. Os contenciosos comerciais passaram a ser tratados no interior do GATT, onde eram submetidos rigidamente às perspectivas ultra-liberais, as quais desqualificavam liminarmente qualquer demanda de proteção às frágeis economias nacionais dos países periféricos. Tal orientação produziu, como um de seus desdobramentos mais palpáveis a monopolização dos processos de produção de novas tecnologias avançadas por parte das economias setentrionais, traçando assim uma nova linha divisória entre os países do mundo contrapondo o seletivo clube das economias exportadoras de capitais e alta tecnologia do hemisfério norte, às economias retardatárias importadoras de capitais e tecnologia de ponta, do hemisfério sul. Por fim, e talvez o mais prejudicial efeito da reestruturação econômica orquestrada pelo estado norte-americano, verificou-se um esvaziamento sistemático das instâncias multilaterais de deliberação internacional, nas quais as nações do 3º Mundo haviam, nas duas décadas anteriores, acumulado forças e orientado as discussões em direção à superação de seus problemas de desenvolvimento econômico e social. Tal esvaziamento atingiu diretamente os órgãos do próprio sistema das Nações Unidas (Unesco, Unctad), forçando o encaminhamento das divergências econômico-comerciais, ao âmbito das negociações bilaterais, nos quais os países da periferia viam-se geralmente reduzidos a uma posição de clara superioridade face às potências centrais. Ora, se tais inflexões significaram para as economias da própria Europa Ocidental e o Japão, uma atualização de sua subordinação aos Estados Unidos e se para as economias latino-americanas significou o ingresso em um ciclo de estagnação, desindustrialização e reforço da subalternização, para a grande maioria dos países africanos representou o cancelamento do processo de edificação de suas bases industriais, a interrupção da modernização econômica e a catástrofe social com as quais encontram-se às voltas até os dias de hoje.

Bibliografia

Cadernos do Terceiro Mundo, No. 201, Agosto 1997.

FIORI, JOSÉ LUÍS E TAVARES, MARIA DA CONCEIÇÃO (orgs.) *Poder e Dinheiro – Uma economia política da globalização*. Petrópolis, Vozes, 1997.

FERREIRA, MUNIZ. *Investimentos Diretos Japoneses na Indústria Brasileira (1951-1985)*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, PUC, 1992.

_____. “Recordação de um futuro possível – Neoliberalismo, Reforma do Estado e democracia na América Latina”. *Revista Ciências Sociais*, vol. 3, No. 2, 1997.

_____ . “Globalização: Última etapa do capitalismo?”. *Caderno CRH*, No. 30/31, jan./ dez. 1999.

KURZ, ROBERT. *Os últimos combates*. Petrópolis, Vozes, 1997.

N’KRUMAH, KWAME, *Neocolonialismo, último estágio do imperialismo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.

PLASTINO, CARLOS ALBERTO E BOUZAS, RICARDO (orgs.). *A América Latina e a Crise Internacional*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1984.

Notas Bibliográficas:

¹ Cf. N’KRUMAH, KWAME. *Neocolonialismo – Último Estágio do Imperialismo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967. Todos os dados supra-citados foram extraídos da referida obra.

² Dados retirados da revista *Cadernos do Terceiro Mundo*, edição No. 201, Agosto de 97, p. 48.

³ MAIRA, LUIS. “ A crise da hegemonia internacional dos Estados Unidos e seu impacto para a América Latina” in PLASTINO, CARLOS ALBERTO & BOUZAS, RICARDO (orgs.), *A América Latina e a Crise Internacional*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1984.

⁴ Luis Maira retrata a preocupação norte-americana com o crescimento da competição das indústrias japonesas dentro dos próprios Estados Unidos, preocupação esta que adquiriu traços singularmente emblemáticos em 1980, quando por ocasião da perda do segundo lugar em vendas no ramo automobilístico pela General Motors para empresas japonesas, alguns estudos oficiais prognosticaram que, caso a situação não se modificasse, Detroit se converteria em um “cemitério industrial”. Cf. MAIRA, LUIS. “ A crise da hegemonia internacional dos Estados Unidos e seu impacto para a América Latina” in PLASTINO, CARLOS ALBERTO & BOUZAS, RICARDO (orgs.), *A América Latina e a Crise Internacional*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1984, p. 19.

⁵ BOUZAS, ROBERTO. “ A Economia Norte-Americana e a América Latina. Complementaridade e Conflito numa Fase Recente” in PLASTINO, CARLOS ALBERTO & BOUZAS, RICARDO, op.cit. p. 48.

Inmigración africana¹ en la segunda mitad del siglo XX: características, causas e incidencias sobre el desarrollo del continente

Albert Kasanda Lumembu
Universidade Autônoma do México

Introducción

Dos eventos ocurridos en Europa, en Bélgica en particular, nos sirven de introducción. El 22 de septiembre de 1998, fallece en Bruselas, ciudad capital del reino de Bélgica y sede de las instituciones europeas, Semira Adamu. Semira tenía sólo veinte años de edad, era africana, provenía de Nigeria; su única culpa fue huir del maltrato que le imponía su familia y haber querido refugiarse en Bélgica. De acuerdo al espíritu de Schengen, las autoridades belgas “aprietan la tuerca” a los nacionales de los países “pobres” que intentan ingresar al espacio comunitario. Apretaron tan fuerte la tuerca a Semira que no sólo le negaron el derecho de entrar en Bélgica como refugiada sino también, en un intento forzado de repatriación, la policía realizó la acción fatal que ocasionó la muerte a Semira unas horas más tarde. El asunto provocó gran conmoción, tanto en los círculos políticos como en los barrios populares del reino de Bélgica, lo mismo sucedió en los medios internacionales. Pocas horas después de conocerse el fallecimiento de Semira, presentó su renuncia el Secretario belga de Asuntos Interiores de aquél entonces. Sin embargo, el caso quedó por investigar para establecer responsabilidades. Mientras tanto, el cuerpo de Semira fue devuelto a su tierra madre, África.

Menos de un año después, mueren dos adolescentes a bordo de un avión de la línea aérea nacional belga, la Sabena. Yaguine Koita y Fode Tounkara tenían 14 y 15 años de edad. Para escapar al control fronterizo tanto en su país como a su llegada en Bélgica, los dos adolescentes habían imaginado esconderse en los espacios reservados para las llantas de aterrizaje del avión; es allí donde los sorprendió la muerte. De nuevo el asunto provocó gran conmoción tanto en Bélgica como en la comunidad internacional. Al igual que con el caso de Semira, las autoridades belgas repatriaron los cuerpos de los dos adolescentes a donde venían: en Conakry (Guinea). Todo quedó por investigarse para establecer responsabilidades.

No cabe duda que éstos no son casos aislados. Con frecuencia decenas de otros jóvenes, guiados por el sueño de alcanzar algún día las “tierras de libertad y de abundancia” que el mundo occidental parece encarnar hoy en día, pierden su vida en el transcurso del camino, lejos de sus parientes, de toda cámara, en el silencio y la indiferencia de la naturaleza.

Frente a estas tragedias humanas, es un “imperativo categórico” reflexionar sobre las causas y las incidencias de tales comportamientos, aparentemente suicidas. Una carta encontrada junto a los cuerpos de Yaguine y Fode nos proporciona, entre varias otras, una pista para comprender. Esta carta está dirigida a las autoridades y dirigentes de Europa. Podemos leer entre otras cosas lo siguiente: *“Nos es grato dirigirles esta carta con la finalidad de comentarles el objetivo de nuestro viaje y nuestros sufrimientos, nosotros los niños y jóvenes africanos (...) Señores miembros y responsables de Europa (...) les solicitamos su solidaridad (...) tenemos problemas y muchas carencias en cuanto a los derechos del niño se refiere (...) padecemos guerras, enfermedades, falta de comida, etc. Con respecto a los derechos del niño, es en África, sobre todo en Guinea que más pisoteados están: tenemos escuelas, pero nos hace falta la educación y la enseñanza. Existen escuelas privadas, sólo en ellas se puede recibir una buena formación, pero esto necesita mucho dinero. Nuestros padres son pobres y gastan mucho para mantenernos (...) Pues, si arriesgamos nuestras vidas es por que sufrimos mucho en África y necesitamos su apoyo para luchar contra la pobreza y acabar con las guerras”* (ue-acp.org/fr/forum/archives/1999-08. Traducimos).

En otros términos, es por falta de condiciones básicas de desarrollo humano verdadero que estos jóvenes (y varios otros desconocidos) se desesperaron, arriesgaron sus vidas. Por lo que, sin subestimar la responsabilidad de unos y de otros, en la reflexión sobre la inmigración africana hacemos una crítica a los paradigmas de desarrollo vigentes en el continente.

Estructuramos la presente reflexión en tres partes: en la primera, sin entrar en las distinciones epistemológicas de los términos aquí involucrados (inmigración, emigración, migración etc.), consideramos la inmigración como un proceso antiguo y común a todos los pueblos, que consiste en el desplazamiento de la población X de un punto A a un punto B con motivo de establecerse en este último lugar de manera relativamente permanente. El segundo paso nos lleva a analizar los rasgos y las causas de las migraciones africanas. Tras distinguir las migraciones internas de las migraciones externas al continente, vemos en el fracaso de los diferentes paradigmas de desarrollo, en las guerras y la inestabilidad política y económica, algunas de las causas fundamentales de la “hemorragia” que padece el continente africano en la actualidad. En tercer lugar, una lectura crítica de las convulsiones migratorias africanas nos deja entrever el círculo vicioso en el que se va encerrando el continente: la falta de condiciones básicas de desarrollo favorece la inmigración hacia los países más prósperos; sin embargo, a su vez, estas inmigraciones privan a los países africanos de uno de los factores esenciales para su desarrollo: el factor humano, la elite que bajo diferentes conceptos se refugia en el extranjero. ¿Qué salida se puede entrever a esta situación?. Hoy más que nunca creemos que tanto el subdesarrollo como la pobreza de los países africanos no es una fatalidad tampoco es efecto de una generación espontánea. Es una situación cuyas causas son identificables. Por lo que pensamos que uno de los primeros pasos a dar consiste en dedicar más atención a las causas que a sus síntomas.

La migración: un proceso antiguo

Es hecho común reconocer que el tema de la inmigración ocupa, hoy en día, un lugar central tanto en los medios de comunicación como en los discursos y las estrategias políticas de varios países. La mayoría de estos discursos dan la impresión que éste es un fenómeno nuevo, propio de nuestros tiempos, que afecta en particular a los países desarrollados, y frente al cual conviene tomar medidas apropiadas. Sin embargo, una rápida mirada hacia la historia de la humanidad nos hace ver cuán erróneo se revela éste juicio. Los pueblos emigran desde siempre o como lo apunta Aristide Zolberg, “se emigra desde hace siglos” (citado por JESÚS CONTRERAS, 1994: 5).

Al igual que el mundo en el que vivimos, la emigración es un fenómeno secular, vivido por todos los pueblos de la tierra. La peculiaridad de nuestros tiempos consiste en que, “*a diferencia de lo ocurrido en los siglos anteriores, es el continente europeo [aparentemente] él que recibe [más] inmigrantes en lugar de producir emigrantes y expulsados por motivos religioso-políticos*” (JESÚS CONTRERAS, 1994: 5). De hecho, a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, salen de Europa la mayoría de los emigrantes hacia las tierras americanas, tanto por preocupaciones económicas como por motivos religiosos. Estas migraciones no tenían más límite que la propia capacidad de los emigrantes en moverse, ocupar tierras y explotar los recursos que de ellas se podía sacar. Al respecto, algunos historiadores consideran estos movimientos de población como un proceso de desenclavamiento [*disenclavemente*] del mundo (JOHN THORNTON, 1998: 14). Las consecuencias de este proceso fueron muy significativas y duraderas. Así como lo señala una vez más Zolberg, “*La aparición de poderosos Estados europeos en el siglo XV inauguró una nueva era en la historia de las migraciones humanas. La conquista del Nuevo Mundo por parte de estos estados, su éxito a la hora de unir todos los océanos del mundo en una única red de transportes y la agresiva carrera por hacerse con la hegemonía comercial tuvieron el efecto de incorporar a la población mundial en un solo sistema migratorio. Este proceso se ha ido extendiendo con regularidad, geográfica y cuantitativamente, hasta nuestros días*” (citado por JESÚS CONTRERAS, 1994: 6. Véase también J. THORNTON, 1998: 13-42).

Teóricamente, tres momentos caracterizan el proceso migratorio en los últimos cuatro siglos. Primero se trata de la gran migración transoceánica hacia el Nuevo Mundo. Hacemos referencia no sólo al establecimiento de la población europea en América, sino también a la importación de los esclavos negros desde las costas occidentales de África. En segundo lugar, cabe mencionar el tiempo de la revolución industrial, a los finales del siglo XVIII. Durante este período, varios estados europeos eliminaron las trabas a la emigración, considerando esta última como “*un medio eficaz de aligerar las cargas sociales y los posibles disturbios dentro de sus propios países*” (JESÚS CONTRERAS, 1994: 6-7). Puede considerarse este período como la “era de los excluidos” de la revolución industrial. Al respecto, Jacques Adda apunta lo siguiente: “*Entre 1815 y 1915, 46 millones de seres humanos salen de Europa, y en particular 38 millones después del 1865. Hasta finales del*

siglo, son los anglosajones quienes más emigran. El gobierno británico quien busca al mismo tiempo la forma cómo poblar sus dominios y cómo resolver el problema de los sin techos y del desempleo, empuja a la emigración [...] De la misma manera Alemania y los países escandinavos mandan fuera la mitad de sus nacionales [...] Estos excluidos de la revolución industrial pueblan el “Nuevo Mundo”, los Estados Unidos por supuesto (29 millones de inmigrantes entre 1861 y 1920), también Canadá, Argentina, Brasil [...], Australia y Nueva Zelanda [JACQUES ADDA, 1997: 55-56. Traducimos]. ¿Es sólo coincidencia o una consecuencia lógica?. Conviene observar que dicho período coincide con la abolición de la esclavitud, la penetración y la colonización del continente africano.

En tercer lugar, contrariamente al “expansionismo” del período anterior, después de la segunda guerra mundial, varios países europeos abren sus fronteras a “*los trabajadores extranjeros con la intención de impulsar el crecimiento y reducir la presión inflacionaria de los salarios*” (JESÚS CONTRERAS, 1994: 7). Jacques Adda dice lo siguiente: “*Mientras que la emigración anglosajona se va agotando a finales del siglo, el proceso migratorio toma un nuevo dinamismo en los países mediterráneos (Italia, España, Portugal, Grecia) y también se extiende a los países eslavos (Polonia, Rusia) donde la abolición de la servidumbre dejó sin empleo a millones de campesinos ya que la industria local no tenía suficiente capacidad para recibir a todos*” (JACQUES ADDA, 1997: 56. Traducimos).

Todo se desarrolla sobre la base de una misma lógica que constituye un verdadero telón de fondo: el proceso de internacionalización de la economía. Ignorar este hecho es exponerse a una lectura errónea o por lo menos truncada de la realidad migratoria. Al respecto, los juicios emitidos por la gente común son una prueba elocuente. Para éstos los inmigrantes “*– con sus características físicas diversas, su piel morena, su acento peculiar y sus ropas especiales – constituyen una invasión, un riesgo a su situación laboral, un desafío a las buenas costumbres*” (Juliano, citado por CONTRERAS, 1994: 7).

Más que nunca, lo que sucedió ayer sigue produciéndose hoy en día. La lógica de la internacionalización económica sigue operando y dominando al mundo. Esta tiene como apellido: la globalización. Se trata de un proceso de muchas caras que, estrictamente hablando, se presenta como un proceso ineludible de integración en el nivel mundial de las diferentes economías, culturas, políticas y creencias, etc.² Evidentemente, es en este contexto que arraiga la problemática de la inmigración africana. Es desde la misma perspectiva que formulamos nuestros interrogantes. ¿En qué términos se puede hablar de la inmigración africana?. ¿Cuáles son sus factores causales y explicativos en los últimos 50 años?. ¿Cuál es su amplitud e impacto sobre el desarrollo del continente?.

Rasgos y causas de una migración

Como todo fenómeno humano, la migración africana es un proceso multi causal que tiene muchas caras y diferentes niveles de desarrollo. Podemos distinguir la migración interna de la migración externa. La primera hace referencia al movimiento de la población dentro del

continente africano mientras que la segunda pone énfasis en la salida de los africanos hacia otros continentes: Europa, América o Asia. Examinemos aún brevemente los rasgos propios de cada una de estas formas migratorias.

La migración interna

El movimiento interno de las poblaciones africanas es menos conocido ya que no se habla mucho de él sino en los tiempos de agudas crisis. Aún más, los estudios sobre este tema son raros y con muy poca difusión tanto dentro como en el exterior del continente. La ausencia de documentos administrativos fidedignos, la misma tendencia a la clandestinidad de la población involucrada, contribuyen poderosamente al desconocimiento del flujo migratorio interno africano.

Es cierto que las fronteras políticas y administrativas heredadas de la colonización – aceptadas por el conjunto de los Estados africanos – no respetan en nada las configuraciones étnicas ni las divisiones tradicionales. Por lo que varios grupos étnicos se encuentran entremezclados con dos o tres entidades políticas y administrativas diferentes, sin saber con precisión cuál de éstas les corresponde efectivamente. Para estos grupos, el concepto de migración no coincide con las definiciones clásicas, políticas y administrativas del mismo. Para ellos, ir de un pueblo A al pueblo B, aún cruzando la línea fronteriza (administrativa) no es ningún proceso migratorio, ya que viven una especie de continuidad espacial, geográfica, cuyo límite o referencia básica es la tradición, la pertenencia étnica. Muestra de esta confusión y/o consecuencia de la misma, entre otros casos, lo constituye el conflicto actual de los países de los grandes lagos (Rwanda, Burundi y la República Democrática del Congo), o el llamado “genocidio” entre los Hutú y los Tutsi³ y su desbordamiento en los países vecinos.

Sin embargo, existen grandes tendencias migratorias dentro del continente. Por motivos económicos, políticos o sociológicos, varios africanos “rompen” con el apego a las tierras ancestrales para emigrar hacia otros países africanos. El flujo migratorio entre Congo-Brazzaville y la República Democrática del Congo es incalculable; mientras que la afluencia hacia un país como Nigeria, de los nacionales de otros países africanos, es abrumadora. El número de africanos emigrados en África del Sur – sobre todo después del fin del apartheid – es también impresionante. Kenya también constituye una de las tierras de acogida de varios emigrantes africanos. A pesar de las incidencias demográficas, políticas y económicas sobre los países que les han acogido, todo se desarrolla como si éstos últimos privilegiaran la legendaria hospitalidad africana.

Por lo general, los inmigrantes internos africanos son jóvenes con un promedio de edad que se ubica entre los 25 y 35 años de edad. Aun cuando el número de los varones sea relativamente superior, ambos sexos están involucrados en dicho proceso. Pueden sumarse al número de los inmigrantes los que son considerados, según los criterios de la ONU, como los desplazados por la guerra. Para cinco de la docena de países africanos en

situaciones de guerra civil o fronteriza, la organización humanitaria inglesa, Oxfam, presenta las siguientes cifras: Angola 1,700, 000; Etiopía 315,000; Eritrea más de 500,000; Sierra Leone 1,000,000; República democrática del Congo más de 750,000. O sea un total aproximado de 4,265,000 (Oxfam International Briefing Paper, octubre 2000).

La migración externa

Se trata del movimiento de las poblaciones africanas hacia los demás continentes, en particular hacia Europa. La gran preferencia por los países europeos radica en los vínculos históricos que unen a ambos continentes, en particular el proceso de colonización. Al respecto, cabe hacer notar que este flujo migratorio es un fenómeno muy reciente, se desarrolla en los tiempos posteriores a las independencias africanas, alcanza sus niveles más altos entre los años 1980 y 1990⁴. Por lo general, fuera de los reclutamientos de la primera y segunda guerra mundial, contrariamente a lo que se hizo con las demás naciones (Italia, España, Argelia, Marruecos, Turquía, etc.), la migración negra africana a Europa nunca fue objeto de un pedido explícito de los gobiernos o de los patrones europeos. Casi nunca se benefició de algún estímulo. Su desarrollo se debe principalmente al dinamismo y al espíritu de solidaridad de los mismos emigrantes africanos.

Varios investigadores consideran como un factor determinante de la migración africana externa, la búsqueda de mejores condiciones de vida debido a la creciente pauperización de varios países africanos; también evocan las calamidades naturales tales como la sequía, el avance del desierto y sus consecuencias sobre la agricultura. Siguiendo la misma línea de pensamiento, se hace mención igualmente de la inestabilidad política y de los conflictos armados que se desarrollan últimamente en por lo menos doce países africanos (Migrations Etudes, 1994, n° 49). Consideramos como válida esta serie de hipótesis; sin embargo, insistimos en que no se debe olvidar la propia voluntad de los emigrantes africanos al elegir el lugar donde piensan establecerse, vivir y desarrollarse según los mismos principios fundamentales de los derechos humanos.

Al principio, la diáspora⁵ africana era mayoritariamente masculina, organizada según las reglas de la comunidad de origen. Este es el caso de los Soninké, pueblo a las orillas del río Senegal, uno de los primeros en llegar a Francia y estructurar su vida según su filosofía tradicional. Los primeros en establecerse organizan la red para recibir a los recién llegados, los acompañan en la búsqueda de trabajo, les asesoran en las diferentes circunstancias de la vida. Se desarrolla un sistema tutelar donde los mayores rigen la mayoría de las iniciativas, ellos *“planean las idas y vueltas de los más jóvenes entre Africa y Francia, con la finalidad de mantener el puente entre ambas comunidades, donde en una se trabaja la tierra y en la otra se gana el dinero necesario, tanto para el diario vivir como para la construcción de una escuela, de una mezquita o de una oficina de correo”* [MARIANNE AMAR, PIERRE MILZA, 1990: 27. Véase también: REYNALD BLION, VÉRONIQUE VERRIÈRE, 1998]. No cabe duda que haciendo esto, varios de entre ellos comparten el mito de regresar algún día a su tierra de origen. A propósito, conviene también precisar que por falta de

calificación, muchos de estos primeros emigrantes africanos representaban mano de obra casual y barata; por lo que sus condiciones de vida no eran modestas sino precarias.

Con el pasar de los años, con la lucha por su inserción en el panorama social europeo, el perfil de la diáspora africana va modificándose y diversificándose cada vez más. Llega más gente de diferentes orígenes nacionales y étnicos, más estudiantes de nivel universitario que obreros, más mujeres que hombres solteros, etc. [MARIANNE AMAR, PIERRE MILZA, 1990: 27]. Por lo que se desarrolla una clase social aparte. A pesar de la competencia laboral, los profesionistas de origen africano son cada vez más numerosos; unos han encontrado trabajo en el campo de su especialización mientras que otros sufren el desempleo. Por lo general, la condición social y económica de varios no ha cambiado mucho, más aún ha empeorado en algunos casos, por ejemplo con la pérdida de documentos de residencia.

Incidenias de la migración negroafricana sobre el desarrollo del continente

Antes que nada conviene recordar que la temática de “incidenias migratorias sobre el desarrollo” abarca más que el mero hecho de desplazamiento de una población en el espacio y el tiempo, como ocurre en el caso de la migración africana. Es cuestión de vida o muerte para millones de seres humanos, ya que parte de las causas de su “exilio” se arraiga, como lo sugerimos anteriormente, en las precarias condiciones de vida económica y política que ofrece su tierra de origen. En otros términos se trata de analizar y determinar, en el contexto mundial actual, las condiciones de posibilidad de un desarrollo verdaderamente humano. Hablar del desarrollo humano es hacer referencia a un proceso muy complejo que abarca varias perspectivas: económica, social, cultural, política, etc. Por lo tanto, se contemplan dos niveles de acercamiento a dicho proceso: de un lado, el nivel micro donde ponemos énfasis en el “bienestar” de los mismos individuos, en sus vínculos familiares y comunitarios; del otro, evocamos el nivel macro en el que analizamos el impacto de las estructuras nacionales e internacionales con respecto al desarrollo y la migración.

Incidenias en la vida de los individuos

Para varios inmigrantes, encontrar una tierra acogedora donde la vida sea más cómoda, más agradable que en su propia tierra de origen, es una aspiración básica y legítima. Aún más, es un reto que se funda en el sueño o mejor dicho en el mito de una tierra donde corren en abundancia leche y miel: el paraíso. Por lo que unos cuantos toman riesgos desconsiderados que los llevan a veces a perder lo que querían ganar, o sea, su propia vida. Semira Adamu, Yaguine Koita y Fode Toukara no son las únicas víctimas de esta ilusión fatal. Antes de ellos muchos sufrieron la misma desgracia. Hoy en día, muchos otros siguen padeciendo la misma ilusión, perdiendo su vida en las aguas del canal de Gibraltar, cruzando selvas y desiertos para alcanzar la tierra soñada, o mordiéndose los dedos en las cárceles de las pretendidas tierras de libertad como indocumentados.

Para los que logran alcanzar las soñadas tierras de libertad, por que cumplieron con los requisitos migratorios vigentes o por una dicha particular, aún las dificultades no han terminado. Una vez más, podemos distinguir aquí dos niveles de incidencias: socioeconómico y cultural. En el nivel socioeconómico, por constituir una migración reciente, los migrantes negroafricanos son considerados en los países de acogida como una periferia de la periferia migratoria⁶. Por lo general, sus condiciones de vida son precarias y varios de entre ellos ocupan empleos mal remunerados. Sin embargo, a pesar de una inserción social y económica difícil, muchos se sienten a gusto, trabajan y desarrollan actitudes y comportamientos económicos en apoyo a sus familias o comunidades de origen. Se trata del llamado fenómeno de las “remesas familiares” que consiste en la “*cantidad de moneda extranjera que el inmigrante gana en el exterior y [que] después envía a sus familiares y comunidades*” (MANUEL OROZCO, RODOLFO DE LA GARZA, MIGUEL BARAONA, 1997: 43). A propósito, en Francia por ejemplo, las comunidades maliana y senegalesa son de las mejor organizadas. Según un estudio realizado en 1998 por Reynald Blion y Véronique Verrière, individualmente, 80 % de entre estos inmigrantes mandan un promedio de 1,500 dólares al año a sus familiares con la finalidad de apoyarles o de participar en obras de interés comunitario, tales como la construcción de un centro de salud, de una escuela, de una oficina de correo, de una mezquita, etc. (REYNALD BLION, VÉRONIQUE VERRIÈRE, 1998). Aún más, desarrollan entre ellos sistemas paralelos de ahorro y de apoyo mutuo, cooperativas y diferentes redes para el envío de dinero y otros bienes materiales a su tierra de origen (REYNALD BLION, VÉRONIQUE VERRIÈRE, 1998: 7-11).

Es en el nivel cultural que, contrariamente a las apariencias, le toca al inmigrante pagar un tributo considerable. Al marcharse lejos cortan con sus raíces culturales, el mero hecho de vivir en tierras extrañas le obliga a profundos y sutiles cambios, tales como adoptar nuevos esquemas de pensamiento, nuevos ritmos de vida, nuevas formas de ser y de relacionarse con su entorno. Así como constatan Marianne Amar y Pierre Milza, al principio, los recién llegados tratan de organizar la vida según las referencias étnicas, viviendo bajo la tutela de los mayores. Las remesas familiares sirven todavía de hilo de retroalimentación. Pero con el pasar de los años y con las mismas exigencias de inserción en la sociedad de acogida, estos lazos se rompen (MARIANNE AMAR, PIERRE MILZA, 1990: 26-27). Por lo que gran número de ellos se encuentran desubicados, tanto en sus propias vidas como en el proceso de educación de sus hijos. Para algunos, dicha desubicación desemboca en tragedia, en casos psicopatológicos de pérdida de identidad y de referencias existenciales. Prueba de ello, es el número cada vez más importante de pacientes que recibe el psiquiatra Tobie Nathan⁷ y su equipo en Francia. Por lo que, al igual que el novelista africano Cheik Amidou Kane, nos preguntamos para saber “*si lo que se gana mediante estos procesos migratorios compensa satisfactoriamente lo que se pierde*”.

Incidencias estructurales

En su famosa obra *How Europe underdeveloped Africa*, el historiador trinitense, Walter Rodney considera la trata de esclavos africanos como uno de los factores fundamentales que ha contribuido al subdesarrollo del continente, en el sentido que dicho proceso vació a África de sus mejores fuerzas productivas (WALTER RODNEY, 1976). Al igual que reconocemos la relevancia de este juicio histórico, nos toca afirmar su actualidad en nuestras sociedades postcoloniales.

La hemorragia de las fuerzas productivas africanas no ha pasado de moda. Aún varios años después de la abolición de la trata, siguen saliendo del continente sus mejores cerebros. Ya no se trata mayoritariamente de los cortadores de caña de azúcar, sino de la elite intelectual y de un sin número de jóvenes⁸. Al respecto, en un artículo del periódico francés, *Liberation*, leímos lo siguiente: “*ingenieros, médicos, especialistas en informática, economistas... originarios de África [...] apenas obtienen su diploma, se marchan en busca de trabajo a los países industrializados. El fenómeno no es nuevo, sino que la huida de cerebros de los países en vía de desarrollo hoy en día no tiene comparación. Los cambios económicos en curso no hacen más que acelerar el proceso (...) de acuerdo con los datos de la Organización Internacional de las Migraciones, sólo de África, 100,000 graduados trabajan en los países del Norte, casi una tercera parte de la mano de obra calificada del continente!. El flujo anual ha pasado de 15,000 en los años 80 a 21,000 en 1999.*” (VITTORIO DE FILIPPIS, 2000: 2. Traducimos). Ya no se los llevan por la fuerza, sino mediante un sistema sofisticado de mejores incentivos económicos o de mejores salarios.⁹ Sucede lo que Habib Ouane, funcionario de Naciones Unidas por la Cooperación y el Desarrollo, considera como “una transferencia invertida de tecnología”; en dicho proceso, comenta el funcionario: “*los países menos desarrollados pierden un precioso factor de desarrollo*” (VITTORIO DE FILIPPIS, 2000: 2).

Por supuesto, de considerar la problemática desde la perspectiva actual de la globalización, todo parece ser algo normal. Los defensores del sistema vigente dirán que se trata meramente de un equilibrio del mercado entre la demanda y la oferta de los trabajadores calificados. Pero lo que no reconocen es que se trata en realidad de una competencia desleal e injusta ya que los países pobres son desfavorecidos desde el inicio. Una situación de correlación de fuerzas totalmente desiguales. Estas “huidas” contribuyen a reforzar el atraso o el subdesarrollo de dichos países, como lo comenta Habib Ouane: “*no se trata de cuestionar la libertad de circulación de los individuos, sino que no debemos ignorar que la migración de los cerebros tiene efectos nefastos para los países en vía de desarrollo*” (VITTORIO DE FILIPPIS, 2000: 2). De estos efectos podemos recordar entre otras cosas las pérdidas económicas, la baja de la calidad de los productos del sur y de su competitividad tecnológica.

Si es cierto que el éxodo negroafricano desestructura la economía y paraliza el proceso de desarrollo de los países africanos, cabe reconocer también, como ya lo sugerimos, que dicho éxodo es él mismo producto de una crisis ya latente en muchos países africanos. El Estado ha renunciado a sus responsabilidades sociales; las maneja según las recomendaciones del Fondo Monetario Internacional, la economía de la mayoría de los países africanos está en bancarrota. Aún más, los diferentes paradigmas de desarrollo impulsados durante más de tres décadas han fracasado rotundamente.

Esto no es una fatalidad ni efecto de una generación espontánea. Tampoco es correcto señalar la particularidad cultural africana como causante de dichos fracasos. En su obra *Effets boomerang*, Susan Georges demuestra como se entrelazan las causas y los síntomas de la desgracia del tercer mundo. Todo empieza por la deuda externa, pasando por la guerra (comercio de las armas) y la hambruna, para desembocar en la dependencia perpetua y el incurable subdesarrollo. Como ya lo sugerimos, la migración africana descansa en gran parte sobre causas más bien estructurales que individuales.

V. A modo de reflexión final

La inmigración de los pueblos no es nada nuevo. El auge tomado por dicho proceso en los países de África subsahariana en esta segunda mitad del siglo 20 es impresionante. Se nota muchos movimientos de población tanto adentro como hacia fuera del continente. Una de las causas principales de ello es el fracaso de los diferentes paradigmas de desarrollo utilizados en el continente. La globalización actual, a pesar de sus alabadas virtudes, no contribuye en mejorar la situación de los países africanos. Al igual que en siglo 19, se sigue produciendo un sinúmero de “excluidos”. Esta situación no es una fatalidad. Por lo que creemos importante sanar no sólo las síntomas sino también y sobre todo las causas: entre otras cosas, invertir el paradigma actual poniendo la economía al servicio del hombre, y no el hombre al servicio de la economía. Sólo por esta vía, se puede limitar de manera substancial la hemorragia humana que padecen los países africanos, juntar condiciones de un desarrollo verdaderamente humano y duradero.

Bibliografía

- ADDA, J., *La mondialisation de l'économie. 1. Genèse*, Paris, La Découverte, 1997.
- AMAR, M., MILZA, P., *L'immigration en France au 20ème siècle*, Paris, Armand Colin, 1990.
- BLION, R., VERRIERE, V., “Epargne des migrants et outils financiers adaptés. Pratiques des immigrés maliens et sénégalais résidant en France”, in *Migrations-Etudes*, n° 82 (1998), p. 1-15.
- CHARVET, N., “ Abidjan, fac de transit. Les mauvaises conditions d'études contraignent les étudiants à s'expatrier”, in *Libération*, 09 juin 2000.

CONTRERAS, J., (compilador), *Los retos de la inmigración, racismo y pluriculturalidad*, Madrid, Ediciones Talasa, 1994.

DORAI, K., HILY, M.-A., MA MUNG, E., “Diaspora: phénomène décrit ou construit?”, in *Migrations-Etudes*, 84 (1998), p. 4-9.

FILIPPIS, V., DE, “Le tiers monde s’alarme de la désertion de ses diplômés”, in *Libération*, 09 juin 2000.

HOUTART, F., KASANDA, A., COMPERE, J., “Los inmigrantes españoles de la tercera edad en Bélgica”, p. 125-175, in *Situaciones de exclusión de los emigrantes españoles ancianos en Europa*, U. Martínez Veiga (dir.), Paris, Faceef, 2000.

KASANDA, L. A., “Afrique, Culture et Développement à l’ère de la mondialisation”, Document de travail n° 188, EADI-GEMDEV, Paris, 1999.

NAIR, S., “Une époque barbare”, in *Libération*, 23 juin 2000.

NATHAN, T., HOUNKPATIN, L., *La guérison Yoruba*, Paris, Odile Jacob, 1998.

OROZCO, M., GARZA, R., BARAONA, M., “El impacto de las remesas familiares hacia América Latina”, in *Cuadernos de Ciencias sociales*, n° 98, 1997, p. 43-62.

RIGALDIES, F., BAROU, J., “Modes de vie et intégration des enfants et adolescents issus de famille africaines subsahariennes”, in *Migrations-Etudes*, n° 88 (1999).

RODNEY, W., *How Europe underdeveloped Africa?*, Dar-es-Salaam, Tanzania Publishing House, 1972.

THORNTON, J., *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Números especiales de revistas:

Afrique en renaissance, Maniere de voir, n° 52 (mai-juin, 2000).

Comment se construit la pauvreté?, Alternatives Sud, Vol. VI (1999).

Notas Bibliograficas:

¹ Hablando de África, limitamos nuestra reflexión a la parte subsahariana del continente.

² Para una presentación más amplia de los diferentes ensayos de definición de la globalización, véase: A. KASANDA LUMEMBU, 1999.

³ Al decir esto, no pretendemos promover ningún reduccionismo. Más bien nos toca reconocer -e insistimos en ello- que dicho conflicto abarca más variables que la mera referencia étnica. Tiene raíces tanto políticas como económicas, nacionales así como internacionales. Para más información, véase: PIERRE BARACYETSE, *L’enjeu géopolitique des transnationales Minières au Congo*, Dossier de VZW-SOS-Rwanda-Burundi, Buzet, Belgique, 1999.

⁴ En Francia, por ejemplo, el censo de 1946 señala un número de 13, 517 africanos; en 1962, las cifras son más o menos estáticas mientras que en 1982 se produce un aumento substancial de la población africana: 134,000 personas. O sea un poco más del 3% de la población extranjera presente en el dicho país europeo en aquél entonces. Véase: MARIANNE AMAR, PIERRE MILZA, 1990: 27.

⁵ Con respecto al debate en torno al uso del término “diáspora”, véase: KAMEL DORAI, MARIE-ANTOINETTE HILY, EMMANUEL MA MUNG, 1998: 4-9. Aquí enfocamos sólo el aspecto de unidad y el modo de funcionamiento del grupo.

⁶ No es nada extraño, los inmigrantes son discriminados en función del orden de llegada, del grado de integración (empleo, idioma, alojamiento) en el país de acogida. En Bélgica, por ejemplo, siguiendo el orden de llegada, los italianos se sienten más integrados que los españoles, estos expresan el mismo sentimiento frente a los turcos, los norte africanos y los latinoamericanos. Véase: F.HOUTART. A. KASANDA, J. COMPÈRE: 2000.

⁷ Tobie Nathan es psiquiatra. Trabaja en París donde se dedica a las comunidades de inmigrantes, en particular a los inmigrantes de origen africano. Una de sus propuestas es de valorar lo olvidado, crear para estos pacientes el marco cultural de origen como base de su curación. Véase: TOBIE NATHAN, LUCIEN HOUNKPATIN, *La guérison yoruba*, París, Odile Jacob, 1998.

⁸ Con respecto al éxodo de los jóvenes, véase: NADYA CHARVET, 2000.

⁹ Esto sucede no sólo con los intelectuales sino también con los artistas y los deportistas de alto nivel. Todo como para comprobar la tesis según la cual el continente negro no merece ninguna “estrella”, aunque fuera ésta hija suya.

La presencia contemporanea de Africa en Mexico *

Massimango Cangabo Kagabo

El Colegio de México

La presencia actual de los africanos en México queda vinculada con las nuevas relaciones entre Africa y México, en particular, y entre Africa y América Latina en general.

Estas nuevas relaciones son básicamente marcadas por el reconocimiento mutuo de la soberanía de cada una de las partes, así como por la existencia de ciertos intentos de cooperación en varios campos: a saber, político, económico, comercial, socio-cultural y científico.

Es ya conocido que la presencia de Africa en el llamado Nuevo Mundo, en general, y en México, en particular, se circunscribe en el marco del pasado y presente histórico que hizo venir a millones de africanos como esclavos – durante casi cuatro siglos (XV-XI) en América y en las Antillas donde la historia y las culturas africanas siguen presentes hasta hoy día a través de los descendientes de los africanos víctimas de la trata negrera. Hoy a la fecha esta presencia africana es muy enfatizada y reivindicada tanto por esos mismos descendientes como por algunos proyectos de investigación ad hoc dentro de los cuales el más conocido para nosotros en México sería el de la Tercera Raíz¹ a cargo de la Dra. Luz María Montiel, catedrática de la Universidad Nacional Autónoma de México.

En este pequeño trabajo, nuestro propósito es indagar acerca de la presencia de los africanos actuales en México, o sea los africanos de esta historia contemporánea vinculada con Africa independiente, es decir, a partir de la década de los 50' aunque no se deba excluir excepcionalmente el caso de Etiopía cuyas relaciones con México data de 1935, cuando México se pronuncia en contra de la invasión de este país por las fuerzas de Benito Mussolini, e inmediatamente después se establecen las relaciones diplomáticas entre ambos países.

Esta reflexión consistirá básicamente en saber por qué los africanos vienen a México, de qué parte de Africa proceden, qué es lo que hacen en México, cuál es su grado de integración en la sociedad mexicana, cuál es el sitio que ocupan en importancia numérica dentro del volumen total de los inmigrantes en México. Las respuestas a todas esas preguntas ayudarán a entender, la problemática de la nueva inmigración africana en México al proporcionamos el perfil del africano que se encuentra hoy en este país, así como las implicaciones de su presencia en la vida productiva para el desarrollo de México.

Como es de constatar, un trabajo de esta naturaleza requiere de un procedimiento metodológico que tome en cuenta los componentes relevantes e indispensables de la

problemática en sí para su cabal explicación y entendimiento. Es por esta razón que se recurrirá al contacto directo, por medio de las entrevistas, e indirecto, a través de una encuesta por escrito con los africanos residentes en México, para disponer de informaciones fidedignas. La consulta en los archivos de la nación (en el rubro del Instituto Nacional de Migración y de la Secretaría de Relaciones Exteriores) completará bien esta labor ya que es contando con documentos oficiales que se puede aproximar con certeza a la información requerida.

Sin embargo, cabe señalar que el acceso a la información no deja de plantear ciertos obstáculos. De hecho, la consulta de las fuentes oficiales queda condicionada a una serie de requisitos de tipo político-burocrático que retrasa la investigación en su desarrollo. Con ese respecto nuestros intentos de extraer información ad hoc en el Instituto Nacional de Migración de la Secretaría de Gobernación en México, siguen en proceso.

Por otra parte, contactar a todos los africanos presentes en México tiene otro grado de dificultad. Aunque la mayoría de ellos se encuentren en la ciudad de México, un buen número vive en algunas provincias, sobre todo en el norte del país. Y tal como se sabe, México es bastante grande.

Con lo anterior, pensamos enfocamos en un primer tiempo sobre los africanos que residen en la ciudad de México y las informaciones que ellos proporcionen. Se estima que la versión final del trabajo sea más abarcadora y completa en cuanto a los africanos que viven en México se refiere, así como en lo que concierne las fuentes informativas.

El por qué de la migración africana.

En la actualidad, dentro de las varias causas que originan las migraciones, se menciona las causas económicas, políticas, científico-culturales y religiosas. A nivel económico, la inestabilidad económica de muchos países reflejada a través de la pobreza, sobre todo aquellos de la periferia, ha provocado el abandono masivo de sus habitantes que van en búsqueda de mejores condiciones de vida. De este modo se puede mencionar el gran número de los centroamericanos, mexicanos y otros latinoamericanos que cruzan el Río Bravo con la esperanza de ver asegurada su vida en Estados Unidos de América o en Canadá (el famoso sueño americano de los «pobres»). También entran en este esquema aquellos oriundos de África y del Sureste Asiático que se desplazan hacia Europa Occidental, especialmente en Francia, Alemania, Holanda, Bélgica, Inglaterra, España, Portugal así como los ciudadanos de la ex-Europa central y del este socialista que desde 1990 han optado por la supuesta ruta del bienestar económico en el occidente europeo.

Por otra parte, cabe señalar la existencia de migraciones dentro de la misma periferia por razones económicas. Algunos países en vía de desarrollo disponen de mejores condiciones de vida comparando con algunos otros. Sería, por ejemplo, el caso de varios centroamericanos, antillanos o sudamericanos que emigran a México a pesar de que

algunos de ellos tengan como objetivo o destino final, los Estados Unidos de América; el caso de muchos africanos de Africa Occidental que se desplazan dentro de esta misma región o las corrientes masivas que llevan a varios originarios de Africa Central, de Angola, Zambia, Tanzania, Mozambique, Malawi, etc. a Botswana o Sudáfrica; sería el caso del sureste asiático donde los llamados Tigres asiáticos (Tailandia, Corea del Sur, Taiwán, Malasia) constituyen , por su progresivo crecimiento económico, principales polos de atracción de inmigrantes. De igual modo se pueden mencionar algunos pequeños y riquísimos países petroleros del Medio Oriente (Kuwait, Dubai, Banrhein,etc.) o grandes como Arabia Saudita, que se han transformado en receptor netos de trabajadores migrantes por no disponer de una población activa suficiente.

También, cabe subrayar que las migraciones por razones económicas pueden implicar a agentes con mejores condiciones económicas en búsqueda de nuevas formas para lucrarse: se trataría de lo que se puede llamar migraciones por motivos comerciales o laborales.

Las migraciones por causa políticas surgen de la inestabilidad política interna ocasionada por las divergencias y pugnas intemas en tomo al control del poder político. Estas migraciones tienden a generar refugiados (políticos o no) y exiliados (voluntarios o no) aunque en algunos casos estos puedan convertirse en inmigrantes económicos. Los casos de cubanos y haitianos en Estados Unidos de América son ilustrativos al respecto.

Las migraciones científico-culturales parecen ser las ordenadas ya que se refieren a cierto tipo de personas que se desplazan – sea o no dentro de un marco formal de cooperación entre gobiernos – en vista de estudiar, de enseñar, de investigar o intercambiar experiencias científicas con sus homólogos en el país anfitrión. En general, los gobiernos o las instituciones internacionales ponen en pie un programa de becas para respaldar las actividades de los migrantes científico-culturales. Aquí, cabe resaltar la existencia de otros migrantes científico-culturales que abandonan sus países de origen por razones políticas o económicas para radicar donde les parezca conveniente y provechoso: se trata en este caso de las conocidas “Fugas de cerebros”.

En fin, las migraciones de carácter religioso son las que se identifican con la misión específica evangelizadora en el mundo. A través de la historia, la iglesia católica, la iglesia anglicana, la ortodoxa, el judaísmo, el Islam y las numerosas sectas actuales, etc. han contribuido, en diversas formas, en la promoción de los desplazamientos y encuentros de individuos pertenecientes a distintas culturas o civilizaciones. Este tipo de migración podría, en algunos casos, ser incluido en la clasificación anterior, o sea la científico - cultural.

Ahora bien, en este panorama, ¿dónde se insertan los inmigrantes africanos en México?

Contrariamente a Europa que – por razón de cercanía geográfica con África y por los medios y vías de comunicaciones rápidas – recibe inmigrantes africanos de casi todos los tipos mencionados arriba, los africanos que llegan a México pertenecen más bien y en su gran mayoría a las dos últimas categorías de migrantes: o sea, la científico-cultural y la religiosa.

De hecho, la mayoría de los africanos que se encuentran actualmente en México han venido en base a convenios de cooperación cultural entre el gobierno mexicano y sus países respectivos. Estos convenios incluyen el otorgamiento de becas de estudio y de investigación. Es de este modo que muchos de ellos han cursado el nivel universitario y/o de posgrado en las universidades mexicanas. Aquellos, muy pocos, que llegaron a México por sus propias cuentas, han estudiado o estudian en alguna de las universidades del país, y si ya tenían un nivel de formación superior, laboran como profesionistas. Es decir, que los africanos que se encuentran en México llegaron, en su mayoría, dentro del marco de la cooperación científico-cultural y política entre México y África. Además, cabe señalar que la política migratoria del gobierno mexicano para con África no deja el acceso libre en el territorio nacional a aquellos africanos que no se dediquen al estudio, a la investigación, y a la docencia al menos que sean hombres de negocios comprobados, turistas o diplomáticos cuya permanencia en el país, en el caso de estos dos últimos es más o menos limitada y depende también del gobierno de origen de los funcionarios políticos.

A pesar de lo arriba mencionado, es menester señalar que a lo largo de los cinco últimos años, han empezado a introducirse en México, con estatus de refugiado, algunos africanos de procedencia, básicamente, de las zonas actualmente en conflicto en África: se trata de Angola, Etiopía, Eritrea, Sudán, Sierra Leona, Congo-Brazzaville, Ruanda, Burundi, Uganda. No son numéricamente muchos. Entre ellos se encuentra poca gente con formación universitaria. Con este respecto procuraremos obtener en un futuro breve más informaciones en el ACNUR (Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados) y SIN FRONTERAS (organismo no gubernamental encargado de los refugiados).

Procedencia africana de los inmigrantes*.

La procedencia africana de los inmigrantes africanos puede ayudar en el intento de explicar más el por qué de su presencia en México. En la contemporaneidad no cabe duda que el primer país africano en abrir y en entretener relaciones con México fue Etiopía alrededor de los años 30' - 40'. Tal como lo señalamos más arriba, la historia nos recuerda el apoyo del gobierno mexicano dentro de la Liga de Naciones al gobierno etíope en 1935 cuando el territorio de éste fue invadido y ocupado por las fuerzas de Benito Mussolini.

La elevación de las relaciones, entre ambos gobiernos a nivel del establecimiento de misiones diplomáticas entre ambos gobiernos, hizo que cierto número de jóvenes etíopes – a través de los acuerdos de cooperación cultural – vinieran a desarrollar sus estudios

superiores en México. Muchos de ellos estudiaron la medicina ya que el país requería médicos.

Las décadas de los 60' y 70', marcadas por el desarrollo de la doctrina tercermundista hacen que el acercamiento entre México y Africa se haga más patente. La mayoría de los países africanos acceden a su independencia y requieren de un reconocimiento internacional mucho más amplio para su nueva vida política. En Africa del Norte, son Egipto y Argelia que establecen sus embajadas en México. La política tercermundista del ex - presidente Luis Echeverría A., impulsó a muchos líderes africanos a establecer relaciones diplomáticas con México. Por dificultades financieras, los gobiernos africanos concierden sus misiones diplomáticas en México a través de la concurrencia de dichas misiones desde Washington o Cuba. El gobierno mexicano responde de modo igual a partir de El Cairo, Dakar y Addis-Abéba.

Son estas nuevas relaciones políticas que generarán las inmigraciones africanas en México. El presidente L. Echeverría será el primero, si no el único, presidente mexicano en pisar la tierra africana. Su recorrido lo lleva hasta Tanzania, Etiopía, Egipto, Senegal. En todos estos sitios acuerda con los líderes locales iniciar y fomentar la cooperación con Africa en todos los niveles. Los niveles científico-cultural y político tomarán la delantera.

Es de este modo que a finales de su mandato presidencial, en 1976, un número de estudiantes africanos son becados por el gobierno mexicano en vista de cursar estudios profesionales técnicos superiores para, a la postre, ayudar en sus propios países de origen. Hoy día, desafortunadamente, son muy pocos que han vuelto a sus países por razones que explicaremos más adelante.

Los principales contingentes de becados africanos beneficiados en esa época del pre-sidente Luis Echeverría A., estaban constituidos por tanzanios, senegaleses y guineanos (de Guinea Conakry) sin olvidar la presencia continua de los etíopes.

Más tarde Gabón, Nigeria y Costa de Marfil abrirán sus embajadas en México que, desafortunadamente, no durarán más de tres años por cuestiones político-económicas. Dentro de este marco, estudiantes de Costa de Marfil y de Nigeria empezarán a llegar a México para su formación. Al principio de la década de los 80' la República Árabe Saliaraouie Democrática seguida por Marruecos deciden establecer sus embajadas en México. En 1994 es el turno de Sudáfrica a consecuencia de la abolición del Apartheid; en 1997 Angola abre también su embajada, y muy recientemente, Nigeria, en el primer semestre de este año 2000 reabre su embajada en México. En la actualidad, es de suma importancia subrayar la nueva, la impresionante y loable política del gobierno del presidente Ernesto Zedillo, de cooperación cultural con Africa. A través de la sub-secretaría para Naciones Unidas, Africa y Medio Oriente de la Secretaría de Relaciones Exteriores, el gobierno mexicano ha estado otorgando un número considerable de becas de posgrado (especialidad Maestría y Doctorado) o abriendo posibilidad para su obtención a estudiantes

africanos procedentes de Angola, Argelia, Botswana, Cabo Verde, República Democrática del Congo, Costa de Marfil, Eritrea, Etiopía, Gabón, Ghana, Guinea, Guinea Bissau, Guinea Ecuatorial, Kenya, Mali, Marruecos, Mozambique, Namibia, Senegal, Sudáfrica, Uganda, Zimbabwe.

Dentro de este mismo marco de cooperación cultural y científica, académicos e investigadores procedentes de ciertos países africanos (ejemplo, Ghana, Eritrea, Senegal, Sudáfrica, Angola, República Democrática de Congo, etc.) han sido invitados por el gobierno mexicano para dictar conferencias o para impartir seminarios de posgrado de interés para el medio académico mexicano**.

Claro, se espera en un futuro no muy lejano contar con la presencia frecuente de científicos culturales y académicos mexicanos en las instituciones académicas africanas.

De los profesionistas provenientes de otros países de Africa, se podrá mencionar a los de la República Democrática del Congo, Ghana, Zambia, Argelia, Egipto, Zimbabwe, Cabo Verde, Burkina Faso, Sudáfrica, Senegal, Guinea, Conakry, Tanzania, Mauritania, Etiopía, Nigeria, Marruecos, Algeria, Egipto, Costa de Marfil, Benín, etc.

* Ver página siguiente, cuadro de países africanos con inmigrantes en México.

** Ver la lista siguiente de relación de becados de países africanos (fuente: SRE)

Países africanos con inmigrantes en Mexico

Angola ,Argelia, Benin, Burkina Fasso, Burundi, Cabo Verde, Camerun, Congo-Brazzaville, Congo-Kinshasa, Centroatfrica, Costa de Marfil, Egipto, Etiopia Eritrea, Guinea-Conakry, Kenya, Marruecos, Mauritania, Nigeria, Ruanda, Sahara Occid. (rasd), Senegal, Sudafrica, Tanzânia, Uganda, Zâmbia, Zimbabwe
Total: 26

Becarios Africanos (1997-1999)

1997

NOMBRE	PAIS	INSTITUCION	ESTUDIOS	PERIODO BECA
Eliudwangondu	Kenia	UNAM	Maestria en Administracion	Ago 97/ Jul 98
Lucy Jessica Leign Finn	Sudafrica	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	Ago 97/ Jul 98
Brahim Elfila	Marruecos	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	Ago 97/ Jul 98

Mohamed Oubi	Marruecos	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	Ago 97/Jul-98
Caroline Wanjiru	Kenia	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	Ago 97 Jul 98
Cleuza Aleida Pereira Rodriguez	Cabo Verde	UNAM/CEPE- D.F.	Idioma Español y Cultura Mexicana	Jun 97/May 98
Sandra Emilia Barreto Moreira	Cabo Verde	UNAM/CEPE- D.F.	Idioma Español y Cultura Mexicana	Jun 97 /May 98
Sonia Patricia de Pina Iduarte	Cabo Verde	UNAM/CEPE- D.F.	Idioma Español y Cultura Mexicana	Jun 97 /May 98
Ibrahim Elfila Li	Marruecos	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Espanol y Cultura Mexicana	Ago 97/ Jul 98
Mohamed Oubi	Marruecos	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	Ago 97/ Jul 98
Seneta Makangoro	Tanzania	Academia	Curso de Formacion Diplomatica	
Mengesna Berhane	Etiopia	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	
Belay Derza Gaga	Etiopia	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	Ago 97/ Jul 98
Eliud Wangondu	Kenia	UNAM	Maestria en Administracion	Ago 98/ Jul 99
Caroline Wanjiru	Kenia	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	Ago 97/ Jul 99
Stephen Mungal Karujii	Kenia	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	
Cleuza Aleida Pereira Rodriguez	Cabo Verde	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Espanol y Cultura Mexicana	Jun 97/ May 98
Sandra Emilia Barreto Moreira	Cabo Verde	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	Jun 97/ May 98
Sonia. Patricia De Pina Duarte.	Cabo Verde	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	Jun 97/ May 98
Mengiste Mesfin Mele	Etiopia	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	Dic 98/ Nov 99
Carlreddy	Sudafrica	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	Dic 98- Nov 99
1999				
NOMBRE	PAIS	INSTITUCION	ESTUDIOS	PERIODO BECA
Kande Mutsaku Kamilamba	Congo	UNAM	Doctorado en Estudios Latino americanos	Sep 98 / Ago 99
Buato Batubenge Nyella Campelo Kintambu Mafuku	Congo	UNAM	Sociologia Cultura Mexicana	
Mengesha Berhane	Congo	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	Sep 99/ Ago 2000
Mengesha Berhane	Etiopia	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	
Belay Derza Gaga	Etiopia	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	Ago 97 /Jul. 98
Eman Aref	Egipto	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	Ago 99/ Jul, 2000
Samuel Ghebremeskei,	Eritrea	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	Sep 98 /Ago 99

Awet Yemawe Asseghegn Kassahun Checole Hailelgi-11 Mesghun Kesete	Eritrea Eritrea Eritrea	UNAM/CEPE-TAXCO COLMEX UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana Conferencias Curso de Idioma Español y Cultura Mexicana	Sep 98 /Ago 99 Ago 98/ Ago 99 Ago99/Jul 2000
Gebreminin Maile T.	Eritrea	UNAM/CEPE-TAXCO	Curso de Idioma Español y Cultura Mexicana	Ago 99/Jul 2000
Dominic Aboraah	Grana	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana Conferencias	Nov 97 /Abr 99 Jun 99
Kofi Annidoho Omarcamara	Grana Rep.Guinea	COLMEX Fac.Medicina/UNAM	Ix Curso de Siste- matizacion de Conoc. Medicos	Abr 99/ Ago 99
Alhassane Diollo	Rep.Guinea	Fac.Medicina/UNAM	Ix Curso de Siste- matizacion de Conoc. Medicos	Abr 99/ Ago 99
Louis Edouard Konat	Rep.Guinea	Fac.Medicina/UNAM	Ix Curso de Siste- matizacion de Conoc. Medicos	Abr 99/ Ago 99
Salvador Abia Nseng Kyalo Winfres Syakau	Guinea Ecuatorial Kenia	Instituto Nacional de Salud Publica UNAM/CEPE-TAXCO	Maestria en Salud Publica Curso de Idioma Español y Cultura Mexicana	Nov 98 / Mar 99 Ago 99/Jul 2000
Lucy Gakii Marete	Kenia	UNAM/CEPE-TAXCO	Curso de Idioma Español y Cultura Mexicana	Ago 99/M 2000
Simon Otteend Osembo	Kenia	UNAM/CEPE-TAXCO	Curso de Idioma Español y Cultura Mexicana	Ago 99/Jul 2000
Eliud Wañgundu	Kenia	UNAM	Maestria en Administracion	Ago 99/ Jul 2000
Caroline Wanjiru	Kenia	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	Ago 99/ Jul 2000
Stephen Mangai Karim	Kenia	UNAM/CEPE-TAXCO	Idioma Español y Cultura Mexicana	Ago991Jui, 2000
Leonard Lizansa	Kenia	IPN	Maestria en Ingenieria Electrica	Ago 99/ Jul, 2000
Brahim El Filali	Marruecos*	U. Iberoamericana	Maestria en Museografia	Ene 98/ Dic 99
Mohamed Oubi	Marruecos	Instituto Politecnico Nacional	Maestria en Administracion de Negocios	Ago 99/ Jui, 2000
Mbaye Sene	Senegal	Universidad Iberoamericana	Maestria, en Museografia	Ene 98/ Dic 99
Carlreddy	Sudafrica		Investigacion Doctoral sobre Tuberculosis	Dic 98/ Nov 99
Seneta Makangoro	Tanzania	Academia Diplomatica	Curso de Formacion Diplomatica	Oct 981 Sep 99
Ameir Hasnu Maulid	Tanzania	UNAM/CEPE-TAXCO	Curso de Idioma	Julio/ Dic 99

Robert Barigye	Uganda	UNAM/CEPE-TAXCO	Español y Cultura Mexicana Curso de Idioma Español y Cultura Mexicana	Jun 99/May 2000
Pennia11 Nakyeeyune	Uganda	UNAM/CEPE-TAXCO	Curso de Idioma Español y Cultura Mexicana	Ago 99/Jul 2000

Actividades en México

En general, las actividades de los africanos residentes en México son relacionadas con su área de formación científica. Dentro de ellos se encuentra una gama muy variada de estudios: ingeniería eléctrica/mecánica, arquitectura, metalurgia, medicina humana y veterinaria, electrónica, ciencia de la tierra, restauración de obras artísticas, museografía, literatura en letras hispánicas, administración pública y de empresas, turismo, ciencias políticas, relaciones internacionales, teología, , comunicación, etc.

Lo anterior da una idea acerca de la repartición de los africanos dentro del sector laboral mexicano. Los arquitectos y los ingenieros civiles, básicamente senegaleses y tanzanos, son contratados por las compañías constructoras mexicanas con las cuales se desempeñan excelentemente.

Los especialistas en restauración (3 senegaleses) han podido ubicarse, llevan a cabo obras de restauración de monumentos, iglesias, pinturas de interés nacional, etc. En el sector académico y de la investigación, la presencia africana es notoria en la enseñanza de lenguas (francés/inglés/swahili, árabe/yoruba/djula), de ciencias sociales (política internacional, sociología, economía, etc.), de la historia de Africa, de la literatura africana, del derecho internacional, etc., en las diversas instituciones académicas del país tales como la Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México, la Universidad Autónoma Metropolitana, la Universidad Iberoamericana, la Universidad de Las Américas, la Universidad del Valle de México, el Tecnológico de Monterrey, la Universidad Anáhuac, etc.

Cabe destacar la labor de las misiones diplomáticas africanas in situ. Actualmente son 8 los países africanos que tienen representaciones diplomáticas o consulares residentes en México: Etiopía (c.), Senegal (c.), Egipto (e), Argelia (e), Marruecos (e), RASD (e), Angola (e), Sudáfrica (e), Nigeria (e).

En este orden de ideas, son varios lo jóvenes mexicanos que han sido formados por estos académicos africanos en México. Los africanos académicos, en las universidades donde laboran, no sólo imparten cursos sino también se encargan de la investigación, asesoran a los alumnos, dirigen tesis tanto a nivel licenciatura como de posgrado.

Por otra parte, cabe señalar la existencia de actividades religiosas que realiza un sector de africanos, de la República Democrática del Congo por lo general, dentro de la iglesia mexicana. La instauración de la congregación religiosa de los misioneros de Scheut en México a principios de los 80' hizo que varios jóvenes seminaristas congoleños vinieran con frecuencia a terminar su ciclo de formación teológica en este país. Su formación dura tres años después de los cuales regresan a sus países de misión que son por lo general Haití, República Dominicana, Brasil, Guatemala o el mismo México. En este último caso, cabe mencionar hace cuatro años la presencia de un padre congoleño de la congregación de Misioneros de los pobres que llevaba a cabo su labor de evangelización y misionero en la Parroquia de San Rafael de la Colonia Santa Fé. Hoy día, misioneros y religiosos provenientes de Uganda, Nigeria, Kenya y otros más del Congo-Kinshasa han venido a ampliar la comunidad misionera africana en Mexico, en general católica, que se dedica a profesar la buena nueva a fieles mexicanos, tanto en el Distrito Federal como en provincia (Estado de México, Morelos, Jalisco, Oaxaca, Guerrero). Una interesante forma de evangelizar. Lo sobresaliente allí, es de señalar que los africanos, quienes son de recién cristianización en comparación con América Latina, después de haber sido evangelizados y convertidos por los misioneros europeos principalmente, hoy día, en una nueva dimensión de cooperación religiosa universal se ven implicados en la labor evangelizadora en América Latina, en general, y en México, en particular. Por allí, señalemos, por otra parte en la actualidad, la presencia de misioneros y religiosos mexicanos en Africa (Angola, Kenya, Uganda, Senegal, República Democrática del Congo, etc.) cumpliendo con la misma labor y transmitiendo al mismo tiempo algunos elementos de la cultura mexicana a los africanos y viceversa.

Hemos mencionado esta labor religiosa por su relevancia que tiene dentro de la sociedad mexicana, profundamente cristianizada. Y que bueno constatar que son los negros de Africa contemporánea que se desplazan hoy día como misioneros para evangelizar a pueblos de regiones antiguamente cristianizadas y donde el negro descendiente de las primeras víctimas de la trata negrera, apenas puede formar parte de la autoridad jerárquica de la Iglesia en América Latina... En realidad, dentro del mismo clero, son muy pocos los negros.

Dentro de estas actividades, no se puede dejar de lado el surgimiento de la nueva iniciativa de los africanos residentes en México para reagruparse en el seno de una asociación civil de ayuda e intercambio mutuos en México.. Se trata de la Organización Cultural Africana en México, A.C. (OCAMAC) que nace en 1989. ¿Cuáles son sus objetivos principales? ¿quiénes la conforman y cuáles son sus actividades?

Dentro de sus objetivos principales, la OCAMAC procura propiciar un mayor acercamiento entre los pueblos de México y de Africa por medio de la realización de eventos culturales. Procura difundir el conocimiento del continente africano en México en vista de borrar la serie de prejuicios negativos que aún se notan en la mente de un gran número de mexicanos. La OCAMAC busca medios para unir, para crear vínculos entre los

descendientes contemporáneos de África – en este caso los hijos de los nuevos inmigrantes africanos en México – y la historia de su madre patria: África. Por otra parte, la OCAMAC trata de ayudar y propiciar el bienestar y la integración de todos los africanos vinculados a ella en México. Claro es que para alcanzar este último objetivo es indispensable contar con apoyos económico-financieros tanto de las instituciones filantrópicas nacionales como internacionales, ya que la OCAMAC es una asociación civil, apolítica y mexicana por haber sido creada en México conforme a la Constitución del país, y carece de fondos suficientes fuera de la contribución simbólica de sus miembros.

En lo que se refiere a la membresía de la OCAMAC, los estatutos hablan de los africanos y aquellas personas mexicanas que se dedican o que se ven vinculadas a la problemática africana. Aunque abierta a todos los africanos, la OCAMAC hasta ahora no abarca a todos los africanos residentes en México. De los miembros africanos registrados se podrá señalar más o menos 60 pertenecientes a más de veinte nacionalidades africanas. La campaña para más adhesiones sigue en marcha.

Las actividades de la OCAMAC son aún modestas. Por el momento se ha organizado pláticas, conferencias acerca de temas de África. Los miembros que son pintores han llevado a cabo varias exposiciones de sus obras cuya temática central es África, en algunas delegaciones e instituciones de enseñanza. Por otra parte, la OCAMAC ha organizado noches de baile africano para hacer conocer la música africana y divertir a los miembros así como a los demás que allí acuden. La dimensión familiar no ha sido abandonada ya que la asociación organiza de vez en cuando encuentros de las familias de los africanos en distintos sitios de descanso fuera de la ciudad de México para implementar la convivencia intra-africana. En un futuro cercano – cuando la asociación disponga de una infraestructura adecuada – se proyecta abrir cursos de información sobre África, cursos de lengua africanas tanto para los hijos de africanos nacidos en México como para aquellos otros individuos interesados.

Otra nueva iniciativa africana en México es la reciente creación de la Casa de África en México (CAFRIMEX, A.C.)

A solicitud de la Embajada de Angola en México, el gobierno del Distrito Federal, bajo la dirección de la Lic. Rosario Robles y a través de la Delegación Alvaro Obregón y apoyo de la Subsecretaría para Naciones Unidas, África y Medio Oriente de la S.R.E, otorgó durante el mes de mayo del año 2000, en los Plateros, un local que servirá en adelante como «La Casa de África en México, A.C.»

Dentro de esta casa, se llevarán todas las actividades contempladas por la OCAMAC, y se intentarán reforzar las actividades de intercambio cultural entre África y México.

Con todo lo anterior, se nota que las actividades de los nuevos inmigrantes africanos en México son estrictamente claras y vinculadas con su quehacer profesional y sociocultural.

¿Qué decir acerca de la integración de los africanos dentro de la sociedad mexicana?

Sin riesgo de equivocarse, se puede adelantar que el grado de integración es mayor tomando en cuenta, por una parte, la existencia de matrimonios africanomexicanos (casi el 99% de los africanos casados residentes en México es casado con mexicanas)* y, por otra parte, el modo de vivir y de ver las cosas que – en muchos aspectos – no se aleja de las culturas africanas.

Claro. Algunas manifestaciones discretas de rechazo del africano por parte de ciertos sectores sociales mexicanos son aisladas y se puede decir que se originan en la ignorancia que produce una serie de prejuicios en contra de lo negro, a tal punto que el africano no es rechazado, por aquellos sectores minoritarios, por ser africano sino por ser negro.

Contribución al desarrollo del país anfitrión

Todo lo anterior demuestra con claridad que el africano que reside hoy día en México es de un nivel universitario. Se dedica a estudiar, a enseñar, a investigar o a trabajar en empresas mexicanas de diversos negocios. El africano que ha venido a México no trabaja en la calle, no ejerce oficios de muy bajo nivel para vivir en México. Además la ley mexicana no se lo permite.

Al educar a los mexicanos, al producir materiales indispensables para la difusión y el conocimiento de su rama de especialización, al trabajar en las empresas, al evangelizar, etc., no cabe duda que este africano que se beneficia del acogimiento por parte del gobierno mexicano, contribuye al igual que cualquier mexicano al desarrollo de México.

Los nuevos inmigrantes africanos comparados numéricamente con los de otros países en México

Se requerirá en esta parte de la información procedente del Instituto Nacional de Migración de la Secretaría de Gobernación. Desafortunadamente aún no contamos con la autorización para indagar en este rubro aunque los intentos seguirán para disponer de la información exacta y apropiada.

De todos modos, se puede aventurar en señalar que los nuevos inmigrantes africanos en México no son muchos comparados con aquellos de otros países latinoamericanos, asiáticos o europeos. Según fuente oral del Instituto Nacional de Migración, los africanos en México oscilan alrededor de 300. Esta inferioridad numérica de los africanos se explica por factores – ya mencionados arriba. Los migrantes africanos, por razones.

Datos más precisos al respecto, serán integrados a esta investigación que sigue permanente.

Conclusiones

Tal como lo hemos señalado a lo largo de esta reflexión, la nueva inmigración africana en México tiene características muy especiales dentro de las cuales se destacan sus causas fundamentalmente científico-culturales, el volumen muy reducido de los inmigrantes, la profesionalización de dichos inmigrantes, la integración a la sociedad mexicana por vía de matrimonios africano-mexicanos y el fomento de una serie de actividades intra-africanas y entre africanos y mexicanos a través de la OCAMAC y la Casa de Cultura de Africa en México para consolidar las relaciones entre las partes y difundir el conocimiento real de las culturas africanas en México.

No cabe duda que esta presencia actual de los inmigrantes africanos en México es activa y provechosa para México y los mismos africanos. Por su preparación intelectual y su profesionalización laboral que de ella deriva, los inmigrantes africanos aportan su grano de arena a la edificación de este México complejo al momento que forman a jóvenes mexicanos en las instituciones educativas, al momento que trabajan como cuadros responsables en las diversas empresas de construcción y de otra índole que se encuentran en el país.

Los nuevos inmigrantes africanos, sin olvidar su propia identidad, se encuentran comprometidos con los procesos sociopolíticos y económicos de México donde han hecho su otro techo a lo largo de las tres, cinco, diez, quince, hasta treinta años de vida activa. Sin embargo, una pregunta queda en pie: ¿Piensan volver definitivamente un día a Africa?.

Nota bibliografica:

¹ Tercera raíz, que es la africana, trata de poner énfasis sobre el gran aporte histórico-cultural de Africa al mundo americano y de las Antillas, ya que antes se venía señalando únicamente la raíz indígena y la Europea.

As relações do Brasil com a África lusófona nos anos 1970

Eduardo Munhoz Svartman*

Universidade de Passo Fundo, Rio Grande do Sul

As relações do Brasil com o continente africano de forma geral são marcadas por momentos, ou ciclos, de intensificação e de esquecimento. Depois de séculos de escravidão e de uma intensa articulação comercial, estratégica e política entre as margens do Atlântico sul, o Brasil, desde o advento República, relegou a África a uma situação de quase absoluto desconhecimento. Diversos fatores explicam esse distanciamento: fim do escravidão, intensificação da presença colonial européia no continente africano, inserção primário-exportadora da economia brasileira no mercado internacional. Passadas décadas de silêncio, nos anos 60 do século XX, quando a política externa brasileira começa uma inflexão mais consistente em favor de um projeto de industrialização nacional, o continente africano é, lentamente, redescoberto pela diplomacia e pelos atores políticos e econômicos no Brasil. Inicialmente pautado mais pela retórica que por realizações concretas, o Brasil começa a estabelecer novos laços diplomáticos e comerciais com um continente que se vê animado pelo otimismo das ondas de descolonizações dos anos 1960 e 70.

Essas relações, que tiveram o seu auge na segunda metade dos anos 1970 e início dos 80, obedeciam a uma orientação geral de busca de novos mercados e parceiros comerciais que melhor viabilizassem o desenvolvimento de uma economia industrial no Brasil; de maneira que a África era um dos vetores de atuação de uma diplomacia e de uma economia que se tornavam substancialmente mais complexas. Esse processo, todavia, foi marcado por idas e vindas e por uma série de especificidades do contexto internacional e dos atores envolvidos. Uma dessas áreas de especificidade nas relações do Brasil com a África consiste nas ex-colônias portuguesas, cujas independências tardias foram marcadas por sangrentos conflitos inflacionados pela Guerra Fria. O caso de Angola é o mais marcante, pois após uma longa resistência armada à dominação portuguesa, a independência declarada em 1975 desencadeou uma longa guerra civil. O conflito envolvia países da região, sobretudo a África do Sul e a Namíbia ocupada, os Estados Unidos, que financiavam, equipavam e treinavam a UNITA, a URSS, que desde cedo apoiava os movimentos de libertação na região, e Cuba, que enviara milhares de soldados para dar suporte ao governo do MPLA.¹ Essa região assumiu um caráter ainda mais sensível na medida que se vivia o primeiro choque do petróleo e um considerável abalo na hegemonia internacional dos EUA, que amargava uma derrota militar no Vietnã, uma crise moral na presidência com o caso Watergate e um vultoso déficit nas contas públicas. Diante de um cenário tão complexo e espinhoso, cabe perguntar então, por que foi justamente nesse momento que o Brasil e as ex-colônias portuguesas (Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné Bissau e São Tomé e Príncipe) estiveram mais próximos diplomática e economicamente? Para dar conta dessa questão, esse artigo procura analisar os objetivos políticos e econômicos dos diferentes

atores dessa aproximação, a partir do que era proposto nos acordos e discursos de chancelaria e do que realmente se concretizou.

Diante do proposto, a primeira coisa a se discutir é a possibilidade da existência de uma região, ou de uma comunidade chamada África lusófona. Trata-se de uma expressão de definição complicada e carregada de interesses políticos. O que comumente se chama de África portuguesa, ou lusófona, possui uma identificação direta com o discurso e a prática colonialista de Portugal, o que coloca a expressão em cheque após as independências. Além disso, pode-se questionar se existe muita coisa em comum entre Moçambique, na costa oriental do continente e o pequeno arquipélago atlântico do Cabo Verde, ou ainda se a língua portuguesa é um critério de classificação válido para países nos quais boa parte da população não fala o idioma oficial herdado do colonizador. Em função disso, há quem proponha o abandono da referência “portuguesa” para o estudo e o enquadramento desses países e populações.² Uma outra alternativa encontrada, no âmbito da academia, foi a extensa denominação *países africanos de língua oficial portuguesa*, sintetizada na sigla PALOP.

Independente disso, a expressão assumiu colorações distintas conforme foi incorporada a projetos políticos diferenciados. Assim, durante a agonia do seu colonialismo na África, Portugal gestionou junto ao Brasil a criação da chamada *Comunidade Luso-Brasileira* que, pelo menos até 1967, foi muito bem recebida por uma diplomacia brasileira imbuída de um lusitanismo que reproduzia o discurso da presença civilizadora de Portugal da África.³ Até meados do governo Emílio Médici (1969-1974), o Brasil sempre manteve uma política que, de uma forma ou de outra, amparou a posição portuguesa tanto na ONU, quanto junto aos países africanos já independentes que denunciavam as atrocidades do tardio colonialismo lusitano. Nesse âmbito, a criação de um espaço político que englobasse as colônias - travestidas com a designação de *províncias ultramarinas* - a metrópole e um país independente, unidos pela língua portuguesa, poderia consistir num importante espaço de resistência às pressões que Portugal sofria de vários lados. A idéia, contudo, não frutificou, não só em função do anacronismo colonialista que por traz dela subsistia, mas também pelo fato de o Brasil abandonar a perspectiva de se inserir economicamente em Angola e Moçambique através de Lisboa.⁴

Conforme essa orientação sobretudo pragmática se impunha como sendo dominante nas relações do Brasil com a África, começou a se configurar uma nova definição para a expressão África portuguesa. A partir do governo Costa e Silva, o Brasil vai, de forma crescente, implementando uma política para o Atlântico Sul e para a África cada vez mais distante dos alinhamentos rígidos que a teoria das fronteiras ideológicas impunha nos anos de Castello Branco.⁵ As críticas ao colonialismo e ao *apartheid* na África do Sul foram o marco inicial dessa inflexão, que se desdobrou numa série contínua de estudos e sondagens feitos pelo Itamaraty com o intuito de obter maiores informações que permitissem planejar uma presença econômica mais agressiva no continente.⁶ O longo e complexo processo de independência das colônias portuguesas da África ensejou também um esforço de mediação

por parte do governo Médici, na figura de seu chanceler Mário Gibson Barboza. A iniciativa não obteve sucesso porque Portugal, embora aceitasse discutir aspectos da questão com o Brasil, manteve-se intransigente na questão colonial até a Revolução dos Cravos em 1974. Além disso, as credenciais brasileiras de negociador eram vistas com severas restrições pelos países africanos, que tinham presente as repetidas vezes que o Brasil assumira posições favoráveis a Portugal na ONU, bem como o estreitamento de relações comerciais com a África do Sul. Num plano mais concreto, a iniciativa do primeiro chanceler brasileiro a visitar a África em 1972 consistiu num ensaio importante para ações políticas mais consistentes que se efetivaram nos governos posteriores. Assim, o reconhecimento rápido da independência de todas as ex-colônias portuguesas e, em especial a de Angola, que proclamava uma orientação socialista ao novo estado, fazia parte de uma estratégia já amadurecida nos quadros da diplomacia brasileira que, vencendo várias resistências internas, passou a investir no estreitamento dos laços com esses novos países. A afirmação de um pequeno universo de países de língua portuguesa no Terceiro Mundo poderia constituir não num bloco ou numa comunidade, mas num espaço de legitimação que interessaria tanto aos novos países perante a Portugal e à comunidade internacional, quanto ao Brasil que pretendia uma presença econômica e política mais intensa no continente africano e que sofria recriminações por ter-se manifestado várias vezes em favor de Portugal.

No plano do discurso, a diplomacia brasileira operacionalizava a constituição desse espaço a partir da retomada daquilo que Saraiva chama de discurso culturalista da década de 60, que enfatizava os laços culturais, étnicos e históricos do Brasil com a África⁷; uma forma eufemística usada pelo discurso oficial para referir-se ao escravismo e ao tráfico que por séculos alimentaram a economia brasileira. E o fazia também a partir da idéia, muito comum nos meios militares brasileiros, de que a outra margem do Atlântico consistia na fronteira marítima do Brasil. Uma síntese muito clara disso tudo aparece no discurso do chanceler brasileiro na XXX Assembléia Geral da ONU em setembro de 1975 ao saudar os recém independentes São Tomé e Príncipe, Cabo Verde e Moçambique que então ingressavam na ONU:

*“A estes países está o Brasil especialmente ligado pelos laços de um passado em muitos pontos comum, que desejamos ver agora projetado num futuro de colaboração e entendimentos. (...) Ao saudar os novos países de língua portuguesa que ingressam na Organização, desejo deixar constância da fraterna compreensão com que o Brasil acompanha do desenrolar do processo de descolonização de Angola. O Brasil se sente ligado ao futuro novo estado africano por vínculos históricos e de sangue, que reforçam a comunidade de interesses resultante da vizinhança forjada sobre o Atlântico”.*⁸

Do ponto de vista econômico, esse esforço de aproximação e de constituição de novos espaços de atuação era parte de uma política que conferia à diplomacia brasileira uma

função complementar ao esforço de industrialização e de projeção do status internacional do Brasil. O modelo econômico adotado pelo regime militar brasileiro chegara a um patamar na metade dos anos 70 que demandava com urgência a viabilização de novos mercados e parceiros. A diversificação da procedência dos investimentos externos, com o continuado crescimento percentual e absoluto dos capitais oriundos do Japão e da Europa Ocidental, tornou a economia e a política externa brasileira do período mais autônomas em relação aos Estados Unidos, de maneira que tal orientação se tornava não só viável mas necessária.⁹ A política internacional do Brasil se desideologizava e se multilateralizava, acompanhando o processo de expansão de sua economia que agregava novos itens à sua pauta de exportação de produtos primários, como os minérios da região norte ou a soja, e que começava a exportar artigos industriais e serviços. Por outro lado, o cenário internacional impunha problemas ameaçadores ao projeto brasileiro: tanto em função da elevação do preço do petróleo, item majoritário na pauta de importação e decisivo para a geração de energia e produtos intermediários para as indústrias, quanto da instabilidade e tendência depreciativa do valor dos produtos primários, que ainda eram decisivos para a obtenção das divisas brasileiras.

A alternativa que se buscou foi estabelecer acordos especiais com países exportadores de petróleo, ampliar a pauta de exportações, incluindo os bens e serviços que a tecnologia e o grau de desenvolvimento industrial brasileiros já permitiam exportar e buscar entendimentos com os demais países primário-exportadores no intuito de estabilizar o mercado internacional de matérias-primas. O continente africano viu-se, então, revestido de significativa importância para a viabilização dessas políticas.

Conforme aponta Saraiva, a Nigéria constitui-se num importante parceiro comercial para o Brasil na África subsaariana. Essa importância advinha do petróleo que esse país exportava e da complementaridade econômica existente entre ambos os países, pois o mercado nigeriano se mostrava promissor às exportações brasileiras.¹⁰ As demandas por petróleo, encaradas pelos militares como um problema de *segurança energética*, levaram o Brasil a estreitar laços e estabelecer parcerias com a Líbia, Ar-gélia e de forma mais intensa com Angola, onde uma subsidiária da Petrobrás, a Braspetro, passou a explorar importantes jazidas.

A contrapartida dos interesses econômicos dos países de língua portuguesa recém emancipados era igualmente complexa, porém distinta. Nos anos 70, especialmente na segunda metade, boa parte dos países do Terceiro Mundo percebiam que, nas bases sobre as quais residia o sistema internacional, com uma depreciação continuada dos produtos primários e o controle oligárquico de organismos comerciais como o GATT, que assegurava o protecionismo econômico das grandes potências, os seus projetos de desenvolvimento econômico e social jamais se concretizariam.

Por outro lado, a formação marxista de várias lideranças do processo de independência e a proximidade com o bloco soviético de movimentos como o MPLA e a FRELIMO, faziam

do Leste um aliado político e econômico muito importante. A URSS sempre se posicionara favoravelmente à luta anti-colonial e forneceu um estratégico apoio financeiro, militar e de colaboração técnico-científica aos novos países. No entanto, a colaboração soviética estava longe de resolver os problemas africanos, pois à exceção dos estratégicos urânio e petróleo de Angola, os minerais africanos tinham pouca entrada nos mercados socialistas já abastecidos pelas jazidas soviéticas, limitando as possibilidades de integração comercial.¹¹ Restavam os produtos agrícolas tropicais para alimentar o comércio entre as duas regiões que, apesar de ter sido crescente, esbarrava também nas limitações da economia soviética. O fator político-ideológico também tinha que ser ponderado pelas jovens autoridades africanas, pois conforme se incrementavam os laços com Moscou, o Ocidente, particularmente os Estados Unidos, aumentavam a pressão econômica e o apoio concreto a movimentos como a UNITA e à intervenções como as da África do Sul na Namíbia, em Angola e em Moçambique. O caráter estratégico da África Austral nos anos da Guerra Fria fez com que a sua dinâmica política regional, já potencialmente explosiva, se desdobrasse em violentos conflitos inflacionados pelas grandes potências. Isto fez com que grande parte da cooperação com o mundo socialista fosse deslocada para o campo militar, comprometendo recursos, tempo e vidas que poderiam alavancar o desenvolvimento econômico. Apesar de vital, o apoio do bloco soviético tinha um custo considerável e não tinha condições de atender a todas as demandas da região, o que forçava seus governos a buscar outras alternativas.

Tornava-se premente fugir dos enquadramentos rígidos da Guerra Fria e, ao passo que o sonho do desenvolvimento se esmaecia, crescia também a consciência de que os países do Terceiro Mundo deveriam se organizar e pressionar as economias centrais do sistema em favor de uma melhor distribuição da riqueza mundial. Nascia então, a partir do Grupo dos 77, a demanda pela Nova Ordem Econômica Internacional, oficializada pela ONU em 1974.¹²

Nesse novo cenário, favorecido pela emergente rivalidade econômica entre EUA, Europa Ocidental e Japão, e pelo enfraquecimento da hegemonia política norte-americana, diversos países que se proclamavam *em desenvolvimento*, além de pressionar o norte pelo repasse de tecnologias e pela abertura dos mercados, buscaram estabelecer estratégias de cooperação Sul-Sul. Nesse sentido, seguindo os passos da Nigéria e do Senegal, Angola, Moçambique, Cabo Verde e Guiné Bissau se mostraram particularmente interessados no estreitamento de laços com o Brasil. Para esses países, o estreitamento de relações com um país terceiro-mundista que já possuía a capacidade de exportar determinados bens, serviços e tecnologias e que imprimia um caráter pragmático e não ideológico à sua política externa (como era o caso do Brasil) consistia num importante trunfo para se evitar o enquadramento rígido que a Guerra Fria lhes impunha. Jamais se deve esquecer o quanto as guerras de independência e de formação dos Estados no pós-1945 foram inflacionadas pela confrontação bipolar – desde a Coreia até Angola – de maneira que o estabelecimento de relações fora desse padrão era de grande importância para tais países. Esse trunfo lhes permitia incrementar a

sua legitimidade perante a ex-metrópole e capitalizar a sua força junto a organismos internacionais como o ONU, o G-77 ou mesmo a Organização da Unidade Africana (OUA).

Um dos interesses dos países da África lusófona no comércio com o Brasil era o de procurar estabelecer um canal alternativo ao esquema neocolonial dominado pelas grandes potências. O comércio era visto então como um dos mecanismos de cooperação horizontal que os países de Terceiro Mundo poderiam implementar para alavancar o seu desenvolvimento. Isso tudo, somado ao interesse de melhor colocar as suas mercadorias em território africano fez com que o Brasil desenvolvesse agências próprias de fomento e financiamento comercial.¹³ A tônica dos discursos que selaram os acordos econômicos então firmados era o da cooperação, como aponta o relato do Itamaraty a respeito do discurso do presidente angolano Agostinho Neto ao receber as credenciais do primeiro embaixador brasileiro naquele país em 1976:

Nossa cooperação se baseará no respeito pela independência e soberania de cada um dos Estados, na não-ingêrência nos assuntos internos e numa cooperação com vantagens recíprocas. Esperamos poder cooperar com o Brasil nos domínios da economia, do comércio, da tecnologia e da cultura.¹⁴

A fala de Neto é bem explícita quanto as suas expectativas sobre as relações entre os dois países: um respeito mútuo às distintas matrizes ideológicas dos regimes e o estabelecimento de um leque bem amplo de interação que realmente atenda às demandas de ambos os países. De fato, o volume do comércio brasileiro com a África aumentou sensivelmente durante a década de 1970, saltando as exportações do Brasil de 60 para 670 milhões de dólares nesse período. Em troca sobretudo de petróleo, o Brasil exportou para a África lusófona automóveis, peças de reposição, máquinas agrícolas e barcos de pesca, entre vários outros produtos. Além disso, empreiteiras, bancos e empresas de telefonia passaram a atuar na área de infra-estrutura nos novos países. Paralelamente, bolsas de estudos, convênios culturais, intercâmbios de professores, técnicos e pesquisadores eram operacionalizados com o intuito de promover a integração e de possibilitar o intercâmbio, ou transferência tecnológica. Todavia a grande disparidade econômica existente fez com que esse comércio, apesar dos acordos de cooperação, não evoluísse de forma significativa em relação ao padrão neocolonial que imperava no sentido Norte-Sul. A economia brasileira, mais desenvolvida, fornecia bens acabados e serviços, inclusive financeiros, ao passo que as mais atrasadas permaneciam enviando matérias primas, particularmente o petróleo de que o Brasil tanto precisava.¹⁵

Ainda assim, a necessidade de estabelecer novos vínculos internacionais, de superar o atraso e o caráter não ideológico dos laços que se estabeleciam interessava sobremaneira ao governo angolano. Isso fica claro nos discursos em que as novas autoridades de Luanda buscavam um espaço de atuação econômica e de cooperação com o Brasil fora dos alinhamentos da Guerra Fria, conforme afirma o relato do Itamaraty:

É propósito do governo angolano aproximar cada vez mais as relações entre os dois países, e que esta intenção sofre pressões, mas estas não interferem nas relações de Angola como um país soberano; (...) o Brasil é o país que mais exporta para Angola, pelo fato de precisar este país de tecnologia, de assistência técnica e de toda a colaboração que o Brasil pode dar. E pelo fato de falarem a mesma língua o governo angolano pede ao governo brasileiro que compreenda a sua opção política que não impede o país de manter relações de amizade com qualquer outro país do mundo.¹⁶

É interessante notar que o discurso da afinidade lingüística e, conseqüentemente, cultural e histórica é também reproduzido na outra margem do Atlântico, o que confere à expressão *África lusófona* uma intencionalidade recíproca de viabilizá-la, pelo menos discursivamente, como um espaço para a aproximação desses países. Essa aproximação pretendia também constituir um ponto de apoio para contrabalançar o peso econômico exercido pela África do Sul na região. A principal economia da África Austral, que tradicionalmente exercera influência sobre as demais, executava uma preocupante política de suporte às forças de oposição aos jovens regimes de Angola e Moçambique, isso quando não fazia intervenções armadas em seus territórios, as quais contavam com a anuência norte-americana. Por isso era importante para esses regimes contar com o apoio político e financeiro da Liga Árabe, que vinculava à questão palestina a problemática do *apartheid* e das intervenções sul-africanas nos países vizinhos nas esferas de negociação da ONU.¹⁷ No entanto, a capacidade de exportar bens, serviços e algum tipo de tecnologia era extremamente limitada para os países da Liga, pois suas economias assentavam-se fundamentalmente no petróleo. Foi em função disso, que no marco da cooperação Sul-Sul, as iniciativas brasileiras de aproximação com o continente africano e, no caso com as ex-colônias portuguesas, obtiveram uma contrapartida bastante positiva.

No plano político era também importante capitalizar o apoio contra as intervenções externas na região. Para os países africanos de orientação marxista, era bastante interessante estreitar relações com o Brasil, pois estas poderiam garantir conexões com o Ocidente sem que houvesse cobranças de tomadas de posições ideológicas. O pragmatismo, portanto, operava nos dois lados. O regime autoritário brasileiro, que internamente empreendia uma sistemática perseguição ao chamado *inimigo interno*, reconheceu o MPLA e a FRELIMO, respectivamente em Angola e Moçambique, como movimentos legítimos para assumir os novos estados independentes que nasciam. Em contrapartida, esses novos governos de inspiração socialista tampouco faziam referências públicas às violações que ocorriam nos órgãos de repressão da ditadura brasileira.

O que de fato perturbava os países africanos não era a forma com que o governo militar brasileiro tratava seus opositoristas, mas o longo período de ambigüidade, ou de mal disfarçado apoio ao colonialismo português e ao regime do *apartheid* sul-africano. O rápido reconhecimento da independência das ex-colônias portuguesas neutralizou as críticas ao

lusitanismo da política externa brasileira, porém a questão da África do Sul se prolongou por muito mais tempo. Apesar dos discursos e dos esforços de aproximação com a África sub-saariana, o regime do *apartheid* era o principal parceiro econômico do Brasil no continente. Mesmo após a famosa viagem do chanceler Gibson Barbosa a vários países da África ocidental em 1972, a política brasileira para o continente era, aparentemente, um tanto ambígua na medida que sobrepunha perspectivas contraditórias de manutenção de laços com países com posições antagônicas na região. Na verdade, há tempos que o mesmo pragmatismo que movia a política externa em direção a países exteriores à esfera de poder norte-americana, procurava aproveitar as melhores oportunidades econômicas da África *branca* e da África *negra*, conforme se pode depreender das formulações do relatório anual do Itamaraty de 1969:

Ressalvada, de um lado, a posição do Brasil, firmemente contrária a política de se-gregação racial adotada pelo Governo de Pretória e, resguardados, de outro lado, os interesses econômicos e políticos que orientam a atuação da nossa diplomacia nos organismos internacionais, o Governo brasileiro tem procurado ampliar as relações econômicas com a África do Sul, país exportador de capitais e o principal importador de produtos brasileiros no continente africano.¹⁸

A convivência de um discurso crítico ao regime sul-africano com o incremento do comércio com aquele país é um indicativo de que, apesar de o Brasil ter feito uma opção pela África independente e negra no começo dos anos 70, os seus laços com o regime de Pretória mantiveram-se bem apertados. Essa postura teve, obviamente, um custo político e despertou críticas dos países da região mais engajados na oposição ao *apartheid*. Apesar de no geral serem bem recebidas, as iniciativas diplomáticas brasileiras foram questionadas em vários momentos em função de seu crescente comércio com a África do Sul, de seu pragmatismo ver o continente quase que exclusivamente como um mercado consumidor dos produtos manufaturados brasileiros e também, em função da questão racial no Brasil.

O pragmatismo e a especificidade do contexto da época levaram o Brasil a incorporar o discurso de crítica ao ordenamento político do comércio internacional e de proposição de um novo ordenamento para a economia mundial. Desde 1972 que em praticamente todas as declarações conjuntas ou pronunciamentos da diplomacia brasileira com países africanos aparecem moções favoráveis ao fortalecimento dos organismos internacionais especializados no progresso econômico. Falava-se particularmente da UNCTAD, arena em que os países do Terceiro Mundo podiam exercer melhor a sua influência em função do seu número crescente; diferentemente do GATT que era controlado pelas economias centrais do capitalismo. Na mesma linha de raciocínio, se defendia o controle nacional de recursos naturais como condição para viabilizar o desenvolvimento econômico e se propôs entendimentos para a criação de mecanismos de parceria entre os exportadores de produtos tropicais – especialmente aqueles que tradicionalmente compunham a pauta brasileira de exportação, como café e cacau – no intuito de regularizar o mercado internacional e de

manter os preços em patamares favoráveis às economias primário-exportadoras. Essa iniciativa, certamente inspirada na OPEP, mas sem o mesmo poder, visava estabelecer mecanismos para assegurar cotas de produção e de comercialização dos referidos produtos e contrabalançar a histórica depreciação que desde o pós-guerra vinham sofrendo.

O discurso da diplomacia brasileira era ao mesmo tempo crítico e cauteloso. Reproduzindo parte da retórica dos países mais combativos do terceiro-mundismo, identificava as disparidades econômicas e falava em *conflito Norte-Sul*, criticando o protecionismo dos países desenvolvidos, as limitações no repasse de novas tecnologias e os entraves ao desenvolvimento que a estrutura do comércio e do poder internacional representavam.¹⁹ Assim, ao discursar na ONU, o chanceler Azeredo da Silveira ressaltava que:

*“As relações econômicas entre os países desenvolvidos e os países em desenvolvimento jamais foram objeto de uma regulamentação específica, que refletisse as suas condições sócio-econômicas particulares. Tais relações estão submetidas, formalmente, ao mesmo tipo de normas que regem as relações entre os países industrializados. Ora, tais normas, ainda que parcialmente atendam as necessidades de um ordenamento das relações econômicas e comerciais entre parceiros iguais, não se ajustam às interações econômicas entre parceiros desiguais”.*²⁰

Era, portanto, necessário reformar o ordenamento político do comércio internacional em favor dos países em desenvolvimento. Nesse sentido em 1975 o Brasil apresenta à ONU uma proposta de discussão de um Acordo Geral de Negociação Norte-Sul que tinha como objetivo substituir a chamada *interdependência vertical* entre países desenvolvidos e em desenvolvimento em favor de uma *interdependência horizontal*, baseada na cooperação e em oportunidades econômicas equitativas.²¹ Essa proposta, considerada pelo chefe do Departamento de África, Ásia e Oceania do Itamaraty, Ítalo Zappa, como sendo *flexível*, tinha um que de irreal num cenário marcado pelas fortes cores do protecionismo das economias centrais. Por outro lado, era também um astuto gesto para captar as simpatias dos novos parceiros co-merciais do Terceiro Mundo e, sobretudo, dos países exportadores de petróleo engajados nas demandas por uma nova ordem econômica internacional, que ainda tinham presente a atitude brasileira pró-Portugal na África.

Era premente a necessidade de reverter essa visão e de se evitar constrangimentos como a inclusão do Brasil em listas de países colonialistas, como fez a Liga Árabe quando passou a associar as problemáticas da Palestina e da África Austral. Novos mecanismos de pressão dos países terceiro-mundistas abalavam a credibilidade brasileira e criavam dificuldades para a penetração comercial na África e para o abastecimento de petróleo. Em função disso, uma pragmática ofensiva diplomática em direção a um questionamento da ordem mundial e a uma aproximação com a África parecia não apenas possível mas necessária. É nesse contexto que o Brasil intensifica o seu discurso de crítica e reforma das relações internacionais em favor da questão do desenvolvimento do Terceiro Mundo:

... a interdependência não pode impor limites ao processo de desenvolvimento dos países menos avançados ou condena-los a um insolúvel círculo vicioso sócio-econômico. Não deve ser caracterizada como vertical. Esta é uma interdependência baseada na subordinação, e não na coordenação, e encontra suas raízes numa divisão internacional do trabalho obsoleta, que força os países em desenvolvimento a se especializarem como supridores de matérias-primas e clientes da produção de maior densidade tecnológica dos países industrializados, impedindo-os de aceder a uma genuína independência econômica. O que se busca, portanto, é substituir essa interdependência vertical por uma interdependência horizontal, baseada na cooperação e em oportunidades econômicas equitativas. A interdependência vertical se funda na institucionalização da desigualdade, e passa pela dependência; a horizontal supõe a igualdade, e parte da independência.²²

Em vários momentos o Brasil procurou se apresentar no cenário internacional como uma “nação adulta” que se propunha a fazer uma espécie de ponte entre o Ocidente desenvolvido, do qual se proclamava herdeiro e defensor, e os países do Sul que buscavam o desenvolvimento.²³ Essas tentativas de se colocar como um interlocutor privilegiado no diálogo Norte-Sul tiveram pouca repercussão, no entanto faziam parte de um esforço diplomático para reverter a sua imagem negativa junto aos países de Terceiro Mundo e neutralizar eventuais sanções ou resistências por parte dos países mais engajados, obtendo, assim melhores oportunidades comerciais.

Nessa mesma perspectiva, a percepção geopolítica dos militares brasileiros sobre o Atlântico sul muda significativamente. Desde cedo a ESG inseria a costa ocidental da África nos seus estudos sobre a defesa do então chamado *mondo livre* e na estratégia de desenvolvimento nacional alicerçado na segurança, o que, entre outras coisas, legitimava o apoio brasileiro ao colonialismo lusitano na região. Paralelamente, conforme avançava a descolonização na África Austral e aumentavam as pressões internacionais sobre o regime de exclusão da África do Sul, este país e os Estados Unidos empreenderam um longo e continuado esforço por amarrar um pacto de segurança coletiva na região, nos moldes da OTAN. Seria a OTAS, que envolveria fundamentalmente África do Sul, Portugal (até 1975), Argentina e Brasil, secundados obviamente pelos EUA. Durante toda a década, o governo militar brasileiro se mostrou reticente a tal iniciativa e, no início dos anos 80, manifestou-se abertamente em contrário a ela e em defesa do Atlântico sul como uma zona de paz e desenvolvimento.²⁴ Apesar de ser uma região estratégica para o escoamento do petróleo do Golfo Pérsico para o ocidente e de estar convulsionada por conflitos inflacionados pela Guerra Fria; para os estrategistas brasileiros, a África Austral deveria ficar o mais distante possível da confrontação bipolar e de tratados de segurança que viessem a colocar empecilhos às relações brasileiras na região. Além de procurar assegurar mercados e o fornecimento de petróleo junto aos países africanos da região, a recusa

brasileira em aderir à OTAS era essencial para recomposição da sua imagem junto à Liga Árabe e para a continuidade das boas relações com as ex-colônias portuguesas.

Nos quadros do pragmatismo, que não era novo, o Brasil soube afinar o seu discurso terceiro-mundista com o dos parceiros que pretendia conquistar. Todavia, para além do discurso, poucas ações concretas se efetivaram, pois a participação brasileira no G-77 ou na Conferência dos Não-Alinhados dificilmente ia além da confortável posição de observador. Mesmo havendo demandas reais da economia e do nacionalismo brasileiros por uma redefinição da ordem econômica internacional, os compromissos com as economias centrais referentes a financiamento, investimentos diretos e acesso à tecnologias – inclusive nuclear – constituíam balizas que de-marcavam os limites dentro dos quais operava a diplomacia brasileira. Por mais que se multilateralizasse e se aproximasse dos países do Terceiro Mundo, o eixo central das relações internacionais do Brasil se orientava no sentido Norte-Sul. Assim, o significativo estreitamento das relações do Brasil com o continente africano em geral e com as ex-colônias portuguesas em particular, deve ser compreendido como um vetor complementar da política externa brasileira daquele período.

Na outra margem, os países africanos de língua oficial portuguesa que recém se emancipavam de Lisboa viam com bons olhos o estreitamento dos laços com o Brasil. A possibilidade de se estabelecer relações fora das malhas do comércio neocolonial e dos alinhamentos da Guerra Fria animava os jovens países que tinham que negociar a sua dependência econômica face à ex-metrópole e que sabiam que a consolidação das suas independências era também objeto de disputa entre as superpotências. Ainda assim, esses países sofriam a natural atração econômica da Europa, reforçada pelos acordos de Lomé e pela APC, e, especialmente Angola, dos países do bloco soviético, de maneira que o Brasil era uma entre várias frentes de ação desses novos países.

Assim, as relações entre o Brasil e os países africanos de língua oficial portuguesa observaram um significativo crescimento num período que, mesmo bastante conturbado, lhes permitia explorar as condições favoráveis do cenário internacional e dar vazão às demandas domésticas de cada um desses países. Estas mesmas condições, todavia, constituíam os limites a longo prazo para essas relações, pois conforme mudava o contexto mundial ao longo da década seguinte e os modelos de desenvolvimento econômico, de ambos os lados, entravam em crise, a intensidade dos laços estabelecidos nos anos 70 foram declinando até chegar nos anos 90 num novo ciclo de esquecimento.

Notas Bibliográficas:

* Professor do Curso de História da Universidade de Passo Fundo (UPF)

¹ O Movimento Popular para Libertação de Angola (MPLA), de orientação marxista e caráter urbano, foi a força pró-independência que capitalizou o apoio da Organização da Unidade Africana e dos países do bloco soviético e que passou a controlar o Estado. Paralelamente, a Frente Nacional para a Libertação de Angola (FNLA) e a União para a Libertação Total de Angola (UNITA), ambas

apoiadas pelos Estados Unidos e vinculadas à parcialidades étnicas, deram início a uma longa guerra civil contra o governo do MPLA.

² ALPERS, EDWARD. “Estudo da África de língua portuguesa: retrospectiva e perspectiva. *Estudos Afro-Asiáticos*”, 32, dezembro de 1997. pp. 221-235.

³ SARAIVA, JOSÉ FLÁVIO SOMBRA. *O lugar da África. A dimensão atlântica da política externa brasileira (de 1946 a nossos dias)*. Brasília: EdUnB, 1996. p. 116 ss.

⁴ Esse abandono não foi uma resolução pacífica nos quadros do governo brasileiro, conforme transparecem as memórias do chanceler do governo Médici em: BARBOZA, MÁRIO GIBSON. *Na diplomacia, o traço todo da vida*. Rio de Janeiro: Record, 1992. Para uma análise mais completa, ver: SOUTO, CÍNTIA VIEIRA. *A diplomacia do interesse nacional: a política externa do governo Médici (1969-1974)*. Dissertação de Mestrado. UFRGS, 1998.

⁵ O enquadramento da política externa brasileira no esquema bipolar da Guerra Fria e o alinhamento com os EUA é discutido em CERVO, AMADO e BUENO, CLODOALDO. *História da política exterior do Brasil*. São Paulo: Ática, 1992. e VISENTINI, PAULO G. F. *A política externa do regime militar brasileiro: multilateralização, desenvolvimento e construção de uma potência média*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1998.

⁶ BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. *Relatório 1969*. Brasília, 1973.

⁷ SARAIVA, J. Op. cit. pp. 89 ss.

⁸ Discurso do Ministro das Relações Exteriores, Antônio Azeredo da Silveira, na abertura dos debates da XXX Sessão Ordinária da Assembléia Geral da ONU, 22 de setembro de 1975. *Resenha de Política Externa do Brasil*. Ano 2, volume 6. p. 35.

⁹ BANDEIRA, MONIZ. *Brasil-Estados Unidos: a rivalidade emergente (1950-1988)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

¹⁰ SARAIVA, J. Op. cit. pp. 149 ss.

¹¹ THIAM, IBA DER e MULIRA, JAMES. “Africa and the socialist countries”. In: MAZRUI, ALI (editor). *General history of Africa. Africa since 1935*. Berkley: UNESCO, 1993. p. 810 ss.

¹² CHINWEIZU. “Africa and the capitalist countries”. In: MAZRUI, ALI Op. cit. p. 779.

¹³ SARAIVA, J. Op. cit. p. 147.

¹⁴ *Resenha de Política Externa do Brasil*. Ano III, v. 9. Abril a junho de 1976. p. 97 s.

¹⁵ SARAIVA, J. Op. cit. p. 155.

¹⁶ *Resenha de Política Externa do Brasil*. Nº 23 de outubro a dezembro de 1979. p. 129.

¹⁷ EDMONDSON, LOCKSLEY. “Africa and the developing regions”. In: MAZRUI, ALI. Op. cit. p. 852 s.

¹⁸ Brasil. Ministério das Relações Exteriores. *Relatório 1969*. Brasília, 1973. p. 69.

¹⁹ Ver, por exemplo, *Resenha de Política Externa do Brasil*. Ano II, v. 7. Outubro a dezembro de 1976. p. 120 ss.

²⁰ *Resenha de Política Externa do Brasil*. Ano II, v. 6. Julho/setembro de 1975. p. 30.

²¹ *Resenha de Política Externa do Brasil*. Ano II, v. 7. Outubro/dezembro de 1975. p. 125.

²² *Resenha de Política Externa Brasileira*. Ano 2, n. 7, outubro-dezembro de 1975, p. 125.

²³ ANGLARILL, NILDA B. e KERZ, MERCEDES G. “A política externa brasileira para América Latina e África”. *Estudos Afro-Asiáticos*. n. 6 e 7, 1982. p. 228.

²⁴ Ver: *Documentos de Política Externa...* e ALENCASTRE, AMILCAR. “Áreas de tensão no Atlântico Sul: a Aventura Oceano 81”. *Estudos Afro-Asiáticos*. n. 6 e 7, 1982. p. 244 ss.

Imagens da África: a independência de Angola aos olhos da VEJA

Juvenal de Carvalho

Universidade Federal da Bahia

As classes dirigentes brasileiras desenvolveram uma política agressiva e deliberada de cortar os vínculos que ligam nosso país à África. Essa tendência geral da nossa história tem dois momentos marcantes. Inicialmente, quando a organização da economia canavieira e a necessidade de acumular riquezas com o tráfico de escravos exigiam a vinda de milhões de africanos, operou-se o primeiro corte: povos de culturas distintas, misturados, afastados dos referenciais formadores de suas identidades, para serem transformados, todos, indistintamente em negros. O africano era então sinônimo de maldade e feiúra. Somando-se a isto a ruindade e esterilidade do clima das terras africanas, estava firmada a idéia de inferioridade que justificava a escravização. Com o advento do trabalho assalariado e a república a questão da identidade nacional assume enorme relevância. Todo esforço seria então realizado para dar ao Brasil a aparência de uma nação européia. O embranquecimento da nação passaria, entre outras coisas, pelo mais completo afastamento da África e pela destruição dos sinais que traduzissem a herança africana. A África passa a ser vista como uma totalidade geográfica e humana homogênea, desconhecida e distante.¹

A idéia de África que predomina na consciência dos diversos grupos sociais brasileiros esta assim informada por este distanciamento, pela desinformação em primeiro lugar e depois por um conjunto de noções carregadas de valores negativos que só confirmam o desejo, dos que a ela tem acesso, de se distanciar do continente africano, de suas culturas e suas tradições. A origem destas imagens pode ser localizada já no século XVI, construídas pelos portugueses, sendo realimentadas pelo longo período do tráfico negreiro pelo Atlântico.²

VEJA

A formação desta consciência coletiva conta com variados instrumentos. A imprensa, certamente, é um dos mais importantes. No século XX, quando os veículos de informação tornaram-se instrumentos de massa, o papel que passam a desempenhar na construção de hegemonia tende a ganhar primazia sobre outros mecanismos como a escola ou a religião, por exemplo. Com base nesta suposição é que buscamos analisar o discurso da VEJA sobre a África, estudando um caso específico a saber, a cobertura da independência de Angola. A VEJA, como ela mesmo se define,³ procura relatar os fatos, interpretando-os e retirando suas próprias conclusões. Constrói, portanto, uma abordagem, uma idéia, uma imagem sobre a África através das suas palavras e ilustrações. Por este motivo pode constituir um rico indicador de traços da consciência das classes dirigentes brasileiras.

Para este estudo analisamos todas as edições da Revista VEJA entre 11 de setembro de 1968 e 26 de dezembro de 1979. Estudamos ainda a edição especial dedicada aos 30 anos da

revista. No total foram 591 edições. A primeira referência feita pela VEJA ao processo de Independência de Angola está na sua edição N.º 02:⁴ O estudo vai até o ano de 1979 quando uma “fase se encerra” para a Revista, para Angola e para o Brasil. Em março deste ano o governo Geisel foi substituído pelo governo do general Figueiredo. Em setembro, Agostinho Neto, Presidente de Angola, faleceu. A troca de comando político nos dois países levou a VEJA a publicar matérias extensas fazendo um balanço dos governos que se encerravam.⁵ Para a revista, o ciclo se encerra com uma edição especial que faz um balanço das principais notícias da década.⁶

As fontes utilizadas por VEJA em sua cobertura sobre Angola são variadas mas nem sempre explicitadas. Os relatos das agências de notícias e as entrevistas dos seus repórteres, correspondentes e enviados especiais são a fonte básica. Porém, uma referência discreta aparece em inúmeras reportagens. São as fontes do governo dos EUA. Em alguns momentos uma “*fonte do departamento de estado*”, e com certa frequência a “*CIA*”, “*os serviços secretos dos EUA*”, os “*serviços de espionagem dos EUA*”, ou ainda segundo o “*Pentágono*”. Ressalta-se ser a VEJA uma revista de informação e opinião!

Angola

As palavras da VEJA formam uma idéia da África. Através delas constituiu-se uma imagem do processo de descolonização em Angola que associa o continente africano a noções de irracionalidade, selvageria, atraso econômico, atraso cultural, a incapacidade e a morte. Assim é que a independência de Angola aparecera sempre como um subproduto da política interna de Portugal, quando aparece naturalmente. Todas as iniciativas dos diversos grupos que lutaram pela libertação não foram “importantes” ou “interessantes” nos critérios da VEJA⁷ pois simplesmente não foram relatados. Encontraremos uma ou outra referência sobre o impacto destas iniciativas na política interna de Portugal. Não era portanto Angola que estava sendo noticiada, mas sim Portugal. Esta mesma perspectiva se renova depois da proclamação da independência. A partir daí é a guerra fria, o avanço comunista ameaçando as reservas de matéria-prima do ocidente que reflete no conflito angolano. Nos dois casos, o centro da abordagem é sempre externo. Angola ocupa então, sempre, um papel secundário no texto da VEJA.

*“Na África, talvez como toque de finados para uma era, os anos 70 registraram o sepultamento dos últimos vestígios do colonialismo. Com a queda do salazarismo em Portugal, ganharam sua independência, Angola, Moçambique e Guiné...”*⁸

O lugar secundário de Angola aparece de modo vigoroso na explicação de VEJA para a independência do país. No lugar da independência conquistada o que ocorreu para a VEJA foi a “*descolonização concedida, a retirada, desejo português de sair, se livrar das suas colônias*”. Tudo consequência daquela data decisiva, o 25 de abril, dia do “*golpe*” que acabou com o salazarismo. O elemento africano, os quatorze anos de guerra contra o

exército português em Angola e nas outras colônias, que tão pesadamente onerou a sociedade portuguesa nada significou. VEJA despreza até mesmo o fato do “golpe” de 25/04, ou a “Revolução dos Cravos”, ter sido feito por um exército que não queria mais lutar, que não suportava mais a situação nas frentes de combate. Mais ainda, desconsidera que o objetivo desta revolução era justamente acabar com a guerra colonial e aceitar a independência reivindicada pelos africanos. Onde estaria o papel secundário e passivo dos angolanos?

Angola quando aparece vem sempre associada, comparada ou identificada com uma natureza hostil. Deste modo é descrita a vida, os costumes, as pessoas, as organizações e os seus atos. A narrativa dos acontecimentos da guerra é um exemplo eloqüente. São as “atrocidades”, a “ferocidade”, a “selvageria”... atitudes jogadas no terreno da irracionalidade, típicas de um mundo sem civilização. Mais uma vez não se leva em conta o significado da colonização, da opressão secular, das mutilações criadas com fronteiras impostas artificialmente. Além disto trata-se das atrocidades de guerra como se estas fossem um privilégio exclusivo, símbolo da selvageria típica do homem africano.

“A África é tudo isso: sangue, penúria, guerra, uma nova vontade de se afirmar, uma nova consciência de si mesma. Dos 47 países do continente, 45 vivem sob ditaduras militares, regimes de partido único, governos de minoria branca, sobrando apenas dois, Gâmbia e Botswana, onde se permite algum tipo de oposição. Depois de séculos de esquecimento e submissão, a África desperta dolorosamente para a vida e hoje, muitas vezes vê as desgraças impostas pelos países colonizadores serem substituídas pelas que são teleguiadas pelas potências mundiais e seus aliados”.⁹

O angolano para a VEJA estava condenado a ser coadjuvante neste espetáculo que ela denominou de descolonização e guerra fria. “Marionetes”, no meio do jogo de interesses das grandes potências, fundaram uma “república que não se sustentaria sem a intervenção direta dos cubanos”. A presença cubano-soviética é sempre descrita como “intervenção ou ocupação aberta, direta, maciça”. Ao contrário, a presença “das potências ocidentais” é sempre vista como ajuda, apoio indireto, modesto, irrelevante, apenas para evitar a expansão comunista. Mesmo esta “ação humanitária” só aparece nas páginas da VEJA abertamente quando a imprensa dos EUA denuncia as atividades da CIA iniciando um debate público sobre a estratégia do país para Angola. São raras as vezes em que os EUA são citados diretamente, VEJA preferiu falar sempre em “ajuda da Potências Ocidentais” contra a “intervenção soviético-cubana”.

VEJA surpreende-se quando surge uma iniciativa angolana que foge do seu esquema explicativo. Para ela o angolano é o colonizado, subordinado, dependente, marionete, teleguiado. Incapaz portanto de estabelecer objetivos, fazer opções e desenvolver estratégia para atingir seus próprios interesses. Por isso não se entende porque um governo comunista,

como o do MPLA, que na lógica da guerra fria vista por VEJA, deveria ser um satélite de Moscou, trabalhava para estabelecer relações normais com as “Potências Ocidentais” ou, diretamente falando, com os EUA. Seria isto uma atitude ilógica, irracional, pragmática, sem sentido ou significava uma opção bem definida de isolar adversários, para reconstruir o país com o mínimo de oposição?

Ao ler a VEJA, infelizmente você não poderá decidir. Opções abertas, alternativas variadas, fatos abordados em diferentes perspectivas não são os traços característicos da revista. Nela tem-se uma interpretação, uma imagem. Trata-se de uma abordagem monolítica na qual o oposto, o contraditório só aparece para ilustrar, ratificar e ampliar as conclusões da própria revista. Uma longa entrevista com Fidel Castro ¹⁰serve bem para confirmar a intervenção cubana em Angola, e o papel secundário que os angolanos desempenham na abordagem de VEJA.

Essas observações iniciais levantam um problema para a minha pesquisa, que está em andamento. A revista Veja, que se auto-definiu em uma campanha publicitária de 1998¹¹ como “os olhos do Brasil”, construiu, com suas ilustrações, mas principalmente com suas palavras, uma imagem da independência da “Rica Angola”. A VEJA considera a independência como uma concessão de Portugal que estava ansioso para sair, desvencilhar-se do angolano selvagem, irracional, atrasado cultural e economicamente, patrocinador de atrocidades, guerras e mortes, teleguiado pelas potências. Como pensar que esta imagem seja reproduzida pela VEJA quando os governos militares brasileiros promoviam uma “virada para África”, chegando a reconhecer o governo comunista do MPLA?

Notas Bibliográficas:

- 1- Nesta parte interpreto, livremente, a obra de JOSÉ HONÓRIO RODRIGUES, *Brasil e África: outro horizonte*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1961
- 2- RODRIGUES, *Brasil e África, cap.1*
- 3- Ver VEJA: Ano 31, n 42, *Edição Especial 30anos*, SET-1998, p. 146
- 4 -Ver VEJA: 02-18/09/68
- 5-Ver VEJA: 549-14/03/79 e VEJA: 576-19/09/79
- 6- Ver VEJA: 590-26/12/79
- 7- Segundo Roberto Cívita, editor da Veja, o compromisso da revista é: “informar a verdade..., opinar, explicar..., escrever bem, transformar o importante em interessante..., com isenção e responsabilidade”, Ver *Edição Especial*, p.146
- 8-VEJA: 590-26/12/79, p. 26
- 9-VEJA: 450-20/04/77
- 10-VEJA: 462-13/07/77
- 11-VEJA: *Edição Especial*, p. 128

III

As Relações Brasil, Mercosul e África

A evolução das relações entre o Brasil e a África do Sul - de 1918 a 2000

Pio Penna Filho

Prof^o da Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT e Doutor em História das Relações Internacionais pela Universidade de Brasília.

As relações entre Brasil e África do Sul, estabelecidas no nível político somente em 1947/48, com a abertura, respectivamente, de uma representação diplomática Sul-Africana no Rio de Janeiro e da Legação brasileira em Pretória, foram marcadas ao longo dos últimos 45 anos pela existência de um projeto social que definitivamente excluía as possibilidades de maior aproximação entre os dois povos.

O *apartheid*, política oficial de segregação racial, ou de “desenvolvimento em separado”, conforme pregavam seus formuladores, era exatamente o contraponto à sociedade brasileira, que sustentava discurso oficial de democracia racial, convívio harmônico entre as raças e que considerava o fato do país ser uma nação de mestiços. Desta forma, seria realmente um paradoxo se as relações entre dois países tão diferentes, sem vínculos históricos e culturais e com um intercâmbio comercial relativamente reduzido, prosperasse com vigor.

Outros fatores certamente influenciaram decisivamente no cálculo dos formuladores e executores de política externa de ambos os países para moldarem seu relacionamento. No lado brasileiro, houve, ainda durante os anos 1950, a gênese de uma política específica voltada para a então União Sul-Africana, mas que acima de tudo centrava-se nos aspectos comerciais, nas possibilidades de auferir vantagens através do comércio com um país aberto a esta perspectiva. Noutro sentido, vale recordar que, naquele período, a maior parte do continente encontrava-se ainda sob o colonialismo europeu.

Para a União Sul-Africana a aproximação com o Brasil centrava-se num cálculo eminentemente político-estratégico, voltado para a inserção internacional daquele país, e não numa perspectiva comercial. A conjuntura internacional do pós-Segunda Guerra Mundial efetivamente indicava a ameaça de isolamento internacional da União Sul-Africana, o que impeliu Pretória a se aproximar de áreas geográficas até então não exploradas e de países que exercessem alguma influência no plano regional e internacional e que eventualmente pudessem prestar-lhe suporte, principalmente na ONU. Tais eram os casos, na América Latina, do Brasil e da Argentina e, em menor grau, do Chile.

A precedência da União Sul-Africana sobre as demais regiões africanas teve algumas implicações de ordem prática para o governo brasileiro. Em primeiro lugar, deu início a relações comerciais que se revelavam com uma série de vantagens para o Brasil, sobretudo

em momento histórico decisivo e de necessidade de ampliação do comércio exterior, aspecto fundamental para o processo de industrialização almejado pela nação. Em segundo lugar, ampliava o leque de possibilidades iniciado durante a II Guerra Mundial e marcava uma presença maior na política internacional, principalmente considerando seus aspectos políticos e econômicos, dado que a União Sul-Africana era de longe o mais importante país do continente africano e, especialmente, numa região de peso estratégico no cenário regional e internacional. Em terceiro lugar, ocupava um vazio no campo das relações exteriores do Brasil: algumas áreas do continente africano haviam sido importantíssimas para o Brasil no século XIX e o país estava virtualmente afastado da África desde praticamente o fim do tráfico negreiro na década de 1850. Assim, embora se possa questionar a escolha do país por sua intransigência quanto à política racial (mesmo que naquela época esta não tenha ainda ganhado a dimensão internacional que veio a adquirir sobretudo após o massacre de Sharpeville, em 1960), inegavelmente o gesto recolocou a África, de algum modo, no campo das relações exteriores do Brasil.

Além do mais é preciso considerar o fato de que Brasil e União Sul-Africana mantinham vínculos consulares de carreira desde 1918, quando o Brasil criou um Consulado de Carreira em Cape Town, muito embora o representante brasileiro só tenha chegado àquela cidade em 1926. Contudo, havia um relacionamento embrionário que remontava ao século XIX, desempenhado basicamente através de contatos comerciais esporádicos, para o que o Brasil contava com Cônsul Honorário na antiga Colônia do Cabo desde a década de 1840.

A evolução da política externa brasileira *vis-à-vis* a África do Sul¹ dependeu de múltiplos fatores para o seu estreitamento ou distanciamento. Quando se analisa essa evolução, alguns elementos destacam-se e passam a estruturar e determinar o nível de aprofundamento ou distanciamento entre os dois países, sobretudo quando contemplados seus interesses comerciais e aqueles relativos à política internacional, que se exerciam nos foros multilaterais mas que inegavelmente refletiam no campo das relações bilaterais.

O agravamento do quadro social sul-africano, com a tensão permanente e crescente oriunda da política de discriminação racial que marginalizava de maneira cruel e anacrônica a maioria de sua população, seguindo critérios estritamente raciais, foi certamente o elemento mais perturbador das relações entre Brasil e África do Sul. Entretanto, outros fatores também colaboraram para criar um clima de frieza nas relações bilaterais. Associado ao fenômeno do *apartheid*, a questão da ocupação ilegal do Sudoeste Africano por parte da África do Sul foi o outro elemento que provocou maior atrito nas relações entre os dois países. Como se verá, o Brasil não aceitou a simples anexação do território pretendida pelo governo de Pretória, batendo-se nas Nações Unidas em posição contrária na tentativa de forçar aquele governo a abandonar o território, restaurando o mandato da antiga Liga das Nações sob os domínios da Organização das Nações Unidas.

Sobre a política de segregação racial adotada oficialmente pelo governo da União Sul-Africana, o Brasil, naturalmente, sustentou desde o início dos debates nas Nações Unidas

discurso contrário a tal política. Mas a posição brasileira irá evoluir com o tempo, não significando uma postura estática. Sua evolução se dará de maneira positiva e tenderá a acompanhar o aprofundamento da pressão internacional contra Pretória.

Outro ponto que deve ser acentuado, quando se estuda as relações entre o Brasil e a África do Sul, está relacionado com a evolução do movimento pela descolonização africana, principalmente na vasta região da África Austral que inclui, dentre outras, as ex-principais colônias portuguesas de Angola e Moçambique.

Com efeito, um dos principais entraves para a penetração brasileira na África no pós-Segunda Guerra Mundial foi o apoio que os sucessivos governos nacionais concederam ao colonialismo europeu, sobretudo durante os anos 1950, mas que se estendeu, no caso de Portugal, até o início dos anos 1970.

Todavia, há que se notar que havia restrições de natureza estrutural que impediam ou dificultavam enormemente a aproximação entre o Brasil e as áreas independentes da África destacando-se, no caso, as restrições de ordem econômica, haja vista que entre as décadas de 1950 e 1960, o Brasil e a maior parte do continente africano possuíam economias basicamente primário-exportadoras, competindo, em boa medida, no comércio internacional.

Do ponto de vista político, em alguns momentos o Brasil aparecia, aos olhos dos jovens países africanos, como um Estado comprometido com a metrópole portuguesa - o que não era um equívoco - e vacilante com relação a Pretória. Este tipo de associação incomodava sobremaneira o Itamaraty e o impulsionou, em determinados momentos, a tomar atitudes mais severas contra a dominação do Sudoeste Africano e contra o *apartheid* em tentativa de obter mais credibilidade junto aos afro-asiáticos. No entanto, as relações com Portugal permaneceram inexplicavelmente ótimas no que dizia respeito ao apoio do Brasil a este país no seio das Nações Unidas. Tanto é assim que, em certas conjunturas, a diplomacia brasileira descarregava sobre a África do Sul críticas mais severas somente para contrabalançar alguma tomada de posição favorável aos portugueses nas Nações Unidas.

O alinhamento a Portugal na questão colonial é tão desconcertante quanto de difícil explicação do ponto de vista da lógica da política ou das relações internacionais. Quase nenhum benefício auferiu o Brasil como consequência desse apoio, tornando-se emblemático tal suporte se pensa no interesse nacional e em possíveis ganhos para o Brasil alcançados através dessa ação diplomática. A diplomacia portuguesa obviamente fez o seu papel, comportando-se de forma magistral. O que instiga e intriga os estudiosos da História das Relações Exteriores do Brasil é a absoluta falta de argumentos convincentes para justificar tal comportamento político emanado de uma das instituições consideradas das mais profissionais do serviço público brasileiro: o Itamaraty.

Muito já se especulou acerca dos fatores que levaram ao comprometimento brasileiro com Portugal durante os anos 1950, 1960 e início dos 1970. Uma das teses mais difundidas, contudo, ainda não comprovada, afirma que foi a ação de um poderoso *lobby* português, promovido pela numerosa colônia de portugueses residentes no Brasil (principalmente em São Paulo, Santos e no Rio de Janeiro, mas presente também em outras cidades), que teria influenciado para que o país se alinhasse mais a Portugal. De qualquer forma, o maior *lobby* para Portugal encontrava-se justamente nos mais altos níveis de decisão no próprio Itamaraty e entre a Presidência da República e seu círculo mais próximo, fator talvez motivado pelo caráter notoriamente conservador das elites políticas brasileiras.²

Outros argumentos, que nos parecem bem mais plausíveis, são abordados por José Flávio Sombra Saraiva, que elenca três fatores de destaque que ajudam a compreender o apoio brasileiro a Portugal, quais sejam: a) a herança do lusotropicalismo dos anos 1950, b) as percepções geopolíticas e anticomunistas ostentadas principalmente pelos dois primeiros governos militares que assumiram o poder após o Golpe de Estado de 1964, c) o fato de Portugal ser considerado “um instrumento seguro para a constituição de vantagens econômicas para o Brasil”, na eventualidade da criação da comunidade afro-luso-brasileira.³ É possível, de qualquer forma, que a soma desses fatores (*lobby*, lusotropicalismo, percepção geopolítica e anticomunista, comunidade luso-afro-brasileira e ausência de uma política africana por parte do Brasil) tenha informado tal conduta.

Contudo, não se deve desprezar nessa análise o fato de que a conjuntura internacional daquele período, considerando a forma de inserção internacional pela qual optou o Brasil – como aliado do “mundo ocidental” – mostrava-se mais favorável a Portugal do que aos movimentos emancipacionistas. O ambiente a favor da descolonização verificado no âmbito da ONU era contrabalançado pelo apoio implícito empregado a Portugal pelas nações capitalistas de maior destaque e com capacidade de influenciar na política e economia internacionais. França, Inglaterra e Estados Unidos, por exemplo, seja através da ação ou da omissão, prestavam discreto apoio a Lisboa. O Brasil, por sua vez, compunha com Portugal, principalmente nas Nações Unidas. Mesmo durante os governos Jânio Quadros e João Goulart, com a Política Externa Independente e a relativa abertura para a discussão pública da política externa brasileira, a postura do Brasil sofreu poucas alterações, o que resultou em apenas um ensaio - bastante modesto - de distanciamento relativamente ao colonialismo português.

O fato é que o Brasil se comprometeu com o colonialismo português e isto teve suas implicações na questão da presença do país na África e na ONU. Ao cruzarmos os dados levantados em vasta pesquisa documental junto ao Arquivo do Ministério das Relações Exteriores, em Brasília ⁴, foi possível identificar claramente as conexões existentes entre ambas as questões e que freqüentemente confrontavam a diplomacia brasileira nos foros internacionais e em suas relações bilaterais com a África do Sul, Portugal e demais países africanos.

A construção dos laços especiais que ligavam Brasil a Portugal em tempos mais recentes remontam pelo menos ao ano de 1953, quando os dois países assinaram o Tratado de Amizade e Consulta. No nível diplomático, a assinatura do Tratado de Amizade e Consulta com Portugal afirmou ainda mais as ligações entre os dois países. Assinado em 1953, teve em João Neves da Fontoura um dos maiores defensores e entusiastas dos sentimentos de irmandade que ligavam Brasil e Portugal⁵. Apesar de conciso, o Tratado abrangia vários artigos que diziam respeito a questões de mútuo interesse e previa a consulta direta entre os dois países sempre que os assuntos internacionais fossem de interesse comum. Como afirmou o ex-chanceler Negrão de Lima, o “Tratado de Amizade e Consulta estabeleceu apenas princípios gerais, que deveriam nortear o funcionamento da Comunidade Luso-Brasileira, e deixou à imaginação e sabedoria dos Governos dos dois países a obra de implementá-lo com vistas ao progresso, harmonia e prestígio da Comunidade Luso-Brasileira no mundo”⁶. Na verdade, através de cláusulas secretas a diplomacia portuguesa criou uma armadilha que limitou a atuação externa brasileira no que dizia respeito às áreas coloniais de Portugal em África, afastando o Brasil do continente africano e comprometendo-o com a metrópole portuguesa.

Embora o envio de uma missão comercial à África em 1965 e a viagem do Ministro das Relações Exteriores, Mario Gibson Barboza, em 1972, a nove países africanos⁷ sejam considerados como marcos da implementação da política africana do Brasil, o atrelamento do Brasil à questão colonial portuguesa perdurou até pelo menos 1974, ano da independência da Guiné Bissau e momento histórico no qual a sorte do colonialismo português em África já estava selada. A Revolução dos Cravos em Portugal, a dura realidade da guerra contra os movimentos emancipacionistas em África, que estava exaurindo os recursos portugueses e, por último, as sucessivas derrotas para o inimigo na guerra pela independência levaram os portugueses a mudanças substanciais em sua política africana. Neste contexto, a posição brasileira forçosamente teria que mudar. Foi, pois, a partir da *débaçle* portuguesa em África, e só a partir daí, que o Brasil realmente formula uma política coerente e consistente para o continente africano como um todo, livre do maior obstáculo até então existente.

Não terá sido mera coincidência o fato de que só após 1974/75 o Brasil tenha iniciado mudanças efetivas com relação à África do Sul. De uma posição tímida e marcada pela tibieza, o governo brasileiro passa a tratar com mais severidade as questões relativas à África do Sul no seio das Nações Unidas e no plano das relações bilaterais. Assim, institui-se o primeiro ato do afastamento com relação a Pretória. Se até então o Brasil quase acompanhava automaticamente os Estados Unidos e as principais nações européias nos assuntos relativos à África do Sul e à África como um todo, a partir dessa data o país enceta relações específicas e que tenderão a seguir interesses próprios, sem consultas ou vinculações de subordinação ou alinhamento passivo ao “Ocidente”. Os papéis, com efeito, irão se inverter e criarão uma situação curiosa: Estados Unidos, países da Europa Ocidental e por vezes a União Soviética, passarão a visitar o Itamaraty para consultas e trocas de informações e impressões a respeito da África de língua oficial portuguesa (sobretudo

Angola), demonstrando a autonomia que o país vinha adquirindo em seus assuntos internacionais e a conquista de credibilidade junto a alguns dos países africanos.

O *turning point* da política externa brasileira para a África se deu com o quase imediato reconhecimento do primeiro governo da República Popular de Angola, em novembro de 1975. Numa ação rápida, objetiva e calculada, o Brasil foi o primeiro país do Ocidente a reconhecer o novo governo instalado na capital angolana, o que contribuiu em muito para a mudança da imagem do país perante os africanos, arranhada por causa do legado das relações luso-brasileiras.⁸ O episódio do reconhecimento contrariou, inclusive, a maior potência do Ocidente, que tinha uma percepção diferente do caso angolano, sobretudo porque o MPLA recebeu decisivo suporte de Cuba e da ex-União Soviética.

A inflexão da política africana do Brasil implicava também na mudança de atitude com relação a Pretória. Se até 1974/75 o governo brasileiro ainda se preocupava em manter discretos laços com Pretória tendo em mente a manutenção das boas relações comerciais, a partir deste período a tendência será a de abandonar a atitude comercial e a de assumir uma atitude política mais vigorosa e inflexível. Implícito na transformação da visão do Brasil sobre o seu relacionamento com a África do Sul, estava o cálculo estratégico de relações comerciais e econômicas mais intensas com outros países africanos, o que implicava em demonstração concreta de que haviam se operado na política externa brasileira mudanças reais, e não somente vagas declarações oficiais de apoio aos povos africanos em sua aspiração de independência, superação do subdesenvolvimento e luta contra a discriminação racial.

Mas outros fatores ligados à conjuntura internacional ajudaram a que houvesse a redefinição da política africana do Brasil. Nesse sentido, a crise do petróleo e a ameaça de boicote ao Brasil por parte dos países produtores, efetivamente contribuíram para a referida inflexão brasileira. Presente no cálculo estratégico estava também a procura por países que, além de produzirem petróleo, pudessem absorver produtos da indústria brasileira em expansão, colaborando para o equilíbrio da economia nacional.

Igualmente não deve ser desprezada a fase interna pela qual passava o país, com um dos governos mais nacionalistas do ciclo militar, o período Geisel. Adotando uma política externa sem alinhamentos automáticos e voltada para o aprofundamento do processo de industrialização e a consolidação da autonomia do país perante o sistema internacional, teve o governo Geisel o mérito de praticar uma política externa sem amarras com os Estados Unidos ou com qualquer outra potência. No caso africano e, mais especificamente, da África do Sul, aquele governo notabilizou-se pela firme decisão de afastar toda possível influência emanada da Europa ou dos Estados Unidos que pudesse interferir no desenvolvimento da decisão brasileira de se aproximar da África negra. Exemplos, nesse sentido, abundam na documentação diplomática brasileira e serão apresentados ao longo do capítulo 6.

A decisão tomada com relação à África do Sul em meados da década de 1970 irá guiar a política externa do Brasil sem substantivas alterações até o final do regime racista branco. Houve, entretanto, com o fim do regime militar brasileiro, manifestações mais contundentes do país perante a África do Sul. Em 1985, consoante a redemocratização do Brasil, a intensificação da pressão internacional sobre a África do Sul e o recrudescimento interno nesse país contra a maioria negra (por exemplo: estado de emergência, decretado em 1985 pelo governo de P. W. Botha) o governo brasileiro patrocinou decreto-lei proibindo todas as atividades de intercâmbio cultural e esportivo com a África do Sul, além de reafirmar a proibição de venda e/ou trânsito de armas em território nacional que se destinassem àquele país. Tal atitude nada mais significou do que o coroamento da decisão anterior de esfriar ao máximo o relacionamento entre os dois países e de respeitar o embargo voluntário de venda de armamentos para a África do Sul, decidido ainda na década de 1960 pelas Nações Unidas e referendado pela decisão do Conselho de Segurança, em 1977, de impor o embargo compulsório de venda e fornecimento de armamentos e similares para a África do Sul. De qualquer maneira, é preciso registrar tal decisão como uma manifestação política demarcatória da fase de isolamento oficial que Brasília estava reafirmando e reforçando contra Pretória.

Certamente pesou muito nessa decisão o fato de que os países membros da Comunidade Européia resolveram mudar a atitude antes complacente com o governo sul-africano instituindo, no âmbito da Comunidade, um pacote de medidas que incluía a restrição ou proibição da importação e exportação de armas, qualquer tipo de colaboração militar e nuclear, a exportação de material que pudesse ser empregado pelas forças armadas ou pela força policial, exportação de petróleo e contatos culturais, científicos e esportivos entre países da Europa membros da Comunidade e a África do Sul (a exceção, no caso da Comunidade Européia, recaiu somente com a não-adesão da Inglaterra que, sob o governo de Margareth Thatcher, se opôs à decisão do Conselho da Comunidade Européia de instituir as sanções). Um ano mais tarde, em 1986, acompanhando o acirramento das tensões internas na África do Sul, o Conselho da Comunidade Européia decidiu intensificar a pressão contra Pretória, o que resultou em medidas adicionais que redundaram no boicote ao ferro, aço e moedas de ouro (*krugerrands*) provenientes da África do Sul, além da proibição de novos investimentos naquele país.⁹

Assim como a maioria dos países europeus, os Estados Unidos decidiram efetuar mudanças com relação à África do Sul. Em 1986, após longas discussões no Congresso e sob forte pressão da sociedade civil, o governo norte-americano decidiu endurecer com Pretória e também adotar sanções econômicas contra o governo branco sul-africano, o que foi efetivado através da implementação do *Comprehensive Anti-Apartheid Act* (CAAA). Entretanto, faz-se necessário ressaltar que, no caso norte-americano, a pressão partiu da sociedade civil, a qual, atuando em conjunto com parlamentares no Congresso Nacional dos Estados Unidos, forçou o governo a diminuir a ajuda e a aliança tácita até então desenvolvida junto a Pretória. Com efeito, não interessava à administração Reagan, por si

só, romper ou esfriar os laços com a África do Sul, dado que havia a compreensão naquela administração que Pretória era muito útil na luta contra o comunismo soviético, sobretudo quando se leva em consideração a retomada da rivalidade entre Estados Unidos e União Soviética na era Reagan, e ainda mais com os cubanos atuando com tanta desenvoltura em solo angolano.

Desta forma, os principais países do mundo capitalista, dentre os quais os que de fato tiveram relevante papel para que os governos que sustentavam a política do *apartheid* na África do Sul permanecessem no poder por tanto tempo, uma vez que na prática foram eles os responsáveis por oxigenar Pretória, que por seu turno havia permanecido por todo o tempo sob intensa pressão nos foros multilaterais, subitamente mudaram de perspectiva e finalmente aderiram às vozes que já há muito tempo advogavam contra o anacronismo e a violência do regime segregacionista da África do Sul. O Brasil, nesse contexto, encontrou respaldo internacional para oficializar uma situação que já vinha sendo sua prática para com a África do Sul, isto é, não foi um dos aderentes de última hora, mas sentiu-se livre e seguro para, a partir da mudança na Europa e nos Estados Unidos, passar a atos de maior impacto, pelo menos junto à opinião pública nacional e internacional.

Após 1985 as relações entre Brasil e África do Sul só serão retomadas num patamar político de mais alto nível com o fim do regime do *apartheid*. Ao ser eliminado o regime segregacionista, principal empecilho para a concretização de relações diplomáticas, econômicas e culturais “normais” entre os dois países, estarão dadas as condições minimamente necessárias para o entendimento e as possibilidades de relacionamento entre Brasil e África do Sul.

No início dos anos 1990 o Brasil, finalmente, irá designar um embaixador para ocupar a chefia na representação brasileira em Pretória além de, ainda no campo diplomático, ter reaberto o consulado brasileiro em Cape Town, gestos que simbolicamente representaram o reconhecimento por parte do Brasil da nova realidade sul-africana. Da mesma forma, na mesma década foi realizada a primeira visita de um chefe de Estado brasileiro à África do Sul, bem como o Brasil recebeu a visita de Nelson Mandela e Thabo Mbeki, os dois primeiros presidentes negros na história da África do Sul.

Outro aspecto a chamar a atenção para as relações entre Brasil e África do Sul na última década diz respeito às mudanças operadas no sistema internacional. Com o fim da guerra fria e da bipolaridade, o mundo entrou numa fase com alterações nos paradigmas das relações internacionais, sejam elas em suas vertentes políticas ou econômicas. Tais mudanças, pouco favoráveis aos interesses econômicos e financeiros dos dois países, propiciam um novo campo de cooperação entre ambos em vários foros multilaterais, onde há confluência de interesses, como por exemplo, nos aspectos relativos ao comércio internacional.

Comumente designado de globalização, o contexto internacional, que vem sendo marcado pela hegemonia dos pressupostos neoliberais, aprofunda a distância que separa as nações em desenvolvimento (alguns autores preferem o termo “mercados emergentes”) das nações desenvolvidas, gerando uma situação de dependência econômico-financeira grave e forçando os países em desenvolvimento, ou subdesenvolvidos, a buscar formas alternativas de inserção econômica internacional menos prejudiciais. Assim, o fenômeno da formação de blocos regionais vem assumindo cada vez um papel mais importante para os países, seja para aprofundar os laços políticos e culturais de nações que tenham vínculos históricos e para ampliar seus mercados, seja para tentar, em blocos regionais, criar barreiras para conter a agressividade do liberalismo comercial exigido pelos países mais ricos do mundo, no caso dos países em desenvolvimento ou mesmo subdesenvolvidos.

Brasil e África do Sul estão participando ativamente de processos de integração regional com grande carga de importância para ambos no contexto internacional presente. Desde 1991, o Brasil participa como país chave do Mercosul, uma União Aduaneira formada por Brasil, Argentina, Uruguai e Paraguai, e que conta, ainda, com a presença da Bolívia e do Chile como membros associados. O Mercosul é o quarto maior bloco em termos de Produto Interno Bruto (PIB) do mundo. A África do Sul, por sua vez, desde o fim do *apartheid*, participa da SADC (Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral), uma Zona de Livre Comércio formada por 14 países da região¹⁰ e que tem, justamente na África do Sul, o país economicamente mais importante.

Existem ensaios de aproximação entre os dois blocos regionais, porém, dado as dificuldades intrínsecas ao processo de integração regional, que envolvem diferentes interesses, e também devido ao fato de que ambos os processos mal conseguiram consolidar-se em suas respectivas áreas, a aproximação entre o Mercosul e a SADC indica para resultados concretos somente no longo prazo. De qualquer forma, a importância econômica da África do Sul já despertou o interesse entre os membros do Mercosul, que convidaram o ex-presidente Nelson Mandela para participar de uma Conferência de Cúpula realizada em Buenos Aires. Da mesma forma, a idéia da criação de um grande bloco regional envolvendo países dos dois lados do Atlântico Sul foi aventada recentemente por autores sul-africanos, os quais defendem maior cooperação entre as duas regiões, tendo em vista futuro esquema de integração econômica, que poderá se concretizar ou através da parceria entre o Mercosul e a SADC, ou do Mercosul e da África do Sul.¹¹

O interesse na aproximação entre as duas regiões foi reafirmado em fevereiro de 2000 com a visita do Ministro das Relações Exteriores do Brasil, Luiz Felipe Lampreia, à Cidade do Cabo, onde as conversações acerca da integração econômica foram retomadas. Assim, observa-se que o interesse na aproximação com a África do Sul mantêm-se, sendo este um país que passou a ser considerado uma das prioridades para a política externa brasileira no continente africano na década de 1990.

Notas Bibliográficas:

¹ A União Sul-Africana nasceu em 1910, da federação das antigas colônias do Cabo e de Natal e dos ex-Estados independentes de Orange e Transvaal, então colônias britânicas. Através de um referendo a União Sul-Africana transformou-se em república em 1960, quando passou a denominar-se República da África do Sul. Em 1961, desligou-se da Commonwealth Britânica, assumindo para si a soberania plena e totalmente desvinculada da Grã-Bretanha. Neste trabalho os termos União Sul-Africana e República da África do Sul, ou simplesmente África do Sul, equivalem-se, salvo quando houver referência em contrário.

² A idéia do *lobby* português foi levantada pelo historiador José Honório Rodrigues no início da década de 1960, em sua obra *Brasil e África. Outro horizonte*. Rodrigues afirmava que “o ambiente favorável (a Portugal) tem sido criado também, independentemente das influências intelectuais e do pensamento político já referido, pela forte pressão que, como grupo de interesses, especialmente comerciais, exerce a colônia nos dois grandes centros do Rio de Janeiro e São Paulo. Basta lembrar que os centros, associações, clubes, casas, etc., de portugueses no Brasil atingem a 105, sendo que 30 em São Paulo e 28 no Estado da Guanabara; como sempre, exercem uma grande atividade política, linha-auxiliar da Embaixada, a favor de seu país, o que nenhum outro grupo estrangeiro exerce, a não ser as atividades subversivas germânicas e japonesas antes da guerra e logo reprimidas. Sabe-se a pressão econômica que a colônia, como grupo de pressão e de interesse, exerce no Brasil”. Mais além, em nota de pé de página, o próprio José Honório Rodrigues afirma: “Não há nenhum estudo específico sobre isso, mas é um tema que merecia exame”. Continua merecendo. Ver: RODRIGUES, JOSÉ HONÓRIO. *Brasil e África. Outro horizonte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961, p. 316.

³ Cf. SARAIVA, JOSÉ FLÁVIO SOMBRA. *O lugar da África – a dimensão atlântica da política externa brasileira (de 1946 a nossos dias)*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996, p. 122.

⁴ Denomina-se o arquivo do Rio de Janeiro como Arquivo Histórico do Itamaraty. O de Brasília é designado como Arquivo do Ministério das Relações Exteriores. De acordo com o RISE/1987 (Regimento Interno da Secretaria de Estado das Relações Exteriores) “o acervo de documentos datados a partir de 1970 será guardado no Setor de Arquivo Permanente em Brasília e o anterior àquela data, no Setor de Arquivo Histórico no Rio de Janeiro, sob a orientação e coordenação da Seção de Arquivo Histórico”. Embora haja tal determinação, o acervo documental do Arquivo do Ministério das Relações Exteriores contém documentos de natureza sigilosa, os quais remontam aos anos 1930, mas com ênfase de 1949 em diante. Da mesma forma, a documentação ostensiva, a partir de 1959/1960, encontra-se em Brasília. Sobre o RISE, ver: BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. MRE - Serviço Exterior e Organização Básica. Brasília: SEMOR/MRE, 1987. Sobre a pesquisa nos arquivos do Itamaraty, ver também: PENNA FILHO, PIO. “A Pesquisa Histórica no Itamaraty”. *Revista Brasileira de Política Internacional*, Ano 42, No. 2, 1999, p.117-144.

⁵ João Neves da Fontoura defendia uma estreita vinculação do Brasil com Portugal. Ao escrever artigo publicado no Jornal O Globo, afirmou que “a política com Portugal não chega a ser uma política. É um ato de família. Ninguém faz política com os pais e irmãos. Vive com eles, na intimidade do sangue e dos sentimentos. Nas horas difíceis, cada qual procura apoio e conselho nos seus. Sem regras. Sem tratados. Sem compensações. Pela força do sangue”. O Globo, 10 de junho 1957, p.13. Apud RODRIGUES, JOSÉ HONÓRIO. *Brasil e África: outro horizonte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966, p.312. Citado também em SARAIVA, JOSÉ FLÁVIO SOMBRA. *O lugar da África - a dimensão atlântica da política externa brasileira (de 1946 a nossos dias)*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996, p. 54.

⁶ CPDOC/FGV- Arquivo Negrão de Lima NL/59.12.04. adPo.

⁷ A viagem do Ministro transcorreu entre 25 de outubro e 22 de novembro de 1972. Foram os seguintes os países visitados: Camarões, Costa do Marfim, Daomé, Gabão, Gana, Nigéria, Senegal, Togo e Zaire (atual República Democrática do Congo).

⁸ O Brasil geralmente é visto como sendo o primeiro país a reconhecer a República Popular de Angola. Contudo, segundo afirma Sérgio Vieira, à época assessor do presidente de Moçambique, Samora Machel, os novos governantes de Angola teriam saído de Maputo, capital moçambicana, antes de efetivamente tomarem posse, já com o reconhecimento, por parte daquele país, do novo governo que se instalaria em Luanda. A declaração foi feita em mesa redonda, da qual participou este autor, no V Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, ocorrido em Maputo em setembro de 1998.

⁹ Cf. RUYTER, THEO. *Apartheid by air*. Amsterdam: Holland Committee on Southern Africa, 1990, p. 3-4.

¹⁰ São membros da SADC: Angola, África do Sul, Botswana, Lesoto, Malauí, Maurício, Moçambique, Namíbia, República Democrática do Congo, Seicheles, Suazilândia, Tanzânia, Zâmbia e Zimbábue.

¹¹ Ver: BROEKMAN, DAVID O. "A South Atlantic Rim Association: from a notion to a reality?". *UNISA Latin American Report*. 14 (2) July-December, 1998, p.4-20. STAHL, H. "Prospects for co-operation between SADC and Latin American trade blocs." *UNISA Latin American Report*. 14 (2) July-December, 1998, p.21-27.

O Brasil e a África no Atlântico Sul: uma visão de paz e cooperação na história da construção da cooperação africano-brasileira no Atlântico Sul

Prof. Dr. José Flávio Sombra Saraiva

Universidade de Brasília, Brasil

Irene Vida Gala

Ministério das Relações Exteriores, Brasil

Uma história do Atlântico Sul: o que ficou da África no Brasil?

Os dois lados do Atlântico Sul abraçavam-se, em era geológica remota, compondo um único mundo. Os caprichos da natureza, no entanto, separaram as duas margens deixando para trás rastros de continuidade abordados por vários estudos geológicos. Na formação do mundo moderno, entre os séculos XV e XIX, os dois lados do “mar tenebroso” fo-ram envolvidos na lógica do comércio atlântico de escravos, bens e idéias. A África passou a ocupar papel cêntrico na formação da sociedade e da economia do Brasil. A escravidão de africanos no Brasil, para a grande maioria dos historiadores brasileiros, foi o coração que fez pulsar a organização social da colônia portuguesa nos trópicos americanos e se tornou o amálgama da organização do Estado imperial no século XIX.

Há muito esses laços foram encerrados. O silêncio imperou nos escassos contatos atlânticos em grande parte do presente século. A África curvou-se à colonização pelas metrópoles européias enquanto o Brasil voltava-se para seus projetos intestinos, incluindo a modernização conservadora e a idéia de um desenvolvimento econômico que permitisse superar o “problema negro” deixado pelos séculos de escravidão. Defensores do “embranquecimento” do Brasil teriam que enfrentar, décadas mais tarde, a construção original daquele que completa seu centenário de nascimento no ano 2000. Gilberto Freyre, em seu esquema culturalista, percebeu a força da presença africana na formação social do Brasil. Apesar das críticas à sua obra, permanece sendo aquele que primeiro formulou o Brasil como parte de um mundo atlântico no qual a África é substrato indelével.

O que ficou da África no Brasil? Muito ficou, outro tanto foi transformado e reconstruído em fusões novas e originais. Escamoteou-se o racismo para afirmar a possibilidade única de construção de uma utopia integradora. Associou-se a África ao espírito aberto do brasileiro, herdado da miscigenação portuguesa anterior, enquanto os afro-brasileiros eram excluídos da modernidade. Alimentaram-se os sonhos de afirmação de um modelo social igualitarista enquanto o negro foi sendo paulatinamente excluído do mercado de trabalho mais sofisticado. Idolatraram-se ídolos negros nos esportes enquanto inibiam-se as possibilidades de escolarização de grande parte da população negra nas periferias de grandes cidades afro-brasileiras.

O capricho da natureza foi sendo paulatinamente substituído pelo capricho dos homens. A África, antes alheada do Brasil pela geografia, foi sendo gradualmente afastada da vida brasileira no presente século. O país com maior população de descendentes de africanos estabeleceu outras prioridades em suas agendas interna e externa. Relações com os Estados Unidos, com a Europa e com a América Latina permitiram ampliar o leque de contatos internacionais do Brasil enquanto a África padecia do domínio colonial nas décadas da primeira metade deste século. A memória africana foi gradualmente excluída da vida do brasileiro comum.

O sistema escolar brasileiro ajudou a cristalizar o afastamento atlântico. Congelando a África na questão da escravidão e reduzindo a presença da África na história do Brasil aos períodos colonial e imperial, a grande maioria dos livros didáticos tornou-se afônicos. Sequer a revisão sociológica que tratou de estudar e criticar o lugar do negro no Brasil, empreendida pela escola sociológica da Universidade de São Paulo e em torno da qual a obra de Florestan Fernandes prestou honroso serviço, chegou ao texto didático. A África, em certa medida, ainda permanece ocupando esse mesmo lugar.

O Brasil, Portugal e a África no Atlântico Sul do pós-II Guerra Mundial.

Mas nem tudo foi silêncio. Há outras histórias a serem contadas sobre a presença africana na vida brasileira. Essas histórias plasmam a evolução recente das relações internacionais do Brasil. Olhares transatlânticos cruzaram o oceano desde os anos 1950 propiciando um gradual e discreto reinício do interesse pela África no Brasil.

A ruptura do silêncio herdado do século XIX pode ser observado, de maneira tímida, no conjunto das novas percepções dos dirigentes brasileiros, especialmente da diplomacia profissional e dos homens de negócio, no final dos anos 1940 e início dos anos 1950. As razões são tributárias da competição entre produtos primários africanos e brasileiros no mercado internacional e das relações especiais entre o Brasil e Portugal, diante da formulação da Comunidade Luso-Brasileira e das manifestações incipientes do intrincado processo de descolonização da África Portuguesa.

O ambiente da descolonização africana foi, sem dúvida, o espaço para um relativo renascimento do interesse brasileiro pelo continente africano no mundo contemporâneo. A África foi se incluindo lentamente como um ponto de manobra para interesses da inserção internacional do Brasil e sua afirmação no contexto do pós-guerra. O mais importante era, para o Brasil, afinar-se com os Estados Unidos e potências vencedoras na guerra em matérias de interesse comum. Daí o Brasil ter aceito a postulação do Estados Unidos para participar do comitê *ad hoc* criado pelas Nações Unidas em 14 de dezembro de 1946, para estudar e requerer informações às potências coloniais sobre a situação em seus territórios.

Era aquela a primeira oportunidade do Brasil de se pronunciar sobre o assunto colonial na África. O diplomata Eurico Pentecost, representante do Brasil no comitê, entendeu que a melhor forma de participação brasileira era acompanhar a tese das potências coloniais, que entendiam que não havia qualquer obrigação de encaminhamento de informações. Raul Fernandes, ministro das relações exteriores do governo de Gaspar Dutra entre dezembro de 1946 e janeiro de 1951, consolidou a posição de apoio às potências em célebre discurso que procurava explicar que o Brasil se posicionava entre o artigo 73 da Carta das Nações Unidas e uma política que não ofendesse as potências coloniais que haviam apoiado as petições brasileiras. Em outras palavras, o Brasil se curvava ao jogo colonial das metrópoles na África.

Mudança nessas posições ocorreriam nos anos 1950. Para o continente africano, a década foi de transformações radicais. Todos os componentes da crise que se estampara desde os primeiros anos do pós-Segunda Guerra Mundial chegaram ao seu clímax. As lutas nacionalistas pela independência começavam a trazer resultados alvissareiros para as hostes libertárias em muitas partes do continente. Como na Ásia, os movimentos de libertação na África não foram assunto menor na vida internacional: foram objeto de preocupação e ação das potências coloniais, das Nações Unidas e das potências mundiais.

O Brasil, diante daquele quadro, modificaria gradualmente sua posição conivente com as potências coloniais, ainda que em movimento de ida e volta constante. As oscilações podem ser percebidas no contraste entre os dois governos que marcaram a década. Getúlio Vargas, entre 1951 e 1954, fez alguma crítica ao ambiente internacional que congelava a descolonização africana. Criticou as desigualdades estruturais da economia internacional e afirmou que o lugar da África para o Brasil era o de observância das carências africanas, especialmente a sua necessidade de se desenvolver como condição indispensável para a “expansão do comércio mundial”. Embora isso não significasse qualquer apoio direto à tese da descolonização na África, Vargas imprimiu um ângulo mais autônomo para o posicionamento do Brasil frente à questão.

As percepções do Brasil no seio do sistema internacional, especialmente aquelas sustentadas pelas posições das delegações de diplomatas brasileiros nas Nações Unidas, mostrariam também considerável evolução em relação ao isolamento da África. Nas discussões sobre os territórios não-autônomos as recomendações brasileiras foram de estímulo aos interesses dos povos africanos nas questões que lhes concerniam. O embaixador Muniz Aragão chegaria a afirmar, nas Nações Unidas, que o interesse econômico do Brasil seria mais bem defendido, nos foros internacionais, com a emancipação dos territórios africanos. Referia-se o embaixador à concorrência brasileiro-africana no âmbito de produtos primários no mercado internacional como o café e o cacau.

Evolução de percepção pode ser encontrada na documentação oficial do Itamaraty. No *Relatório* daquele ministério referente a 1952 aparece a idéia de que uma possível construção de uma política externa específica para a África. O texto oficial chama a atenção

para a necessidade do respeito aos direitos e interesses dos povos africanos. Para os diplomatas brasileiros, o rápido progresso econômico africano não deveria ocorrer sem o melhoramento das condições de vida dos seus habitantes.

Esse era o expediente do Ministério das Relações Exteriores, então sob a regência de João Neves da Fontoura, de tornar implícita sua crítica às condições de desenvolvimento econômico no contexto da proteção colonial e aos mecanismos preferenciais de comércio que recrudesciam as relações entre as metrópoles européias e as colônias africanas. Em outras palavras, o Brasil começava a afirmar, por um lado, que o desenvolvimento africano sobre bases coloniais não interessava ao país e, por outro lado, para que o Brasil se desenvolvesse era relevante que outros países atrasados também encontrassem seu caminho na trilha do desenvolvimento.

Daí o Brasil ter defendido, naquele momento, a participação dos delegados dos territórios não-autônomos no Comitê de Informação, que estava encarregado de examinar os relatórios sobre a situação em cada um daqueles territórios no contexto das Nações Unidas. Eram esse os primeiros passos para a difícil construção de uma política africana do Brasil.

As dificuldades ficaram nítidas no governo seguinte, de Juscelino Kubitschek, que não soube perceber plenamente os avanços realizados no governo de Vargas. Silenciou diante de um período tão rico, de grande efervescência no continente africano. Assistiu, sem manifestação explícita, à independência formal da primeira nação da África Negra, ou seja, Gana, em 1957. Observou, sem fala, à independência de 17 países africanos em 1960. Não observou o quanto as nações africanas encontraram-se naqueles cinco anos. Organizaram os africanos a I Conferência de Solidariedade Afro-Asiática, a I Conferência dos Estados Independentes da África e formularam, em 1958, os primeiros conceitos que convergiriam, mais tarde, apenas em 1963, para o nascimento da Organização da Unidade Africana (OUA).

A segunda metade da década de 1950, no plano africano, foi marcada por lutas mais decisivas no processo descolonização. A Conferência de Bandung, em 1955, seria um marco que conferiria aos povos coloniais, especialmente as colônias na África e na Ásia, um novo alento. E o arrefecimento da Guerra Fria trouxe a perspectiva de um novo ângulo para as relações internacionais que não o Leste-Oeste.

Mas a África, para Kubitschek, não tinha valor político. A importância central era com as relações econômicas que se desembaraçavam entre a Europa e a África, independente da condição de superação ou não da situação colonial. Essa forma de observar o continente africano é encontrada em toda a documentação relativa às posições brasileiras na criação do Mercado Comum Europeu. Para o Brasil, a formação de um mercado europeu que implicasse a associação das economias africana e européia, por regras preferenciais de comércio, poderia afetar o projeto de desenvolvimento brasileiro pelo cerceamento à

colocação do produto brasileiro na Europa. As exportações brasileiras de café, cacau e algodão, que eram os principais produtos de exportação do país, poderiam ser ameaçadas pela concorrência, entendida pelos diplomatas como “desleal”, do fornecimento africano para a Europa.

Pode-se dizer que a África, para muitos formuladores da política exterior do Brasil no período, produzia certo desconforto e desconfiança. Essas imagens africanas encontraram ressonância no legislativo da época. Há discussões parlamentares sobre os problemas de isenção das tarifas do comércio para produtos africanos na Europa e a baixa remuneração da força de trabalho na África, resultando serem os produtos agrários africanos mais atrativos no mercado internacional. Além disso, o novo mercado europeu, com a associação africana, poderia ameaçar os investimentos norte-americanos e europeus no Brasil e na América Latina. A Operação Pan-Americana (OPA) foi, em certa medida, a expressão dessa preocupação do governo Kubitschek.

O mais curioso do período Kubitschek, no entanto, foi a emergência de vozes dissonantes que se fizeram ouvir, não raras vezes dramatizadas, a defender a promoção de uma política mais arrojada para o continente africano. Setores da diplomacia, especialmente aquela ala que havia atuado no período em que a voz de Vargas se fizera mais próxima ao continente africano, e de intelectuais interessados nos assuntos externos do país, começaram um movimento mais ativo do Brasil na direção da África.

Lideranças políticas e intelectuais como Oswaldo Aranha, Álvaro Lins, Gilberto Amado, José Honório Rodrigues, Adolpho Justo Bezerra de Menezes, Tristão de Athayde e Eduardo Portella, entre outros, defenderam claramente uma reabertura das comunicações com o continente africano. Advindos de diferentes esferas de poder, alguns até com posições de relevância na hierarquia das suas instituições, esses homens não chegaram a formar um *lobby* organizado nem construíram uma política africana para o Brasil. No entanto, suas vozes difusas e suas percepções ecoaram no interior do processo decisório e junto à opinião pública.

A carta pessoal endereçada por Oswaldo Aranha, figura a mais poderosa na Era Vargas e de posições internacionais arrojadas, ao Presidente Kubitschek, encaminhada em dezembro de 1957, fala por si. Aranha convida o presidente à reflexão acerca da “defecção afro-asiática” e sua determinante relevância na nova conformação mundial de poder. Insistiu Aranha no fato de que atitudes brasileiras em favor das potências coloniais, mas contrária à formação e às tradições do país, enfraquecia o Brasil e suas posições no contexto latino-americano. Afirma textualmente Aranha que “criou-se um estado de espírito mundial em favor da liberação dos povos ainda escravizados, e o Brasil não poderá contrariar essa corrente sem comprometer seu prestígio internacional e até sua posição internacional”.

A manifestação de Aranha não estava isolada do conjunto de críticas que ele vinha fazendo à tímida diplomacia brasileira nos assuntos da descolonização. Álvaro Lins, embaixador do

Brasil em Lisboa entre junho de 1957 e outubro de 1959, concluía que o Brasil deveria modificar suas percepções e adotar uma posição mais ativa e favorável à independência das colônias européias e portuguesas, em especial, na África. Suas diferenças com a diplomacia brasileira na questão africana levaram a sua substituição em Portugal.

O então jovem diplomata Adolpho Justo Bezerra de Menezes escreveu duas obras bastante relevantes para o relacionamento do Brasil com a África. A vida “vegetativa e contemplativa” da política exterior brasileira, de pouca ação e alinhamento com os Estados Unidos e a Europa, deveria ceder lugar, segundo Bezerra de Menezes, a um novo conceito, voltado para o Atlântico e para a África. Essas eram as convicções que, no seu tempo, não mudaram a rota da política, mas prepararam o campo para os vãos do período seguinte, inaugurado por outro jovem, o presidente Jânio Quadros.

A África retorna ao Brasil: olhares oblíquos e desencontros no Atlântico Sul

O ano de 1961 é chave para o reencontro do Brasil com a África. O presidente Quadros restaurou as idéias de Vargas acerca da dimensão estratégica do relacionamento com a África e iniciou, de fato, a dimensão africana da política externa brasileira. A ruptura foi fundamental para a compreensão de um novo olhar entre brasileiros e africanos.

Há várias interpretações acerca da retomada da África no ideário brasileiro dos anos 1960. A primeira vincula a dimensão caricata do gesto da redefinição das relações do Brasil com a África: um inexperiente presidente cheio de vontade de chocar a opinião dos conservadores. Oportuna interpretação, mas não suficientemente convincente para elucidar a aproximação do Brasil ao continente africano. Uma segunda interpretação associa a vocação africanista do presidente à sua maneira de engabelar a sociedade política desviando o debate interno para as matérias internacionais. Também incompleta, essa interpretação não percebe a dinâmica própria do contexto internacional em torno do qual as mudanças foram operadas na política externa do Brasil.

Nesse sentido, prefere-se aqui conter a força dos gestos de dramaticidade de Quadros, no que se refere ao nascimento da política africana do Brasil, em favor de explicações mais palpáveis e racionais para o encaminhamento tomado. Em primeiro lugar, Quadros deu vazão, com seu inflamado discurso a favor da descolonização africana, ao sentimento da sociedade brasileira. Afinada com as questões internacionais de seu tempo, a nação percebera a nova dinâmica internacional, arrefecida pela coexistência pacífica entre as superpotências e pela diversidade de opções internacionais que se apresentavam. A África fora amplamente discutida pelos grupos políticos no final da década de 1950. O aproveitamento daquela discussão foi mérito político do novo presidente.

Em segundo lugar, a decisão de levar o Brasil à África foi resultante de uma reorientação da política externa que estava em curso desde os anos 1950. Ela não significava, em nenhuma

hipótese, a exclusão do alinhamento com os Estados Unidos. Iniciativas políticas tais como a do restabelecimento de relações diplomáticas com a União Soviética e a abertura política para o Leste Europeu, que já haviam sido apresentadas como itens da campanha eleitoral de Quadros em 1960, não hostilizavam ideologicamente os Estados Unidos. Buscava-se, na verdade, certos graus de autonomia para a política exterior, numa estratégia pragmática, para garantir a expansão capitalista coordenada pelo Estado.

Em terceiro lugar, outra dimensão sensível para a compreensão dos novos acenos brasileiros para a África no início dos anos 1960 deve ser proposta a partir do tema do crescimento econômico interno e das demandas sociais geradas pelo processo de industrialização engendrado nas décadas anteriores. A crise da balança de pagamentos, produzido pelas dificuldades da exportação de café (que ainda representava dois terços das exportações do país), trazia inquietações. A incipiente exportação industrial, no entanto, já procurava mercados externos. As origens da reorientação da política externa brasileira para a África devem, portanto, ser encontradas nesses novos horizontes – como afirmou o historiador José Honório Rodrigues naquela época – criados pela alteração das forças que impulsionavam o país para fora dele mesmo e para a busca de novos espaços para sua penetração.

O dado concreto é o de que a partir de 1961, diante da formulação pessoal de Jânio Quadros em sua memorável mensagem ao Congresso Nacional de 15 de março, o Atlântico Sul se fez mais brasileiro. Definindo a nova política exterior do Brasil como um instrumento contra o colonialismo e o racismo, e sublinhando o apoio brasileiro ao princípio da autodeterminação dos povos da África, o presidente avocou para si a responsabilidade maior da sua própria formulação. Sustentou que o Brasil tinha aspirações comuns com a África, como o “desenvolvimento econômico, a defesa dos preços das matérias-primas, a industrialização e o desejo de paz”. E deixou também claro que essa nova dimensão era o resultado das necessidades do crescimento interno do país.

A África alcançava, assim, uma posição de destaque para o conjunto das opções internacionais do Brasil. O silêncio estava rompido. O contraste entre Kubitschek e Quadros, nessa matéria, é enorme. Enquanto o primeiro assistiu, de camarote, às independências africanas, o segundo procurou explorar politicamente as oportunidades abertas para afirmar a vontade de autonomia do Brasil. A posição do Brasil a favor da descolonização africana, quase que tardia diante dos fatos, não significava, como deixaram claramente expostos Jânio Quadros e João Goulart, nenhuma aliança automática com os blocos terceiro-mundistas, particularmente com o nascente grupo das nações não-alinhadas.

Argumentou Quadros que a nova política africana do Brasil, inspirada nas independências das jovens nações do outro lado do Atlântico, seria uma “modesta recompensa” pelo imenso débito que o Brasil tinha para com o povo africano. E já bastavam as “considerações de ordem moral” para justificar a dimensão atlântica da política externa do

Brasil. Chegou a afirmar, de forma contundente, que a África próspera e estável seria condição essencial à segurança e do desenvolvimento do Brasil.

A primeira tradução objetiva das novas inclinações africanistas da diplomacia brasileira apareceu na reforma administrativa do Ministério das Relações Exteriores, o Itamaraty, em 1961. Com ela nascia uma nova unidade administrativa no ministério: a Divisão da África. Ela abrigaria os diplomatas brasileiros que estiveram envolvidos nos assuntos africanos nas Nações Unidas na década de 1950. A segunda seria a inclusão no *Relatório* do mesmo Itamaraty, a partir de 1961, de capítulo especificamente voltado para os assuntos africanos, para a descrição das posições brasileiras relativas àquele continente e o sumário das atividades desenvolvidas a cada ano. A terceira medida concreta foi a criação de um grupo de trabalho no interior da chancelaria que teria dois objetivos imediatos: formular propostas sobre as possibilidades de abertura de novas missões diplomáticas e consulares junto aos novos Estados africanos e estudar formas objetivas de estabelecimento de vínculos econômicos e culturais com o continente africano.

Em 1961 duas embaixadas brasileiras começaram a ser operadas em Acra e Tunes. O consulado que existia em Dacar foi elevado ao *status* de embaixada. Negociações foram iniciadas no sentido do estabelecimento de novas embaixadas na Guiné e no Togo. A instalação da embaixada em Lagos foi concluída na metade daquele ano e começou a operar satisfatoriamente. Ainda naquele ano, em verdadeira euforia africanista, o Brasil instalou consulados em Luanda, Lourenço Marques (hoje Maputo), Nairobi e Salisbury (na antiga Rodésia, hoje Zimbábue).

A dinâmica empreendida pelo Brasil nos primeiros meses de 1961 foi acompanhada por sinais positivos de vários países africanos. A visita de políticos e funcionários dos Camarões, a missão econômica da Nigéria e a visita do ministro das finanças do Gabão foram as primeiras respostas positivas aos acenos brasileiros.

A mais espetacular iniciativa brasileira naquele ano talvez tenha sido a da exposição flutuante no navio-escola Custódio de Mello. Organizada pelo Itamaraty e pelo Ministério da Marinha, a exposição viajou ao longo da costa ocidental africana durante alguns meses a fim de apresentar produtos brasileiros para uma possível comercialização no continente africano. Dacar, Freetown, Abidjan, Tema, Lagos, Duala, Ponta Negra, Luanda, Lourenço Marques, Mombassa, Massawa, Alexandria, Tunes e Casablanca foram tocados pela expedição brasileira. O Atlântico, segundo depoimentos de alguns membros da expedição, abraçava-se.

Nesse sentido, a política africana do Brasil ganhava uma dimensão que não se restringia aos seus gestos. A gestação da política africana, tão demorada e de tão tortuoso caminho na década anterior, encontrava conteúdo e profissionalização. A diplomacia assenhoreou-se das teses independentistas de Quadros. A África negra, ao contrário da África do norte, foi

a área de notória relevância para a expansão dos interesses brasileiros, na qual havia ainda o receio de certos setores governamentais pelo fato de o Mercado Comum Europeu ter estabelecido relações especiais com os mercados e produtos africanos que concorriam com as exportações brasileiras.

Houve muitos problemas criados pela maneira açodada com que muitas das iniciativas brasileiras foram tomadas na África. Alguns embaixadores indicados para a África negra, ao chegar a seus postos, constataram que o rápido gesto diplomático dos governos Quadros e Goulart, de interesse e solidariedade política aos recém-independentes, não fora acompanhado pela infra-estrutura necessária ao funcionamento dos novos postos. Raymundo Souza Dantas, primeiro embaixador a ser nomeado para a África negra, por Quadros, ainda em 1961, chegou a Gana reclamando das condições em que iria trabalhar. Jornalista negro bem-sucedido, Souza Dantas descreveu sua experiência em Acra, depois de dois anos na representação brasileira, como dolorosa e traumática. Souza Dantas criticou, em especial, o sentido estreito com que muitos burocratas trataram a prioridade daqueles tempos. Segundo ele, a relativa concentração aos temas comerciais fazia, e fez, com que o Brasil não conseguisse ampliar seus verdadeiros potenciais de cooperação com os nascentes Estados africanos da costa atlântica.

Souza Dantas não foi o único a emitir sinais oblíquos sobre a política africana do Brasil. A vulnerabilidade do discurso foi também denunciada por Rubem Braga, mandado para o Marrocos como embaixador. Ele chegou a mencionar o verdadeiro abandono a que foi submetida sua embaixada, apesar das várias solicitações que enviou ao Itamaraty.

Apesar dessas críticas internas, a aproximação atlântica foi estabelecida. A aproximação brasileira à África negra gerou resultados. A reciprocidade africana levou a que Gana e Senegal criassem embaixadas no Brasil ainda em 1962. Germinava-se o mais importante núcleo de diplomatas africanos no país, o primeiro da América Latina. E esse núcleo era referido pelos diplomatas brasileiros como uma prova da natural afinidade que o Brasil tinha com o continente africano.

Olhares cruzaram o Atlântico de um lado para o outro transformando as décadas que sucedem aqueles anos heróicos em um verdadeiro momento de reencontro entre brasileiros e africanos. Mas aqueles anos foram também marcados por ilusões forjadas no Brasil acerca da africanidade brasileira. Essa construção mostrou-se frágil e oblíqua diante das rotas próprias e tão diferenciadas que africanos e brasileiros haviam criado ao longo do longo período afônico nas relações entre a África e o Brasil.

O problema se origina da vontade de projeção de uma imagem do Brasil na África que facilitasse os contatos comerciais, políticos e culturais. O presidente Quadros falava em “ponte”, “identidade cultural” e insistiu que o Brasil era o produto histórico de duas heranças, uma ocidental e outra africana. A identidade com a África era apresentada como condição suficiente para uma nova relação especial entre os dois lados do Atlântico Sul.

Essas características imaginárias na aproximação brasileira à África nos governos Jânio Quadros e João Goulart, e que seguiram o mesmo padrão de articulação discursiva nas décadas seguintes, são essenciais para a compreensão do relacionamento contemporâneo entre a África e o Brasil.

A fórmula adotada por Quadros foi sistematicamente desenvolvida nas mensagens políticas, econômicas e culturais do Brasil no seu relacionamento com a África. Ela enfatizava “familiaridade” e “história comum” entre os dois lados do Atlântico. Ironicamente, a presença dos retornados afro-brasileiros e seus descendentes na costa ocidental da África (que haviam sido expatriados do Brasil para a África como um fluxo contínuo desde as rebeliões urbanas na Bahia de 1835 até o início do presente século) foi utilizada como uma evidência da recíproca atração entre a África e o Brasil.

Um dos aspectos mais interessantes desse discurso culturalista, de base freyreana, elaborado pelos atores da política exterior do Brasil para a África era a construção acrítica do estereótipo da espontânea generosidade africana. Os formuladores da política africana acreditavam na natural receptividade africana aos acenos brasileiros de solidariedade cultural e política. A idéia de o Brasil possuir uma “natural vocação africana” foi certamente uma construção inicialmente arquitetada para o consumo africano. Entretanto, ela também teve alguma relevância para aproximar Quadros das difusas e desorganizadas comunidades afro-brasileiras. Se ele foi o primeiro e único presidente brasileiro que nomeou um embaixador negro, Quadros também foi o primeiro a conferir a um negro (professor Milton Santos, hoje emérito geógrafo da USP) a Casa Civil da Presidência da República.

Ao mesmo tempo, talvez não seja uma coincidência que o ministro das Relações Exteriores de Quadros, Afonso Arinos de Melo Franco, fosse um branco conhecido como o congressista que propôs a Lei número 1.390, aprovada pelo Congresso Nacional em 3 de julho de 1951. A lei, conhecida popularmente como Lei Afonso Arinos, proibia, pela primeira vez no Brasil, atos de discriminação racial e estabelecia penalidades para os infratores. Como ministro, Afonso Arinos sustentou que o Brasil tinha uma importante e positiva contribuição a oferecer às relações internacionais no que concerne aos temas raciais.

Olhares múltiplos sobre o Atlântico que se fez mediterrâneo

Depois daqueles anos iniciais da política africana do Brasil, o primeiro governo militar de Castello Branco reduziu a força original da formulação radicalmente anti-colonial da fase da Política Externa Independente de Quadros e Goulart. Paradoxalmente, foi no primeiro governo militar que o primeiro chefe de Estado africano pisou em solo brasileiro. O grande evento da política africana do período Castello Branco foi a visita de Léopold Senghor ao Brasil seis meses depois do golpe de 1964. A visita oficial do mandatário senegalês, que

durou de 19 a 25 de setembro, causou estranheza em circuitos mais conservadores do Estado.

Mas ela não teve nada de excepcional. Senghor havia sido convidado por João Goulart e aceitado o convite. Além disso, é possível entrever a visita de Senghor na perspectiva geopolítica que passou a orientar a política exterior do Brasil para a África. O Senegal ocupava posição estratégica na teoria do “hemiciclo interior”, nas interpretações do General Golbery do Couto e Silva. Dacar era o outro lado do estreito que unia Natal, no nordeste brasileiro, área de ocupação prioritária desde a Segunda Guerra Mundial. A visita do primeiro presidente africano, que nunca foi um esquerdista radical, era uma feliz oportunidade para os geopolíticos instalados no governo fazerem alianças no outro lado do Atlântico.

Os anos que se seguiram, especialmente depois de certo esforço de continuidade na política africana empreendida pelo Itamaraty em contexto interno difícil no final dos anos 1960 e parte da década de 1970, foram de retomada gradual dos interesses no continente africano. Os olhares, no entanto, moveram-se em demasia para a dimensão mercantil do relacionamento.

O pragmatismo político, a desideologização do relacionamento e os interesses na área comercial animaram o relacionamento com a África desde sua retomada nos anos 1970 à década de 1980. O lugar da África para a política externa do Brasil foi, portanto, o de uma área de virtual interesse econômico e estratégico. Os novos movimentos tornaram o Atlântico cada vez mais mediterrâneo. A visita de presidentes africanos ao Brasil e o intercâmbio de diplomatas e empresários no Atlântico aproximaram a África do Brasil de forma incontestável. Deu-se, afinal, consistência prática aos discursos de aproximação gestados no início da década de 1960 pelo presidente Jânio Quadros.

A vulnerabilidade energética do Brasil nos anos 1970 e parte da década de 1980 ocupou papel ponderável na reaproximação ao continente africano. As duas crises do petróleo, em 1973 e em 1979, aceleraram a busca de novas parcerias internacionais. E isso viria explicar a superação gradual do comércio quase exclusivo com a África do Sul pelo intercâmbio crescente com outros dois novos parceiros atlânticos: Nigéria e Angola.

O continente africano passou a ser visto como uma área na qual o Brasil teria maior facilidade para obter alguma influência regional. Quando comparados aos países da América do Sul, onde o Brasil tinha controvérsias e rivalidades com a Argentina, bem como a desconfiança de países como Paraguai e Bolívia, os países africanos aparentemente ofereciam menos dificuldade para receberem a presença brasileira. A distância de 1.600 milhas que separam as duas costas, a africana e a do nordeste do Brasil, foi referida pelo terceiro presidente do ciclo militar como a dos “caminhos fáceis do oceano”. Os “caminhos fáceis” passaram a ser descritos como corredores marítimos comerciais onde o baixo frete,

condicionado pela pequena distância, foi protagonista das ações de intercâmbio com o continente africano.

Os objetivos diplomáticos do Brasil na África foram, principalmente, o de projetar a imagem de um poder tropical e industrial, que um dia fora colônia, e o de convencer aos Estados africanos que as relações históricas do Brasil com Portugal, última metrópole colonial na África, não inibiriam o desenvolvimento de relações com os países da região. No plano bilateral, esses objetivos organizaram-se em torno de quatro grandes eixos: a assinatura de tratados de cooperação comercial e técnica; o aumento de rotas de comércio no Atlântico; a abertura de investimentos para projetos de desenvolvimento e a retomada do discurso culturalista do início dos anos 1960.

Os olhares mais significativos, nos cruzamentos transatlânticos desenhados nas décadas de 1970 e 1980 foram certamente aqueles voltados para as possibilidades comerciais entre africanos e brasileiros. As relações econômicas contemporâneas do Brasil com a África não eram novas, mas haviam sido insignificantes quando comparadas com as demais áreas de intercâmbios brasileiros. Até o início dos anos 1970, a África representava apenas cerca de 2% dos intercâmbios comerciais brasileiros. Em meados da década de 1980, esse percentual já correspondia a cerca de 10%.

A determinação do Estado em desenvolver projetos econômicos para a África ocupou papel central na ativação dos fluxos atlânticos. Foi o tempo em que a economia se orientou para a exportação, demandando maior diversificação de parceiros no comércio internacional. Os esforços brasileiros para assegurar mercados consumidores encontravam restrições protecionistas impostas pelos países desenvolvidos. Daí a necessidade de se estender aos mercados do Sul, incluindo a África.

Foi esse o contexto em torno do qual a importância econômica da África apareceu claramente para as companhias exportadoras brasileiras. Elas seguiram, em parte, sinalizações emitidas pelo Estado. A perspectiva da utilização de vantagens comparativas para maximizar as possibilidades de intercâmbio com regiões periféricas como a África, mas não apenas ela, era a passagem para a reinserção comercial do Brasil no Terceiro Mundo. A diplomacia, as agências do governo e as empresas estatais e privadas estiveram entrelaçadas nesse projeto comercial nas duas décadas referidas.

O resultado desse modelo de articulação dos interesses do Brasil na África produziu resultados como o estabelecimento de uma série de acordos bilaterais de comércio e a instalação das primeiras companhias brasileiras na África negra. A contrapartida africana foi a ampliação das suas representações diplomáticas e das missões comerciais ao Brasil para melhor conhecerem o modelo de desenvolvimento brasileiro e explorar as potencialidades. Cerca de quinze embaixadas africanas estavam em funcionamento em Brasília em 1974, enquanto o Brasil mantinha seis embaixadores acreditados em 16 países africanos.

Aqueles foram os anos dourados da política africana do Brasil. Ao traduzirem para a prática as formulações do início da década de 1960, os animadores do relacionamento Brasil-África das décadas de 1970 e 1980 criaram um espaço atlântico otimista e carregado de significado. Aos países da África Atlântica, que viviam relativa expansão econômica advinda do *boom* do petróleo, convinha uma parceria comercial e estratégica no outro lado do Atlântico Sul com um país que oferecia tecnologia tropical adaptada às circunstâncias africanas. Ao Brasil, convinha a parceria comercial africana pelo acesso ao petróleo e aos mercados de consumo que se imaginava de alguma relevância.

Vários países africanos, como a Nigéria e o Gabão, não escondiam a oportunidade criada pela parceria estratégica com o Brasil. A Nigéria, em certa medida, imaginava-se um Brasil na África, ao tentar lá construir um modelo de desenvolvimento tropical assemelhado ao Brasil.

No plano político, o Brasil avançou, naqueles anos, em posições consideradas por setores da opinião pública no país como de relativa imprudência. Foi o caso do reconhecimento precoce do MPLA - Movimento Popular de Libertação de Angola - como legítimo governo em Angola. Posição que custaria ao Brasil reprimenda dos gabinetes de Washington e recriminação de alas mais conservadoras do regime militar no país, o reconhecimento do novo governo angolano em 1975 foi garantia de porta aberta em Angola para investimentos brasileiros que estão lá presentes até hoje, mesmo no contexto da terrível guerra civil que assola o país desde a independência.

Balanco das relações do Brasil com a África nos anos 1990 e a retomada de uma nova possibilidade de encontros no Atlântico Sul na passagem do milênio via CPLP, parceria com a Nigéria, Angola e a África do Sul.

As relações do Brasil com a África nos anos 1990 foram de grande sonolência. Um olhar triste e desanimado voltou-se para o contexto atlântico. Depois de anos de ativa cooperação mútua e empreendimentos comuns, as rotas do relacionamento se transformaram em formas sem conteúdo. O comércio perdeu sua força. Os percentuais da participação dos africanos na balança comercial do Brasil retornaram aos números anteriores à década de 1960. As relações políticas do Brasil com a África, quando comparadas ao surto integracionista na região platina da América, mostram claro declínio.

Razões de várias origens justificam esse olhar sonolento. Por um lado, a África marginalizou-se cada vez mais no sistema internacional. Dominada por difíceis transições para a vida democrática e descrédito dos centros de decisão econômica, as possibilidades de diálogo do continente africano com o mundo foram reduzidas. Quatro décadas depois do início das independências, o continente africano encontra-se em crise profunda, de contornos manifestos mas de explicação controversa.

Por outro lado, o Brasil enveredou por outros caminhos e prioridades. As novas prioridades levaram o país a encerrar o ciclo da grande participação no desenvolvimento africano. O processo decisório no Brasil deixou-se dominar pelo “afro-pessimismo” que perdurou na década como um emblema da impossibilidade de diálogo produtivo com um continente cada vez mais pobre e limitado em suas possibilidades de ativa participação na vida internacional da passagem do milênio.

A tendência em baixa das relações atlânticas no final do século não significa, no entanto, o fim dos contatos. A política persiste, de maneira seletiva, nos contatos brasileiros com seus parceiros africanos. A grande política dos anos 1970 foi substituída por opções seletivas no continente africano. O Brasil mantém quatro linhas de ação política no Atlântico africano. Em primeiro lugar, a África do Sul da era Mandela ocupou e ocupará com Mbeki, de forma crescente, consideração da diplomacia, dos homens de negócio e da opinião pública no Brasil. A impressionante transição sul-africana é admirada em geral pela população brasileira interessada pelos assuntos internacionais. Acordos e relações entre instituições dos dois países têm proliferado nos últimos anos. O encontro entre os dois grandes países dos ângulos meridionais dos dois continentes é, além disso, de incontestável valor estratégico.

A segunda linha de ação seletiva do Brasil na África está voltada para Angola, herdeira das relações privilegiadas que foram criadas a partir do reconhecimento da independência daquele país em 1975. Angolanos e brasileiros continuaram vinculados, nos anos 1990, por uma série de interesse e ações comuns. Desde as missões das Nações Unidas voltadas para a desmilitarização de Angola, assolada pelos anos de guerra civil, até a participação de empresas brasileiras em projetos de desenvolvimento que insistem em seguir seus projetos em campos minados, como a construção da hidroelétrica de Capanda, são provas das continuidades que animam o relacionamento atlântico.

A terceira ação do Brasil no Atlântico africano está vinculada à retomada gradual da operacionalização da Zona de Paz e Cooperação do Atlântico Sul (ZPCAS). Formalizada em 1986, e relativamente esquecida nos anos seguintes, a ZPCAS realizou em 1990, 1994 e 1998 suas reuniões. Preserva-se, graças aos esforços da idéia da ZPACAS, o Atlântico Sul como a região mais desmilitarizada do mundo. A intensificação da dimensão atlântica do relacionamento entre os dois lados, pela via da preservação da paz e do empreendimento de projetos comuns na área de defesa do meio-ambiente, é uma promessa para o início do novo milênio.

A última linha de ação da década de 1990 leva o Brasil à África via Portugal. A criação da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) foi uma boa novidade dos anos 1990. Formada a partir das idéias literárias de aproximação das línguas, sua institucionalização recente permite imaginar a criação de mecanismos de consultas entre os países africanos de língua oficial portuguesa, Portugal e o Brasil. Apesar de sua forma um pouco frouxa, o diálogo político no interior da CPLP pode ocupar um papel importante na

eventual retomada de uma política africana do Brasil não com vigor de antes, mas pelo menos como um gesto no despertar de uma longa sonolência que perdurou todos os anos 1990.

Fontes primárias básicas

- BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. *Relatório*, de 1945 a 1997.
- BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. Correspondência Diplomática. *Ofícios e Despachos* entre Rio de Janeiro e Brasília para e de Lisboa, Luanda, Lagos, Dacar, Pretória, etc.
- BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. *Política externa da revolução brasileira*. Rio de Janeiro, MRE, 1968.
- BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. *Textos e Declarações sobre Política Externa*. RJ, MRE, 1965.
- BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. *Documentos de Política Externa do Brasil*. Rio de Janeiro e Brasília, MRE, de 1967 a 1973.
- BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. *Resenha de Política Externa do Brasil*. Rio de Janeiro e Brasília, MRE, de 1974 a 1996.
- CONGRESSO NACIONAL. *Anais*. Rio de Janeiro e Brasília, de 1945 a 1964.
- CONGRESSO NACIONAL. Câmara dos Deputados. *Diário do Congresso Nacional*. Brasília, de 1964 a 1998.
- CONGRESSO NACIONAL. Senado. *Diário do Congresso Nacional*. Brasília, de 1964 a 1998.

Bibliografia:

- ALENCASTRE, AMILCAR. *O Brasil, a África e o Atlântico Sul*. Rio de Janeiro, Paralelo, 1980.
- BEZERRA DE MENEZES, ADOLPHO J. *O Brasil e o mundo ázio-africano*. Rio de Janeiro, GRD, 1960
- CASTRO, THERESINHA DE. *África, geografia, geopolítica e relações internacionais*. Rio de Janeiro, Zahar, 1970.
- COSTA, GINO. *Brazil's Foreign Policy: Towards Regional Dominance*. Boulder, Westview Press, 1989.
- COSTA E SILVA, ALBERTO DA. *O vício da África*. Lisboa, Sá da Costa, 1989.
- DANTAS, RAIMUNDO DE S. *África difícil: missão condenada*. Rio de Janeiro, Leitura, 1965.
- LINHARES, MARIA YEDA. *A luta contra a metrópole (Ásia e África)*. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- FERNANDES, FLORESTAN. *The Negro in Brazilian Society*. London, NY, Columbia Un. Press, 1969.

- GARBA, JOSEPH. *Diplomatic Soldiering. Nigerian Foreign Policy, 1975-1979*. Ibadan, Spectrum, 1987.
- GLASGOW, R. *Pragmatism and Idealism in Brazilian Foreign Policy in Southern Africa*. Pasadena, Munger Africana Library, 1994.
- OLINTO, ANTONIO. *Brasileiros na África*. Rio de Janeiro, GRD, 1964.
- RODRIGUES, JOSÉ HONÓRIO. *Brasil e África. Outro Horizonte*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.
- SARAIVA, JOSÉ FLÁVIO. *O Lugar da África: a dimensão atlântica da política externa brasileira*. Brasília, EDUnB, 1996.
- SARAIVA, JOSÉ FLÁVIO. *Formação da África Contemporânea*. São Paulo, Atual, 1987.
- SARAIVA, JOSÉ FLÁVIO & PANTOJA, SELMA. *Angola e Brasil nas Rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro, Bertrand do Brasil, 1999.
- SAN TIAGO DANTAS, JOSÉ C. *Política externa independente*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1962.

Relações Brasil-África: os avatares da cooperação sul-atlântica

Prof. Dr. Eli Alves Penha
UERJ/IBGE/ESG

Apresentação

O objetivo principal deste texto consiste em contribuir para a discussão sobre a perspectiva de formação da bacia econômica no Atlântico Sul, tendo como eixo de análise a questão das relações do Brasil com a África.

Do ponto de vista geográfico o conceito de bacia aqui utilizado tem três significados principais: um de natureza fisiográfica – como área geográfica marítima que banha dois ou mais continentes –; um de natureza econômica – caracterizado pela existência de fluxos comerciais cuja intensidade denota o grau de interações existentes –; e outro de natureza geopolítica – as ações dos estados costeiros e suas projeções de poder no mar, o que envolve necessariamente determinados níveis de conflitos e também formação de alianças com vistas à cooperação regional.

Quanto à delimitação adotou-se uma regionalização de conteúdos geográfico e estratégico cujo limite Norte é definido por uma linha que se estende do Amapá até a Mauritânia, contornando o arquipélago de Cabo Verde, e ao Sul pelo Tratado da Antártida.

Em termos de abordagem, adotarei neste texto a corrente realista da política internacional, histórica e prospectiva, privilegiando fenômenos que identificam os conflitos e alianças que configuram o quadro geopolítico do Atlântico Sul em diferentes períodos históricos. Em cada um destes períodos, as diferentes perspectivas geopolíticas e o entrelaçamento entre elas, atribuiu ao Atlântico Sul concepções próprias relacionadas às idéias de “bacia”, “rota marítima” e “vazio de poder”.

A Evolução Histórica das Relações Brasil-África e os Sistemas de Poder no Atlântico Sul, desde o Comércio Atlântico Português até o Advento da “Pax Britannica”.

Um primeiro eixo de análise corresponde ao início do comércio atlântico português, centrado no comércio de escravos e de mercadorias diversas. O comércio de escravos da África iniciou-se em 1554 para propiciar o desenvolvimento da produção açucareira e, ao mesmo tempo, servir como medida para subordinar os territórios coloniais de ambas as margens do Atlântico Sul à política da Coroa portuguesa, sobretudo através do controle do fluxo de mão-de-obra a partir de Angola, a principal fornecedora de escravos para o Brasil. Nestas circunstâncias, o comércio negro, ao permitir a reprodução da produção colonial,

seria um instrumento decisivo para a elaboração do edifício colonial português no Atlântico Sul, baseado na *plantation*” e no trabalho escravo (ALENCASTRO, 1985-6).

O comércio atlântico português centrado nas relações Brasil-África contribuiu para formar uma bacia de dimensões oceânicas facilitando a fixação, sobre este comércio, de capitais e equipamentos de navegação, reduzindo-se com isso, os custos do transporte no Atlântico Sul. Os principais eixos do comércio sul-atlântico eram entre a Bahia e o Golfo da Guiné e entre o Rio de Janeiro e Angola/Congo.

O comércio atlântico era de tal modo importante para o Brasil que, no processo de consolidação da Independência, houve projetos de incorporar as colônias africanas numa única unidade política de dimensões sul-atlântica (RODRIGUES, 1961).

Nesse contexto, o novo Império brasileiro iria se defrontar com o expansionismo marítimo e comercial da Grã-Bretanha, interessada na conquista de novas áreas para suprimento de matérias-primas e de mercados para os seus produtos manufaturados. Os britânicos tinham por meta remover os obstáculos à sua supremacia na região e controlar as rotas comerciais em direção à Índia, sua colônia mais rica e preciosa (BUTEL, 1997). As ações britânicas provocariam um afrouxamento dos fluxos comerciais no Atlântico Sul, centrado nas relações Brasil-África, e acentuaria a sua condição de rota marítima secundária, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX com a abertura de Suez (1867) e Panamá (1914). (COUTAU-BÉGARIE, 1985).

A abertura de Suez e Panamá representou um ponto de clivagem operacional e conceitual: a marginalização do Atlântico Sul como rota, o fim do comércio Brasil-África e a colonização do continente foram eventos que contribuíram para caracterizar o Atlântico Sul como “vazio de poder”. Este “vazio” era decorrente das dificuldades econômicas e logísticas dos países da região, em afrontar a “Royal Navy” até então senhora absoluta dos mares, nos marcos internacionais da “pax britannica”.

A partir daí, e por todo o século XX (inclusive o período da “guerra fria”), o Atlântico Sul iria se converter numa espécie de “reserva estratégica” do Ocidente, na qual os dispositivos militares implementados na região (os Acordos de Simonstown e TIAR- Tratado Interamericano de Assistência Recíproca) seriam acionados caso houvesse qualquer ameaça de obstrução nos fluxos do comércio ocidental de Suez e Panamá. Estes mecanismos eram uma forma de enquadrar os países sul-atlânticos às políticas de segurança hemisférica ocidental (no contexto da bipolaridade Leste-Oeste), estabelecidas através de acordos bilaterais.

Este enquadramento vertical impediria a percepção do Atlântico Sul, por parte dos países da região, como elemento integrador o que em tese dificultava a construção de processos integrativos entre ambas as margens. Contudo, esta noção de “vazio de poder” ou de palco

marginal na geoestratégia global, consubstanciou uma dimensão estratégica por si mesma: o fato de ser a menos militarizada das bacias oceânicas, contribuiu para que as forças internas se sentissem livres para se desenvolverem. Sobretudo entre os principais países da região (África do Sul, Argentina, Brasil e Nigéria), o desenvolvimento de políticas de potência regional, demonstrou formas de ocupação estratégica em relação direta com seus interesses políticos, militares e econômicas na região (VIGARIE, 1990:296-7).

Para estes países, e o Brasil em particular, o Atlântico Sul, no contexto da guerra-fria, adquiriu um valor próprio fundado na proximidade geográfica e na tradição histórica, o que facilitaria a promoção de interações regionais independentes das grandes potências. A síntese normativa que prevaleceu foi, portanto, a idéia de aumentar e consolidar as relações cooperativas, cuja maior expressão foi as relações Brasil-África.

As relações Brasil-África: eixo da cooperação sul-atlântica

O projeto de cooperação do Brasil com o continente africano ocorreu de forma gradativa e correspondeu à importância que adquiriu o continente no âmbito do sistema internacional após o processo de descolonização que se iniciou na década de 50/60 e até 1975 (colônias portuguesas). Nesse sentido, a atitude brasileira revelou-se bastante promissora pois tratava-se de ampliar a inserção internacional do Brasil, colocando a África no centro da afirmação brasileira de potência regional, reforçada com a concepção de um novo conceito de vizinhança: a “fronteira oriental”, cuja contigüidade é favorecida pelo Atlântico Sul.

A meta da política africana, definida formalmente durante o governo do Gal. Ernesto Geisel (1974-1978), era assegurar uma maior complementaridade política e econômica que reforçasse o perfil externo do Brasil e da própria África nas questões internacionais. Nesse sentido, as relações Brasil-África tiveram um duplo propósito: ampliar a presença brasileira no continente africano, como substituto às ex-potências coloniais; e projetar o Brasil como nação influente entre os países em desenvolvimento. Neste sentido, introduziu-se como uma das principais pautas da política exterior do Brasil, a multilateralidade horizontal Sul-Sul.

O afrouxamento do alinhamento às doutrinas de segurança hemisférica e a redefinição das relações com os Estados Unidos, foram os aspectos que conduziram o Brasil a uma maior aproximação com os países do Terceiro Mundo e com a África em particular. A partir daí, a política africana constituiu-se num espaço privilegiado da inserção internacional brasileira. Em termos econômicos, ela foi percebida como uma estratégia para o país ganhar maior autonomia em sua própria formação de capitais. Em termos políticos, buscou-se projetar o Brasil como liderança do Terceiro Mundo, a partir da veiculação da imagem do país como primeira civilização industrial dos trópicos, com tecnologias apropriadas às realidades subdesenvolvidas, de índole pacifista, anti-imperialista e etnicamente multirracial.

O recrudescimento do protecionismo dos países industrializados contra os produtos manufaturados brasileiros, sobretudo por parte dos Estados Unidos, e as rivalidades regionais com a Argentina também contribuíram para reforçar a política africana do Brasil, em decorrência também da relativa receptividade dos países africanos à presença brasileira naquele continente (OLIVEIRA, 1987). Assim, através das relações Brasil-África, criava-se no Atlântico Sul uma concepção de cooperação regional que permitiu, mesmo nos períodos de crise econômica, como o foi o problema da dívida externa nos anos 80, garantir espaço de manobra autônoma para o Brasil e os países africanos, junto ao sistema internacional.

De modo geral, a política africana foi uma clara demonstração da capacidade governamental de manter um projeto de longo prazo, com ganhos significativos para o país, que se tornou uma das principais lideranças do Terceiro Mundo, em sua luta para “descongelar” o poder mundial e democratizar as relações internacionais. No Atlântico Sul, os ganhos diplomáticos foram a sua transformação em zona de paz e cooperação, em substituição à perspectiva de militarização, constituindo-se na maior conquista da política africana do Brasil (SARAIVA, 1996:215).

A Zopacas foi o marco mais nítido do esforço de definir um regime de coordenação política, que norteou a estratégia brasileira. Foi em suma, a materialização da herança atlântica-africana e que resultou na sua afirmação como código operacional de todos os países-membros desta Zona. As dificuldades de constituição e projeção do poder naval do Brasil e dos demais países costeiros, como bem demonstrou a Argentina por ocasião da Guerra das Malvinas, alargou a visualização do Atlântico Sul como bacia de cooperação, utilizando-se a Zopacas como um dos principais eixos de referência político-diplomático, conjuntamente aos organismos de integração regional em formação nos dois continentes.

Construindo a bacia do Atlântico Sul em tempos de globalização

Com o fim da guerra fria na região, as modificações no cenário internacional removeram algumas das principais motivações das iniciativas da Zopacas e, simultaneamente as orientações de cooperação Sul-Sul. Ao mesmo tempo, com a nova configuração geopolítica planetária, que privilegia o Norte como centro hegemônico tanto no plano militar -através do Conselho de Segurança da ONU -; quanto econômico – o Grupo dos 7 (ou 8, com a inclusão da Rússia), reunidos em blocos supranacionais e centro produtor dinâmico –, verifica-se um aprofundamento da defasagem militar e científico-tecnológica do Norte em relação aos países do Sul.

No Atlântico Sul, as premissas da globalização materializam-se de forma agravada acarretando a sua indefinição enquanto região potencialmente integrada, nos marcos dos processos cooperativos. Esta indefinição pode ser avaliada através das variáveis estratégica, econômica e política.

a) Em termos estratégicos, a timidez da presença naval por parte dos países da região, decorrentes das tendências de redução da capacidade operacional das marinhas do Brasil, Argentina, África do Sul e Nigéria, por obsolescência ou devido a cortes orçamentários, convive com a presença das potências marítimas, principalmente os Estados Unidos e a Grã-Bretanha na região.

Os cortes orçamentários das políticas de defesa dos países sul-atlânticos, é um risco para um retorno à situação de dependência da capacitação naval das grandes potências. O risco, neste particular, se manifesta através das pressões feitas pelas potências extra-regionais, para que transformem suas forças navais em milícias armadas para combater o narcotráfico. Esta pressão é ostensivamente defendida pelos Estados Unidos, sob a alegação de que o países do Atlântico Sul não tem ameaças externas o que induz a constatação de que sua defesa é garantida por eles (VIDIGAL, 1997:55).

Para garantir uma maior autonomia, a Marinha brasileira tem procurado desenvolver uma capacidade oceânica com vistas a assegurar a defesa dos principais interesses brasileiros no mar (as rotas comerciais brasileiras, a zona costeira e as ZEEs). A construção do submarino nuclear, nesse sentido, faria do Brasil uma “potência naval compatível com os interesses brasileiros no mar e com a vulnerabilidade marítima do país” (FLORES, 1988).

Entretanto, existe uma polêmica entre os próprios estrategistas da Marinha brasileira sobre as principais motivações e sobre as situações objetivas que justificassem o seu emprego, os potenciais adversários, os interesses vitais a proteger e as vontades dos atores para custeá-lo financeiramente, e ainda aceitar as consequências políticas da decisão de aquisição. Além disso, deveria haver um convencimento dos países da região da importância política desta aquisição, sobretudo considerando que os interesses nacionais não são necessariamente convergentes com os demais países integrantes da bacia sul-atlântica. No caso da Argentina, por exemplo, os problemas específicos do país envolvem as disputas com o Chile e Grã-Bretanha sobre a posse das ilhas austrais e a sua projeção na Antártida.

A Zopacas pretende coordenar as políticas de defesa comum, mas com insuficientes avaliações do grau de risco a que estão submetidos os países ribeirinhos. Isso, de certo modo, abre margem para a presença das grandes potências, justificada pela necessidade de proteger as suas rotas de comunicação marítima que passam pelo Atlântico Sul, em direção ao Índico e Pacífico.

A importância do Atlântico Sul como rota marítima permanece como variável estratégica importante decorrente das facilidades de comunicações inter-oceânicas e pela presença de inúmeras ilhas que servem de base de apoio aero-naval para projeções sobre a África, América do Sul e Antártida, e para proteger o fluxo de matérias-primas e petróleo oriundo do Golfo Pérsico. Devido às suas características geográficas e náuticas, a bacia do Atlântico

Sul, permite o transporte marítimo rápido de grandes volumes comerciais, sobretudo pela rota do Cabo por onde passam 66% do petróleo europeu e 26% norte-americano.

b) Em termos econômicos, os esforços de cooperação sul-atlântica são confrontados pelas forças da globalização, que se manifesta através da dispersão dos interesses nacionais (como o projeto de “global trader” brasileiro) e na institucionalização de blocos sub-regionais (SADC, Mercosul e CEDEAO) e continentais como a Associação de Livre Comércio das Américas. O esmorecimento das relações Brasil-África, um dos principais eixos da cooperação sul-atlântica, também colabora para que a perspectiva de consolidar a bacia econômica não se efetive. Na avaliação de Sardemberg:

“...o que poderíamos fazer no Atlântico Sul, apesar de todas as dificuldades e desigualdades, senão desenvolver um novo tipo de regionalismo? Nossa região nunca realizará seu enorme potencial se nossos países continuarem mantidos a parte e isolados uns dos outros. Nós temos de fortalecer nossos laços econômicos e políticos, para alcançarmos o novo século. Os esforços de construção da bacia de cooperação, deveriam ser colocado no processo de globalização, o que quer dizer, dentro do processo de mudanças da estrutura mundial de produção e do modelo de consumo” (SARDEMBERG, 1996:240).

Mas orientar o vetor de construção da bacia do Atlântico Sul exclusivamente em torno da “globalização”, representa um risco pois significa agravar o quadro de subordinação dos países da região às políticas das grandes potências. Isso porque como as forças da globalização originam-se no Norte, sobretudo dos Estados Unidos, considerados como a única superpotência ao mesmo tempo, militar e econômica, tratar-se-ia de adequar o quadro geopolítico regional à perspectiva do Setentrião, e não o contrário. Isso de certo modo, invalidaria os esforços efetuados pelos países da região de defenderem uma visão própria de seus interesses nacionais vis-à-vis às grandes potências do Norte.

Paradoxalmente, apesar do nome, a globalização não propõe uma unificação do mundo, mas uma visão dualista formada por um centro desenvolvido e uma periferia em “vias de desenvolvimento”. Em termos geográficos, ela se manifesta pela bipolaridade Norte-Sul. Haushofer foi sem dúvida o que melhor observou a verticalidade do sistema internacional, sublinhando a continuidade entre a Europa e a África (a “Euráfrica”) e entre a América do Norte e a América do Sul (a “Panamérica”). Esta divisão ainda se mantém na atualidade, constituindo-se o Atlântico Sul em “área de influência” para as potências ocidentais, organizadas em mega-blocos regionais (Europa Unificada e Nafta).

Para a visão setentrional, o Atlântico Sul é uma área de produção de matérias-primas e de aprovisionamento em materiais estratégicos para as economias ocidentais e como escoadouro da produção oriunda de outras bacias. Ou seja, uma área de expansão

econômica e cultural sem a qual o mundo norte-atlântico seria asfixiado (ALMEIDA, 1987:490). A inserção da região no processo de globalização, nesta perspectiva, resume-se a servir como rota comercial e como mercado dos centros econômicos mais desenvolvidos.

c) Em termos políticos, apesar dos esforços de fortalecimento da cooperação, expresso pela Zopacas, existem claras dificuldades em materializar esta cooperação em bases mais sólidas “...que a transformem em uma teia sobre o Atlântico Sul, gravado de forma indelével no *mind set* dos governantes, dos formadores de opinião e das sociedades dos dois lados do Oceano (GOMES DA COSTA, 1996:227). Embora esta característica da fragilidade do Atlântico Sul, como palco de interações de frentes continentais, não é exclusiva do Atlântico Sul pois outras bacias, como a do Pacífico, também se apresenta como modelo indefinido. No Atlântico Sul esta característica é realçada em decorrência das diversas concepções existentes sobre o seu real significado geográfico: enquanto meio de ligação e no sentido de identificar sua consistência enquanto conceito integrador.

Para alguns analistas argentinos, por exemplo, o conceito geográfico de bacia não sustenta a tese da construção de identidade regional definida. Para o Capitão de Mar-e-Guerra da Marinha argentina José Maria Cohen, o Atlântico Sudeste (África Subsahariana) e o Atlântico Sudoeste (América do Sul), constituem-se em entidades geopolíticas virtualmente independentes, tanto em termos culturais; quanto em termos econômicos - em função dos diferentes estágios de desenvolvimento verificada entre ambas as margens. Além disso, para ele “*o fato de ser um eixo de comunicação Norte-Sul, não apenas não vincula os de uma costa a outra, senão que de fato os separa; de modo que falar por ora de uma área sul-atlântica com uma significação que vá mais além da geográfica é abusar de uma semelhança formal com o outro hemisfério*” (COHEN, 1988:400). Na perspectiva do autor, a falta de uma identidade cultural entre a Argentina e Uruguai com os países africanos, impede a consolidação de laços regionais mais efetivos, pois estariam excluídos dois países chaves para a construção do Atlântico Sul como bacia de amplas interações.

Para o Brasil, o discurso retórico da cooperação sul-atlântica confronta-se com problemas de natureza estrutural como a falta de uma mentalidade marítima, que desperte o interesse político da sociedade como fator de desenvolvimento do país. O mar, nesta perspectiva, é visualizado apenas como divisor das frentes continentais, como fonte de lazer e turismo, e no sentido de aproveitamento dos recursos pesqueiros e petrolíferos, restritos à plataforma continental. Em certos setores governamentais, permanece, contudo, a idéia de “fronteira oriental” do Brasil, graças às relações com a África que embora esmorecida nestes tempos de globalização, é uma variável constante no discursos oficiais brasileiros.

A partir das análises destas variáveis, percebe-se que o Atlântico Sul continua a caracterizar-se como rota marítima -por conta do comércio de petróleo, via rota do Cabo; e por um relativo vazio estratégico, decorrente da dispersão de interesses e projeções dos países da região. A perspectiva de constituição da bacia econômica no Atlântico Sul

permanece ainda, apenas no plano virtual, apesar dos esforços político-diplomáticos em fomentar a Zopacas como base da cooperação na região. Como bem apontado por Sardenberg:

“...o processo de reconstituição do Atlântico Sul, como região, é incipiente e claramente retardatário. Perdemos todos muito tempo, especialmente no núcleo histórico da região, que é composto pelas relações oceânicas entre os países sul-atlântico, de expressão portuguesa, e as que ligam o Brasil a outros países do Golfo da Guiné” (SARDEMBERG, 1996:37):.

Como nem todos os países sul-atlântico têm a herança de haver mantido laços oceânicos tão resistentes, propõe que o enfoque da bacia seja mais abrangente, de forma a torná-la realmente dinâmica. Na sua concepção, a bacia do Atlântico Sul pode ser construída inicialmente através de quatro eixos principais: Argentina e Brasil, na margem oeste; e África do Sul e Angola, na margem leste, justamente os vértices da SADC e Mercosul.

O esforço brasileiro de acentuar suas relações com os países de língua portuguesa e com os países membros da SADC, são passos decisivos para reforçar a identidade do Atlântico Sul, na sua parte mais meridional. Mas, uma mera redução de escalas não implica necessariamente no fortalecimento da idéia de Atlântico Sul como bacia de interações, mesmo porque estas vinculações ainda não estão suficientemente estruturadas.

A ausência de uma referência estratégica, mais ampla, que oriente os projetos de cooperação na direção Sul-Sul, com as crises de identidades dos “Não-Alinhados” e do “Grupo dos 77” (MOUSSA, 1994), também impede que as declarações de intenções se convertam em medidas efetivas.

Numa perspectiva renovada das relações Sul-Sul, a construção da bacia econômica do Atlântico Sul, tem de contemplar os diferentes estágios de desenvolvimento dos países ribeirinhos mas com problemas comuns, particularmente àqueles referentes as dificuldades em superar a sua impotência face às avassaladoras pressões globalizantes. Nesse sentido, seria preciso que o arcabouço institucional da Zopacas tivesse um estatuto mais bem definido, no intuito de inserir a bacia sul-atlântica como referência válida projetada na política mundial. Para o assessor da pasta ministerial do governo sul-africano Aziz Pahad a Zopacas, neste particular, pode se constituir num dos blocos do edifício da cooperação Sul-Sul. Para tanto, é preciso que os governos dos países sul-atlântico enviem mais esforços no sentido de *“garantir que o progresso que estamos experimentando na Zopacas seja paralelo ao que esta sendo feito na região do Oceano Índico, para fortalecer a voz do Sul nos fóruns internacionais”*¹.

Sob esta ótica, os problemas mais objetivos como narcotráfico, migrações, degradação ambiental e pesca predatória, seriam tratados de forma mais transparente e coordenados. Outros temas vinculados à problemática do desenvolvimento como a questão da dívida externa, transferência de tecnologia e de capitais do Norte para o Sul, por serem problemas comuns a todos os países do Sul, a sua solução vai depender de uma articulação mais ampla de Estados no sentido de exercer meios de pressão mais eficazes junto aos organismos multilaterais (ONU, FMI, OMC, fóruns ambientalistas, entre outros).

Por fim, a formação de uma bacia econômica tem que considerar o eixo histórico brasileiro-africano, que dá a ela identidade e consistência, particularmente no tocante aos projetos de cooperação. As transformações verificadas na atualidade na África, abrem amplas perspectivas para a uma maior cooperação do Brasil com este continente.

No âmbito multilateral, a formação dos organismos regionais como a SADC, Mercosul e CEDEAO e as negociações governamentais de maior articulação entre esses blocos, atenderiam a um mercado de cerca de 400 milhões de pessoas, um PIB de cerca de US\$ 1,5 trilhão e inúmeras riquezas minerais. A importância do Brasil, Argentina, Nigéria e África do Sul, como pólos de desenvolvimento regional, abrem perspectivas para um maior intercâmbio nos campos da infra-estrutura e de transferência de tecnologia a fim de revertê-las para benefício dos demais países da região. O escopo desta cooperação extravasaria o plano territorial para se encontrar nas águas do Atlântico Sul, através do desenvolvimento da indústria pesqueira, da construção naval, e da utilização de tecnologia para exploração dos nódulos polimetálicos e recursos “off shore”.

Conclusão

Como considerações finais, cumpre dizer que a idéia de estudar as bacias econômicas como tema de pesquisa geográfica, reveste-se de sua importância como meio de desenvolvimento, de paz e de cooperação que pode contribuir para distender as tensões e os conflitos mundiais. Isso porque sendo o mar menos “temperamental” que as fronteiras terrestres, constitui-se ao mesmo tempo como importante espaço de interações sociais principalmente no presente, devido ao progressivo estabelecimento do estatuto internacional do mar.

Além deste aspecto, os estudos das bacias oceânicas permitem visualizar uma nova regionalização do espaço mundial, dividido em cinco grandes bacias oceânicas: a do Atlântico Sul; Atlântico Norte; Pacífico Norte; Pacífico Sul; e Índico. Em termos metodológicos, isso permitiria perceber uma nova organização do espaço mundial que não se restringisse às perspectivas tradicionais de dicotomizar o mundo em torno das bipolaridades, Norte-Sul, desenvolvidos-subdesenvolvidos, países-corpos-países-cabeças. Em termos operacionais, revelaria a importância da construção de novos espaços geográficos vinculados às premissas da utilização e conservação dos oceanos, temas os quais o meio acadêmico brasileiro não pode deixar de refletir.

Bibliografia

ALENCASTRO, LUIZ FELIPE (1985-6). “Le Commerce des Vivants: Traite d’Esclave et “Pax Lusitane” dans l’Atlantique Sud”; Paris, *Tese de Doutorado*

ALMEIDA, PAULO ROBERTO (1987). “Geoestratégia do Atlântico Sul: Uma Visão do Sul”. *Política e Estratégia, São Paulo, v.5, n.4.*

BUTEL, PAUL (1997). *Histoire de l’Atlantique. Paris, Perrin.*

COHEN, JOSÉ MARIA (1988). “Segurança da Área Estratégica do Atlântico Sul. Idéias Sobre as Formas de Implementação e Participação Comum”. *Política e Estratégia VI, 3, jul./set.*

COUTAU-BÉGARIE, HERVÉ (1985). *Géostratégie de l’Atlantique Sud. Paris, P.U.F.*

FLORES, MÁRIO CÉSAR (1988). “O Preparo da Marinha dos Próximos 10 a 30 Anos: Dúvidas, Comentários e Sugestões”. *Revista Marítima Brasileira, 108, 1/3, jan./mar.*

GOMES DA COSTA, THOMAS (1996). “Avaliação Estratégica da Segurança Internacional no Atlântico Sul: Passado e Perspectivas Futuras”. In: GUIMARÃES, SAMUEL PINHEIRO (org.): *Seminário Internacional Brasil-África do Sul. Rio de Janeiro, Cnpq/IPRI.*

MOURÃO, FERNANDO A.A (1991). “O Eixo do Atlântico Sul e os Novos Vetores do Sistema Internacional”. *Cadernos Cândido Mendes, Rio de Janeiro, N° 20, Junho.*

MOUSSA, PIERRE (1994). *Caliban Naufragé: Le Relations Nord-Sud à la Fin du XX^{me} Siècle. Paris, Fayard.*

OLIVEIRA, HENRIQUE A (1987). “Política Externa Brasileira e Relações Comerciais Brasil-África”. *São Paulo, FFLCH/USP. Tese de Doutorado.*

RODRIGUES, JOSÉ HONÓRIO (1961). *Brasil e África: Outro Horizonte. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.*

SARAIVA, JOSÉ FLÁVIO S. (1996). *O Lugar da África. Brasília, UNB.*

SARDEMBERG, RONALDO (1996). “Globalização: Visão do Atlântico Sul”. *Revista Nação e Defesa, n° 80, Lisboa, p.53*

VIDIGAL, V. ALM. ARMANDO(1997). “Atlântico Sul: Uma visão Brasileira”. *Revista da Escola Superior de Guerra*.

VIGARIÉ, ANDRÉ. *Géoe Stratégie des Océans*. Caen, Paradigma, 1990.

Nota Bibliográfica:

¹PAHAD, AZIZ. “Statement by the Deputy Minister of Foreign Affairs and Leader of the South African Delegation at the Fourth Ministerial Meeting of Members States of the Zone of Peace and Cooperation in the South Atlantic” Somerset West, 1 de abril de 1996.

***African Renaissance* e a política externa sul-africana nos anos 1990**

Pio Penna Filho

Prof^o da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e Doutor em História das Relações Internacionais pela Universidade de Brasília

A África do Sul entrou na última década do século com perspectivas positivas. Apesar das incertezas iniciais com relação à transição do regime do *apartheid*, por princípio excludente e não democrático, para um regime democrático – onde não havia dúvida de que o novo governo certamente assumiria como principal encargo a inclusão social, política e econômica dos grupos sociais até então discriminados (negros, asiáticos e mestiços) –, a habilidade política da liderança do Congresso Nacional Africano (dentre outros: Nelson Mandela, Thabo Mbeki e Cyril Ramaphosa) e a firme decisão de transferência do poder levada a efeito pelos líderes do Partido Nacional (sobretudo o ex-presidente Frederic W. de Klerk e Roelf Meyer), amparados em maciça vontade popular por mudanças ¹, conduziu a uma transição gradual e relativamente estável, porém com doses elevadas de violência.²

A transição para a democracia não significou uma completa revolução na vida sul-africana. Houve, com efeito, substanciais mudanças no plano político, resultando na transferência de poder para os negros, que se constituem na maior parte da população do país. Contudo, ocorreram poucas alterações na estrutura econômica e social. Desta forma, a África do Sul, assim como o Brasil, ocupa péssima posição no que diz respeito a distribuição de renda, fato que se agrava com a problemática racial, tão viva quanto desconcertante para sua sociedade.

Foi, portanto, somente a partir de 1994 que a África do Sul pôde de fato renovar sua política externa sem os constrangimentos anteriores e tendo, efetivamente, demonstrado ao mundo que havia optado por mudanças reais e não apenas por reformas do antigo sistema ³, uma dúvida que perdurou até o momento da realização das eleições e a posse de Nelson Mandela na Presidência da República.

Com as eleições de abril de 1994, a África do Sul encerrou um capítulo trágico de sua história, ao mesmo tempo em que descortinou novas possibilidades e perspectivas. O clima de otimismo interno teve sua contrapartida no plano externo, sendo o novo governo saudado em todo o mundo como a vitória da razão sobre a opressão. Mas, em termos de política internacional, logo o governo Mandela sentiria o peso da *realpolitik*.

Na reformulação da política exterior da África do Sul pós-*apartheid* o campo de ação foi largamente ampliado. O país, de Estado-pária, passou a ser cortejado por países de todos os continentes e a desejar participação ativa em todos os foros possíveis. Tantos anos de

isolamento incentivaram o novo governo a um recomeço, agora elevando o país a uma condição de participante ativo e altivo.

Durante o *apartheid*, a política externa sul-africana foi marcadamente defensiva e reativa, tendo sido paulatinamente excluída – ou havia se auto-excluído – da participação em diversos foros internacionais. Desde 1974 não podia mais participar da Assembleia Geral das Nações Unidas; ainda antes, em 1961, optou por se retirar da *Commonwealth* Britânica; e, mais importante ainda, no plano continental e regional, não participava da Organização da Unidade Africana nem tampouco da *Southern African Development Coordination Conference* (SADCC) – aliás, criada justamente para diminuir a dependência dos países da região com relação à África do Sul –, além de praticamente não possuir relações políticas com países africanos. Assim, a África do Sul basicamente participava da SACU, *Southern African Custom Union*, da qual foi idealizadora e dentro da qual os outros participantes, dado a situação de extrema dependência econômica com relação à África do Sul, muito pouco podiam fazer para se retirar do esquema de integração econômica⁴.

Para mudar esse quadro o governo Mandela rapidamente promoveu a “normalização” das relações internacionais do país, com a readmissão na ONU⁵ e na *Commonwealth* Britânica,⁶ admissão na Organização da Unidade Africana (OUA), na Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral (SADC) e procedeu também à retomada de relações bilaterais com vários outros Estados.⁷ Na verdade, o processo de normalização das relações internacionais da África do Sul vinha de antes, notadamente sob o último governo branco, do presidente Frederic De Klerk, o qual, impelido no plano interno por grave crise econômica e política e, no externo, pelo efeito agravante que as sanções econômicas estavam exercendo sobre a combalida economia sul-africana, tomou a decisão de proceder a reformas substanciais do sistema político do país. Entretanto, apesar das modificações introduzidas pelo governo De Klerk, como a legalidade do Congresso Nacional Africano e o do Congresso Pan Africano⁸ e a própria libertação de Nelson Mandela, após 28 anos encarcerado, algumas restrições permaneciam e pode-se mesmo afirmar que, entre a eleição e a posse de Mandela, o CNA continuou exercendo uma espécie de política externa paralela, muitas vezes entrando em choque com a política externa do governo, como na questão do levantamento do embargo internacional contra o país. Neste caso específico, o entendimento do CNA era de que a comunidade internacional deveria manter as sanções até que, de fato, se concluísse o processo de transição.

A posse de Mandela significou, pois, o nascimento de uma nova era para a África do Sul. Em termos de política internacional, o seu partido, o Congresso Nacional Africano, possuía alguma experiência, a qual tinha como fundamento o alargamento da pressão internacional contra Pretória durante os anos em que vigorou o *apartheid*. Mesmo considerando que a ação internacional levada a efeito pelo CNA não possa ser caracterizada como “política externa”, dado que não representava um Estado, a experiência acumulada ao longo de décadas de exílio nos quais foram feitos contatos com vários governos, organizações

internacionais e organizações não-governamentais, permitiu ao CNA o amadurecimento de idéias e a elaboração de um programa externo que, acrescido de outros elementos, foi adaptado e transformado em projeto de política externa para a “nova” África do Sul.⁹

O amplo programa externo do CNA, naturalmente, foi resultado dos debates internos mas também de uma série de compromissos externos moralmente assumidos pela liderança do movimento. Assim, havia o entendimento implícito, e mesmo valorizado pela personalidade de Nelson Mandela, de que a África do Sul democrática deveria retribuir, de alguma maneira, a ajuda que havia recebido de alguns países ao longo de décadas de *apartheid*. Desta forma, Estados como a Líbia, sob o governo de Muamar Kadhafí, e Cuba, com Fidel Castro, ambos severamente hostilizados pelo governo norte-americano, tiveram um lugar especial na política externa do CNA.

O novo governo estabeleceu prioridades no campo externo, das quais as mais importantes foram:

as relações com a União Européia e com os países industrializados estando, logo atrás da Europa, os Estados Unidos;
participação ativa nos assuntos africanos, especialmente com a admissão nas organizações regionais (SADC e OUA) e estabelecimento de relações bilaterais com os Estados africanos;
readmissão nos foros multilaterais com participação ativa; e
relações com os países asiáticos e com a América Latina, assim como com outros blocos regionais (especialmente Asean e Apec).

Outra característica marcante do programa de política externa do governo Mandela foi a elaboração de uma série de princípios, alguns dos quais com plena continuidade, pelo menos no plano do discurso, no governo Mbeki. Eles deveriam nortear a ação externa da África do Sul, e devem ser entendidos no contexto histórico no qual foram edificadas, ou seja, em plena fase de transição de um sistema extremamente rígido do ponto de vista racial para um governo ancorado em princípios democráticos. Seriam sete os princípios adotados pelo Congresso Nacional Africano, a saber:

- a) a crença nos direitos humanos, que deveriam ser promovidos nas esferas política, econômica, social e ambiental;
- b) a democracia como elemento fundamental para a solução dos problemas da humanidade;
- c) a justiça e a lei internacional devem orientar as relações entre as nações;
- d) a paz internacional é a meta a ser buscada por todas as nações e, uma vez tendo falhado, os conflitos devem ser solucionados através de meios pacíficos e acordos internacionais;
- e) os interesses do continente africano devem ser refletidos na política externa da África do Sul;

- f) o desenvolvimento econômico da África do Sul depende da cooperação econômica regional e internacional num mundo interdependente;
- g) as relações exteriores da África do Sul devem espelhar seu profundo compromisso com a consolidação da democracia no país.¹⁰

Tais princípios, compreensíveis dentro do contexto no qual foram construídos, não significaram exatamente os mandamentos da política externa sul-africana. É o caso, por exemplo, do paradoxo vivido pelo governo da África do Sul de, ao mesmo tempo em que pregava a valorização dos direitos humanos como questão fundamental, ter se envolvido de forma quase sentimental com países como a Líbia e Cuba, como explicitado acima. Além disso, houve episódios de vendas de armamentos para países em conflito (como Sudão e Angola) sem respaldo internacional, indo até mesmo contra a opinião das Nações Unidas. Fatos que, somados, contribuíram para prejudicar uma imagem modelar que a África do Sul estava obtendo perante a comunidade internacional.

O governo Mandela, no entanto, conseguiu projetar a África do Sul no cenário internacional com uma política bastante ativa, no âmbito da qual merece destaque a tentativa de relançamento do Movimento dos Não-Alinhados, iniciativa que, talvez pelo caráter anacrônico, não teve sucesso. De qualquer forma, é relevante constatar a independência e o voluntarismo que os sul-africanos imprimiram à sua política exterior. Os acertos e erros do governo Mandela no campo externo levaram a diplomacia sul-africana e o Congresso Nacional Africano, a repensar sua inserção internacional, redefinindo prioridades e efetuando mudanças condizentes com os limites impostos pelo sistema internacional a um país com o perfil da África do Sul.

Thabo Mbeki : *African renaissance e a política externa sul-africana, 1999-2000*

A política externa do governo Thabo Mbeki certamente possui várias características, muitas das quais herança do governo Mandela, do qual o próprio Mbeki foi um dos principais protagonistas na formulação da política exterior. Contudo, dentre os princípios norteadores de sua política externa, pelo menos no campo da retórica, chama especial atenção a idéia de “*African Renaissance*”, ou renascimento africano.¹¹ Mas, qual seria o significado dessa idéia e qual a sua real vinculação com a política externa da República da África do Sul no final do século XX? E em que contexto foi lançada a idéia?

O termo *African Renaissance* faz referência a um suposto renascimento africano, estabelecendo um paralelo direto com o que a historiografia registra como sendo o fim da idade das trevas na Europa, na transição da Idade Média para a Idade Moderna, quando houve uma retomada mais vigorosa no desenvolvimento econômico e avanços em vários planos da vida material e espiritual, como na arte, cultura, ciência e tecnologia. Nesse sentido, seria realmente apropriado usar-se o termo “renascimento” para a realidade

africana do final do século XX, quando o continente, no geral, apresenta um quadro desolador em praticamente todos os níveis?

Com efeito, não são poucos os problemas que a África enfrenta no final do século XX. As guerras civis parecem intermináveis; a estrutura econômica está quase que totalmente desvinculada dos processos produtivos mais avançados (na verdade, excetuando-se a África do Sul, o resto do continente, em termos econômicos e produtivos, parece ter parado no tempo); os investimentos externos na África quase que desapareceram, resultando que menos do que 2% do total dos investimentos externos diretos registrados em 1998 se dirigiram para a África subsaariana, sendo que desses, a maior parte concentra-se em poucos países (África do Sul, Gabão, Angola e Nigéria, os três últimos destacando-se por terem grandes reservas de petróleo)¹²; boa parte dos países padece de um mal terrível: a corrupção generalizada; a maior parte dos cientistas e intelectuais africanos emigrou em direção ao norte, única opção para a continuidade do seu trabalho; a infância e juventude africanas parecem fadadas ao insucesso, com as esperanças de futuro prematuramente comprometidas; a desigualdade entre gêneros atinge níveis alarmantes – pelo menos para os padrões ocidentais –; doenças sob controle em outras partes do mundo reaparecem em África, geralmente aproveitando-se da desnutrição e da ausência de campanhas de saúde pública; doenças mortais tornaram-se epidêmicas, como a Aids (estima-se que dois terços dos seres humanos infectados encontram-se no continente africano); parte expressiva das lideranças políticas africanas demonstram um apego sem limites ao poder, centrando sua preocupação em encontrar fórmulas que lhes permitam perpetuar-se à frente do Estado – uma entidade quase virtual em alguns países africanos –, que por sua vez é geralmente apreendido como meio para alavancar fortunas individuais e de pequenos grupos próximos ao dirigente. Assim, de fato, o contexto geral na África pode facilmente ser comparado às era das “trevas”, urgindo o renascimento.

Quando Thabo Mbeki começou a divulgar a idéia do renascimento africano, estava implícito em sua proposição que havia chegado a hora da África e que havia vários sinais de que o quadro tão desolador estava sendo substituído. Segundo o próprio Mbeki, a idéia do renascimento africano não era nova, mas desde que foi formulado pela primeira vez nunca se reuniram condições objetivas para a sua concretização. Na última década do século, no entanto, essas condições estariam presentes. As mais importantes, segundo o presidente sul-africano, seriam:

- a) a liquidação total do colonialismo, com o fim do regime do *apartheid* na África do Sul;
- b) a falência do modelo neocolonial;
- c) o fim da guerra fria e, portanto, das ingerências externas no continente, pelo menos nos níveis em que existiram durante a maior parte da segunda metade do século XX;
- d) a aceleração do processo de globalização, que em tese abriria novas perspectivas para a África.¹³

Como consequência dessas transformações, haveria um claro indicativo para mudanças substanciais no continente como um todo e que alguns princípios deveriam ser consolidados para a concretização da renovação – e redenção – continental. Assim, a democracia é encarada, de maneira geral, como o pré-requisito fundamental. Mas a idéia do renascimento comporta também outros valores, que seriam complementares ao princípio democrático, como por exemplo, o resgate dos direitos humanos, a proteção ambiental e a consolidação de sociedades livres do preconceito racial e sexual e das diferenças étnicas. No plano interno, pois, os governos africanos deveriam dar especial atenção ao bem-estar do cidadão e deveriam agir sempre com responsabilidade social e boa governança, resgatando a cidadania e a função social do Estado.

No plano externo, Mbeki lançou um apelo à comunidade internacional, chamando a atenção para o fato de que o renascimento africano está vinculado com o resgate dos valores humanos mais profundos, haja vista o grave quadro de exclusão social a que os povos africanos estão sendo submetidos. Trata-se, pois, de um desafio lançado à comunidade internacional para auxiliar as novas lideranças africanas a encontrarem um rumo para o continente. Nesse sentido, o apelo de Mbeki centra-se na revisão da dívida externa dos países do continente e que os países ricos voltem a investir na África e que elaborem políticas comerciais mais generosas, abrindo os seus mercados para os produtos procedentes do continente, além de que também retomem os projetos de assistência tendo em vista o desenvolvimento da África.

Há, no entanto, plena consciência por parte das lideranças sul-africanas e, no caso, por parte do presidente Thabo Mbeki, de que a comunidade internacional só se voltará para a África caso os africanos consigam, por eles mesmos, estabelecerem condições internas mínimas para o incremento dos investimentos e da ajuda internacional.

Os países europeus, via de regra os maiores doadores de recursos para os países africanos, parece estarem chegando ao limite da tolerância com relação à sua contribuição e ajuda aos africanos. A corrupção, as guerras, a malversação do dinheiro público, tudo isso coloca sérios entraves para a manutenção dos esquemas de cooperação e doação que vinham sendo praticados.

Hoje, além das transformações na economia internacional, reestruturada sob o prisma do neoliberalismo e que demonstra requerer alto grau de especialização e conhecimentos técnicos, pode-se dizer que o maior entrave para o renascimento africano reside no plano interno dos países daquele continente. Apesar das expectativas surgidas no início da década de 1990 com o fim do *apartheid* e, posteriormente, com o que prometia ser uma onda de democratização no continente, com o fim da ditadura nigeriana, muito pouco se concretizou. Os limites das próprias iniciativas sul-africanas podem ser verificados nos últimos acontecimentos no Zimbabwe, país vizinho da África do Sul governado há vinte anos pelo regime de Robert Mugab – sistematicamente reeleito -, que vem continuamente desrespeitando princípios fundamentais contidos na idéia de renascimento africano: a

democracia, os direitos humanos e a ordem constitucional, fato que não mereceu uma palavra sequer de repreensão de um dos maiores entusiastas do renascimento africano – justamente do presidente Thabo Mbeki.

Notas Bibliográficas:

¹ Em 1992 o governo sul-africano promoveu um plebiscito nacional, através do qual a parcela branca da sociedade expressaria sua vontade por mudanças profundas no sistema. Na verdade, o governo De Klerk buscava amparo entre os cidadãos brancos para dar prosseguimento às transformações. Assim, o objetivo principal do plebiscito foi dar mais legitimidade ao governo e marginalizar na cena política a extrema direita africânder, principalmente o movimento *Afrikaner Weerstandsbeweging* (AWB) que se opunha veementemente à transferência de poder para os negros.

² A complexa transferência de poder na África do Sul foi relatada pela jornalista norte-americana Patti Waldmeir, que acompanhou todo o processo, enquanto trabalhava como chefe do escritório do Financial Times em Johannesburg. Além da experiência na África do Sul, ela trabalhou também na Zâmbia, onde manteve contatos com lideranças do Congresso Nacional Africano, sobretudo com Joe Slovo (Lusaca, a capital da Zâmbia, era a sede do Congresso Nacional Africano no exílio). Ver: WALDMEIR, PATTI. *Anatomy of a miracle – the end of apartheid and birth of the new South Africa*. Harmondsworth (Grã-Bretanha): Penguin Books, 1997.

³ É sintomático, por exemplo, que o Congresso Nacional Africano (CNA) tenha solicitado à comunidade internacional que mantivesse a pressão sobre o governo sul-africano, dando continuidade aos embargos oficializados nas Nações Unidas até que houvesse a garantia de que a transição realmente se efetivasse. Os avanços e recuos do processo de transição foram permeados por grande onda de violência nas *townships*, bairros ou mesmo cidades nas quais quase cem por cento dos moradores eram negros. Os conflitos mais graves ocorreram nos arredores de Johannesburg, a maior cidade sul-africana, e no então Estado de Natal, onde há grande número de originários da etnia Zulu, simpatizantes e adeptos do Partido Inkata, liderado por Gatsha Buthelezi. O CNA suspeitava que setores radicais de direita do governo, ligados à estrutura militar e de inteligência, estivessem dando suporte e armando as milícias que estavam se constituindo no âmbito do Partido Inkata. Mais tarde se verificou que não eram infundadas as suspeitas do CNA, haja visto terem sido reveladas operações secretas de entrega de armamento e treinamento militar para adeptos do Partido Inkata.

⁴ União Aduaneira envolvendo a África do Sul, Botswana, Lesoto e Suazilândia. Mais tarde, houve a adesão da Namíbia.

⁵ A África do Sul foi suspensa da Assembléia Geral da ONU em 1974.

⁶ Após 33 anos afastada, a África do Sul retornou à *Commonwealth* em 31 de maio de 1994.

⁷ Entre o início das negociações para a transição, em 1990/1991 e até meados de 1995, a África do Sul estabeleceu relações diplomáticas com 163 países. A expansão das relações bilaterais esteve estreitamente vinculada à superação do *apartheid* e a conseqüente “reclassificação” internacional do país, que deixou de ser considerado um Estado-pária. Ressalte-se que houve um crescimento considerável da expansão da rede diplomática após a eleição de Nelson Mandela.

⁸ Em inglês Pan Africanist Congress (PAC), movimento político fundado em 1959, nascido de uma dissidência do CNA e que se diferenciava deste pelo radicalismo dos seus líderes, que pregavam transformações profundas na sociedade sul-africana sem a possibilidade de união entre brancos e negros. O líder mais conhecido do movimento foi Robert Sobukwe que, assim como expressivos líderes do CNA, ficou por longo tempo detido na prisão de Roben Island, próximo à Cidade do Cabo. Dentre as campanhas do PAC, a mais famosa foi a campanha de desobediência civil contra a Lei do Passe, deslançada em dezembro de 1959. Sobre o PAC, Ver: LODGE, TOM. “The Pan-Africanist

Congress, 1959-1990”. In: LIEBENBERG, IAN et al... *The long march – the story of the struggle for liberation in South Africa*. Pretória: HAUM, 1994, p. 104-124.

⁹ Além da reestruturação do Ministério das Relações Exteriores da África do Sul, o Governo de União Nacional se viu compelido a buscar uma fórmula para conciliar o quadro tradicional, formado pelo setor branco da sociedade sul-africana, com os novos quadros oriundos do Congresso Nacional Africano, e mesmo de fora dos seus quadros que, no entanto, em sua maioria não eram brancos.

¹⁰ Ver: ANC WORKING GROUP. “Views from the Practitioners – Foreign Policy in a New Democratic South Africa”. In: MILLS, Greg (ed.) *From Pariah to Participant – South Africa’s Evolving Foreign Relations, 1990-1994*. Johannesburg: South African Institute of International Affairs, 1994, p. 221-222. Tais princípios são também citados em artigo de autoria de Nelson Mandela, publicado na revista *Foreign Affairs*. Cf. MANDELA, NELSON. “South Africa’s future foreign policy”. *Foreign Affairs*, Volume 72, n ° 5, p.87

¹¹ Thabo Mbeki fez uma série de pronunciamentos sobre a idéia de African Renaissance. Ver: “The African Renaissance, South Africa and the World”, 9 April 1998, disponível em:

www.anc.org.za/ancdocs/history/mbeki/1998/sp980409.html, “Speech at the Launch of the African Renaissance Institute”, Thabo Mbeki, Pretoria, October 11 1999, disponível em:

<http://196.14.83.132/ancdocs/history/mbeki/1999/tm1000.html>, “The African Renaissance Statement of Deputy President, Thabo Mbeki”, SABC, Gallagher Estate, 13 August 1998, disponível em www.anc.org.za/ancdocs/history/mbeki/1998/tm0813.htm.

¹² Cf. STREMLAU, JOHN. “African Renaissance and International Relations”. In: MAKGOBA, WILLIAM (ed.) *African Renaissance*. Sandton (Johannesburg): Mafube Publishing; Cape Town: Tafelberg Publishers Ltd, 1999, p. 117-118.

¹³ Cf. “Speech at the Launch of the African Renaissance Institute”, Thabo Mbeki, Pretoria, October 11 1999. Disponível em: <http://196.14.83.132/ancdocs/history/mbeki/1999/tm1000.html>

A África do Sul e a integração regional na África Austral¹

Juliana Soares Santos²

Universidade Católica de Brasília

1. INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é analisar o processo de integração regional na África Austral, face ao presente sistema internacional, a partir da atuação e interesses da África do Sul pós-apartheid. A ênfase na perspectiva sul-africana justifica-se pela sua posição de pivô na região e a re-elaboração dessa posição com as profundas mudanças internas desde a década de 90.

O tema torna-se relevante devido a interesses históricos e contemporâneos do Brasil e do Mercosul, incluindo eventuais arranjos inter-regionais. Desde o auge da política africana brasileira, nos anos 70, a África Austral tem sido a região de maior atenção da nossa política externa para o continente. O fim do apartheid na África do Sul torna este país membro pleno tanto da comunidade regional como da comunidade internacional. A importância dessas tendências para o Brasil reside na alteração da dinâmica regional da África Austral, assim como no valor intrínseco das boas relações com uma África do Sul política e economicamente relevante no cenário mundial.³

A metodologia utilizada inclui a análise da literatura e de entrevistas com sul-africanos que influenciam direta ou indiretamente a política externa e o processo de integração: representantes do governo, do empresariado, de sindicatos, da mídia, de universidades e de institutos de pesquisa.⁴ Os temas e as idéias aqui expostos refletem, portanto, o debate em curso na África do Sul, em particular no seio da elite do país.

Após breve descrição da SADC (*Southern African Development Community*), a principal organização de integração regional da África Austral (item 2), e dos seus desafios mais prementes (item 3), serão discutidos os principais aspectos da importância da SADC para a África do Sul (item 4) e para a política externa sul-africana desde o fim do apartheid (item 5), em especial no que concerne à SADC. Em seguida, serão expostos três temas ilustrativos das relações da África do Sul com a SADC, quais sejam, a negociação de um acordo de livre comércio entre a África do Sul e a União Européia, o debate entre o alargamento e o aprofundamento da SADC e a imigração intra-regional (item 6). Serão tecidos, por fim, alguns comentários sobre as relações entre a SADC e o Mercosul, retomando a questão da pertinência do tema para os interesses brasileiros (item 7).

2. A SADC

As raízes da SADC — *Southern African Development Community* — remontam à SADCC — *Southern African Development Coordinating Conference*. A SADCC formou-se em 1980, como uma reação de 9 países⁵ da África Austral à preponderância econômica da África do Sul.⁶ A SADCC era estruturada de maneira leve, privilegiando a construção de infra-estrutura, no que a região era extremamente dependente da África do Sul, e a coordenação de setores. Foi bem sucedida à medida que canalizou a oposição ao apartheid, atraiu investimentos externos e promoveu a capacidade regional de coordenação, embora não tenha produzido impacto suficiente em termos de resultados mais contundentes para o desenvolvimento da região.⁷

Em 1992, dados os novos desafios regionais e globais, a SADCC transforma-se em SADC. No plano regional vislumbra-se a resolução do conflito sul-africano, o que determina a superação do enfoque na oposição ao apartheid como eixo de atuação da organização. No plano internacional, o fim da Guerra Fria reduz a importância relativa da região e a globalização econômica torna mais complexos os desafios para o desenvolvimento. A SADC, portanto, vai buscar a redefinição dos objetivos e das estruturas herdadas da sua antecessora.

Destacam-se dois momentos cruciais a partir de então: a adesão da África do Sul em 1994 (ano em que Nelson Mandela torna-se o primeiro presidente eleito pela maioria da população) e a assinatura do Protocolo de Livre Comércio pelos países membros em 1996. Ambos representam novas dimensões de objetivos para a SADC, como veremos nos itens seguintes.

3. Principais desafios para a SADC

A SADC enfrenta vários desafios cruciais que, conforme a recorrência nas entrevistas realizadas, podem ser agrupados em 4 temas principais: a adesão e a liderança da África do Sul; as dificuldades próprias da África Austral; a hierarquização dos objetivos da SADC; e a implantação da Área de Livre Comércio.

As relações com a África do Sul permeiam grande parte das discussões sobre a SADC. O regime que inspirou a SADCC, o apartheid, não existe mais, mas o gigantismo econômico da África do Sul em relação aos demais países da região permanece.⁸ As disparidades afloram em inúmeros aspectos, como nos PIB's, no comércio, na estrutura das economias, na construção de infra-estrutura básica e nos níveis de desenvolvimento econômico. O PIB total da SADC é de aproximadamente US\$ 180 bilhões, mas US\$ 130 bilhões são da África do Sul.⁹ A África do Sul possui um superávit comercial crônico com os demais países da SADC, exportando entre 7 e 10 vezes mais do que importa.¹⁰ Além disso, a qualidade desse comércio é do tipo centro-periferia, ou seja, os demais países da SADC importam manufaturados e exportam produtos primários para a África do Sul. Esse fato é reflexo da estruturação das economias destes países, dependentes da exportação de minérios e, em

alguns casos, produtos agrícolas, de demanda e preços internacionais voláteis. A dependência em relação à África do Sul inclui, ainda, a utilização de sua infra-estrutura (ferrovias, portos, serviços financeiros, etc.) por parte dos vizinhos. As diferenças revelam o grande contraste entre os níveis de desenvolvimento econômico, com conseqüências importantes para a integração regional. Administrar e atenuar as disparidades é desafio crucial para a SADC.

Em adição às dificuldades econômicas, a adesão da África do Sul à SADC implica em questões políticas e de segurança. A África do Sul sai do papel de adversário para o de liderança quase natural, causando constrangimentos e criando novos gargalos no andamento da SADC.¹¹ O país vem alterar o jogo de poder na região, onde o Zimbabwe ocupava posição de proeminência, econômica e política. A própria figura de Nelson Mandela torna impossível que outro líder se destaque, o que já causou problemas sérios com Robert Mugabe, presidente do Zimbabwe. A imposição da liderança zimbabwense no Órgão de Segurança e Defesa, braço político da SADC, quando a África do Sul ocupava formalmente a chefia da organização, ilustra a queda de braço. A controversa solução consistiu em viabilizar um holofote alternativo para o líder do Zimbabwe.¹²

De modo mais abrangente, a atuação de Angola, do Botswana e do Zimbabwe nos conflitos do Congo-Kinshasa, com a formação de um núcleo preponderantemente de África Central, reflete a reconstrução de pólos de poder alternativos ou complementares à liderança “natural” sul-africana. O desafio é que estes movimentos ocorram em prol de um equilíbrio regional para a construção da paz e da estabilidade, ao invés de contribuírem para uma destrutiva e perigosa disputa de poder.

As divergências ocorrem também quanto ao próprio enfoque em relação ao regionalismo, que é, de modo geral, diferente na África do Sul, com maior ênfase no aspecto comercial — o que alguns entrevistados descrevem como um enfoque mais pragmático — que tradicionalmente se observava na SADC(C). Não surpreendentemente os empresários entrevistados criticaram a excessiva politização da SADC, enquanto outros setores criticaram a falta de visão do empresariado sul-africano, guiado tão-somente pelo lucro imediato.

Outro aspecto preocupante do papel da África do Sul, o fato de não existir mais o inimigo comum, catalisador da união, evidencia a fragilidade de outros fatores de coesão, tornando possível mesmo questionar a vantagem da associação.¹³

De qualquer forma, é inegável que a adesão da África do Sul à SADC adiciona valor à organização, tanto economicamente — economia maior e mais moderna, com possibilidades incrementadas de vínculos com a economia global pós-Terceira Revolução Industrial¹⁴ —, quanto politicamente — maior visibilidade e peso no concerto internacional. A África do Sul faz a ponte com o Ocidente, em especial com os países política e economicamente hegemônicos, tão necessários à África quase fadada ao esquecimento.

Quanto à dinâmica interna da SADC, o movimento provocado pela entrada da África do Sul pode ser também catalisador da integração. Não obstante o incômodo causado pelo estilo diferente e pela introdução de novos objetivos, o fato de a África do Sul pressionar os sócios da SADC para definições e ações mais objetivas acelera o ritmo integrador.¹⁵

Além dos temas diretamente relacionados à África do Sul, há outros desafios, inerentes à região, no caminho da SADC. As disparidades econômicas não ocorrem apenas entre a África do Sul e os demais, mas também – embora em escala menor – entre os outros 13 membros da SADC (ver Tabela 1, APÊNDICE). A persistência do modelo econômico colonial, onde estes países continuam basicamente exportando bens primários para a Europa (antigas metrópoles) ou para a África do Sul, também é um entrave à necessária diversificação de parceiros, principalmente no âmbito regional. Há ainda a necessidade de desenvolver uma capacidade própria de investimentos para viabilizar projetos regionais, afastando-se da dependência de doações externas.¹⁶ Não menos importante é o fato de vários países da SADC estarem vinculados aos programas de ajuste estrutural, supervisionados pelo FMI, cujo enfoque é doméstico, portanto muitas vezes contraditório à coordenação regional.¹⁷

Paralelamente às questões econômicas, a região possui enormes desafios políticos que dificultam o projeto regional. Nunca é demais enfatizar que grande parte dos sistemas políticos nacionais são autocráticos e instáveis. Além disso, embora não independentemente, há uma relutância extrema em delegar poderes, seja a representantes nacionais junto à SADC, seja à própria SADC. A autoridade concentra-se na figura do chefe de Estado, enquanto outras estruturas de poder acabam esvaziadas.¹⁸

O terceiro grupo de desafios para a SADC refere-se aos seus objetivos, incluindo a sua definição inequívoca, bem como as estratégias para atingi-los. Tradicionalmente, a ênfase da SADC(C) era em projetos de infraestrutura que impulsionassem o desenvolvimento. Para tanto, concentrou-se na coordenação setorial, com a alocação de setores específicos para cada país membro da organização, utilizando as estruturas nacionais para o projeto regional. Após a adesão da África do Sul, contudo, o estabelecimento de uma área de livre comércio começa a ser discutido e o Protocolo de Livre Comércio é assinado em 1996. No intuito de tornar a organização mais eficiente, em especial diante deste novo objetivo, ganha corpo uma proposta de criação de estruturas próprias da SADC.

Há dispersão de objetivos e meios, assim como falta capacidade (estrutural, logística, financeira e mesmo política) de implantá-los a contento. A ineficiência da SADC foi duramente criticada pelos entrevistados, os quais revelaram expectativas variadas em relação à proposta da reforma organizacional elaborada por consultores em 1997.¹⁹

A discussão sobre os fins e os instrumentos reflete-se no debate entre o alargamento (inclusão de novos membros) e o aprofundamento da SADC (maior integração). Ao mesmo tempo em que caminha na direção do livre comércio – ou seja, aprofunda a integração – a

SADC aceita novos membros²⁰ – alarga –, o que implica em dificuldades cada vez maiores e mais variadas para a integração. O caso que melhor ilustra a necessidade de critérios claros é o Congo-Kinshasa, atraente devido à sua dimensão econômica e estratégica, mas um caos político e econômico. As entrevistas refletem essa ambigüidade. Embora a maior parte dos entrevistados critique a aceitação indiscriminada de novos membros, muitos concordam com a necessidade de incluir certos países na esfera de atuação da África do Sul e usar a SADC para mitigar conflitos internos ou transfronteiriços.

Finalmente, a implantação da área de livre comércio impõe inúmeras dificuldades, levantadas principalmente pelos acadêmicos e jornalistas entrevistados e analisadas extensivamente na literatura.²¹ Primeiro, a esmagadora maioria dos países depende dos recursos de alfândega para a obtenção de moeda estrangeira, fonte que será minguada quando as tarifas forem reduzidas. Argumenta-se também que a competição resultante da abertura comercial pode exacerbar as disparidades entre os países da região, e causar o declínio das poucas indústrias nos países menos desenvolvidos, ao passo que favorece as mesmas indústrias na África do Sul e outros em melhores condições. Por fim, questões aparentemente técnicas podem ser fatais, como o caso das regras de origem numa situação de fronteiras porosas, alfândegas ineficientes e níveis consideráveis de corrupção.

Dentre os 14 membros da SADC, Angola, o Congo-Kinshasa e as Ilhas Seichelas não assinaram o Protocolo de Livre Comércio concluído após 4 anos de negociações. Os demais iniciaram o processo de liberalização gradual do comércio regional em setembro de 2000, que deve estar completo em 12 anos. A discussão das regras de origem, em especial para têxteis, esteve no centro dos complexos debates para a elaboração do Protocolo.

4. A importância da SADC para a África do Sul

As entrevistas e a literatura apontam 4 aspectos interrelacionados que refletem a importância da SADC para a África do Sul: a proximidade geográfica; os laços históricos; a interdependência econômica; e a importância política.

A proximidade geográfica implica em desafios e potencialidades. Os desafios referem-se principalmente às consequências para a África do Sul dos problemas enfrentados pelos países vizinhos, em geral muito mais drásticos que os seus próprios.²² São economias em estado muitas vezes caótico, que sobrecarregam a economia mais estável e desenvolvida da África do Sul. O reflexo mais visível do aspecto geográfico é a imigração constante, em especial de mão-de-obra não-qualificada, para a África do Sul. A questão revela-se ainda mais dramática se consideramos a gravidade do desemprego para os próprios sul-africanos, com índices em torno de 40%, de acordo com vários entrevistados.

A falta de tradição e recursos nos demais países da SADC para promover a defesa e a preservação do meio ambiente acarreta outros riscos para a África do Sul.²³ Esses temas fazem parte da discussão recente de novos conceitos de segurança, que vão além das questões estratégico-militares tradicionais.²⁴ A própria pobreza e o subdesenvolvimento são

tratados como ameaças à estabilidade. Assim, a SADC é conveniente para a África do Sul tanto para o desenvolvimento nos países vizinhos, como para a promoção de políticas coordenadas de imigração, de proteção ao meio ambiente, etc.

As potencialidades resultantes da proximidade geográfica referem-se essencialmente ao acesso a recursos naturais estratégicos para a África do Sul: os minérios passíveis de utilização na indústria, incluindo a sua exploração preferencial pelas empresas sul-africanas, a energia elétrica e a água. Muitos países da África Austral possuem um potencial hidrelétrico valioso, que a economia mais desenvolvida da África do Sul pode absorver. Mais importante é o acesso à água, recurso fundamental e escasso na África do Sul, freqüentemente apontado como potencial pivô dos grandes conflitos do século XXI. A SADC pode instrumentalizar o acesso aos recursos mencionados, de forma a favorecer tanto o desenvolvimento regional quanto os interesses nacionais da África do Sul.

Outro aspecto da relevância da SADC para a África do Sul refere-se aos laços históricos entre a África do Sul e a região. Argumenta-se que a África Austral é uma região, *de facto*, há séculos. O próprio sistema colonial estruturava-se regionalmente, com mão-de-obra de várias localidades deslocada para o trabalho nas minas da África do Sul. A SADC serviria para formalizar a integração *de facto*, sem, contudo, se sobrepor a ela. É necessário, portanto, compatibilizar a economia política regional – que é histórica – e a concertação dos Estados – que é a SADC.²⁵

O terceiro ponto, intimamente vinculado aos anteriores e da mesma forma bastante citado nas entrevistas, é a interdependência econômica dos países da região. As economias estão historicamente conectadas, fato que, aliado à proximidade geográfica, torna premente o desenvolvimento econômico dos outros países da região se a África do Sul pretende sustentar o seu próprio desenvolvimento. A SADC torna-se interessante para a África do Sul à medida que é veículo promotor do desenvolvimento para os países vizinhos.

Faceta crucial da interdependência econômica, a existência de migração estrutural, remonta ao período pré-colonial e é reforçada com a estruturação colonialista de exploração econômica. O mercado de trabalho para alimentar as empresas sul-africanas e internacionais é tradicionalmente regional, apesar da falta de linearidade durante a vigência do apartheid.²⁶ O renovado contato com a imigração fez se destacarem propostas de aumento das restrições à entrada de estrangeiros na África do Sul, a exemplo do que vem ocorrendo no resto do mundo onde há fronteiras separando países com alto diferencial econômico.²⁷

A importância econômica da região para a África do Sul inclui também fatores comerciais, especialmente ressaltados pelos empresários entrevistados. Por um lado, a África Austral constitui um mercado consumidor potencial de 150 milhões de habitantes²⁸ — conquanto estes se tornem de fato consumidores. Além disso, esses mercados são justamente aqueles em que a África do Sul vende produtos de maior valor adicionado, o que favorece e

estimula a sua própria industrialização. Embora a UE seja o principal parceiro comercial da África do Sul, a pauta de importações europeias concentra-se em produtos primários enquanto exporta-se produtos industrializados para a África do Sul, reproduzindo a estrutura colonial de comércio. A SADC, especialmente a partir do Protocolo de Livre Comércio, é novamente instrumental para fortalecer e incrementar o comércio regional.

Finalmente, a SADC é politicamente interessante para a África do Sul. Há o forte sentimento de gratidão do ANC devido ao apoio político, logístico e material à luta pela liberação da África do Sul. Na mesma linha, há a responsabilidade política da África do Sul pelos danos causados aos vizinhos nas várias décadas de conflitos. A África Austral e a SADC inserem-se nos 3 anéis concêntricos, freqüentemente mencionados nas entrevistas, das prioridades de política externa da era Mandela-Mbeki: (1) regional, (2) África e (3) relações Sul-Sul. De forma mais pragmática, como veremos detalhadamente na próxima seção, a África Austral e a SADC são núcleos importantes para o *African Renaissance* de Thabo Mbeki.

5. A política externa da África do Sul

Durante o apartheid a política externa da África do Sul estava condicionada, externamente, à bipolaridade do sistema internacional e às suas projeções no subcontinente²⁹ e, internamente, à manutenção do regime.³⁰ Vale ressaltar que a manutenção do regime não é fator puramente doméstico, uma vez que a própria existência do apartheid deriva das conveniências dos antigos poderes coloniais – políticas, econômicas e culturais – de manter um enclave seu na África dominada, embora a fisionomia assumida por este enclave tenha extrapolado os padrões aceitáveis.

O fim da Guerra Fria é também, juntamente com o esgotamento interno do regime, o começo do fim do apartheid. Extingue-se a ameaça comunista que a África do Sul deveria conter e não há mais justificativa para qualquer ambigüidade na oposição internacional, em especial norte-americana, ao apartheid. A África do Sul está isolada política e economicamente.

No plano interno, observa-se apoio crescente às mudanças necessárias, tanto com as ações violentas das organizações clandestinas, como com a organização de setores moderados, incluindo a maior participação dos brancos.³¹ Após negociações intensas, o surpreendente desfecho: o ANC é legalizado e acaba por conquistar o poder nas eleições democráticas de 1994, processo que culmina na ascensão de Nelson Mandela à Presidência.

A política externa a partir de 1994 reflete as mudanças nas condicionantes externas e internas. Destaca-se, primeiramente, a ênfase na reconstrução da África do Sul, de acordo com projeto delineado no RDP (*Reconstruction and Development Pro-gramme*).³² A reconstrução implica a reestruturação da economia e redirecionamento de investimentos, tanto governamentais quanto privados, para estender o desen-volvimento econômico às

camadas da população prejudicadas pelo apartheid. Considerando que estas são mais de 80% da população, a tarefa revela-se complexa e dispendiosa, restando pouca capacidade para lidar com as questões internacionais. Ainda assim, o próprio RDP possui uma dimensão regional, partindo do princípio que a África do Sul não poderá se desenvolver isoladamente de seus vizinhos.³³

Além dos fatores primariamente domésticos, o ANC também deve levar em conta as condicionantes externas para a formulação da sua política. O contexto internacional pós-Guerra Fria inclui o aumento do poder dos Estados Unidos como principal pólo hegemônico, seguido do bloco europeu e em muitos aspectos da Ásia. Nas questões essencialmente políticas e estratégicas, o poder relativo dos demais países é drasticamente reduzido. A relevância da África concentra-se basicamente nos reflexos que a sua própria instabilidade pode ter em outras regiões, seja cronicamente, com a imigração, ou espasmodicamente, quando os dramas constantes tornam-se impossíveis de serem ignorados.

Concomitante às questões predominantemente políticas, há uma crescente pressão pela abertura dos mercados, parte do que vulgarizou-se como globalização. Em suas vertentes econômica (abertura comercial e internacionalização da produção) e financeira (mercados de capitais também se internacionalizam), a globalização reduz a margem de manobra dos Estados na condução das economias nacionais. Como estratégia de inserção, as tendências regionalizantes estão associadas a esses processos políticos e econômicos. Por um lado observa-se a formação dos megablocos em torno dos principais pólos (União Européia, NAFTA/ALCA). Por outro, proliferam-se também arranjos regionais secundários de objetivos e estratégias variados (Mercosul, SADC, etc.). De acordo com Zavareh Rustomjee, membro do governo sul-africano, os países em desenvolvimento perderam com a Rodada do Uruguai e devem, portanto, buscar estratégias alternativas, como o regionalismo. Interesses comuns são mais facilmente alcançados por caminhos comuns.³⁴

A África do Sul pós-apartheid está construindo a sua política externa nesse contexto. É um país pouco relevante, mas com alguns trunfos políticos e econômicos que lhe garantem uma certa margem de manobra comparativamente aos demais países africanos. Apesar de aplicar o receituário liberal na sua política macroeconômica, a África do Sul tem buscado articular os interesses dos países em desenvolvimento no panorama mundial, com vistas à atuação conjunta na Organização Mundial do Comércio, por exemplo, unindo-se a outras potências médias, como o Brasil, a Índia e o Egito.

Finalmente, o ANC baliza as suas ações por princípios que se tornaram caros a partir da sua história de luta pela liberação, como a defesa dos direitos humanos e da democracia, bem como a solidariedade africana e terceiro-mundista, temas, na prática, muitas vezes contraditórios em relação às condicionantes mencionadas ou mesmo entre si.

Nas suas relações com o continente africano e a África Austral, fica clara a complexidade do equacionamento dessas variáveis por parte da África do Sul. Como mencionado anteriormente, a África Austral é considerada prioridade para a política externa, seguida do continente e depois das relações Sul-Sul. Mas essa prioridade compete tanto com o imperativo da reconstrução no âmbito interno, como com o necessário acesso aos escassos recursos, concentrados no Norte desenvolvido.

Mesmo quando esses desafios permitem que se volte mais às relações com o continente africano, a África do Sul esbarra em inúmeras dificuldades. A defesa dos direitos humanos e da democracia, por exemplo, encontra poucos interlocutores nesse contexto. Grande parte dos países africanos sistematicamente viola os direitos humanos e a democracia no estilo ocidental é difícil de funcionar em sistemas historicamente autocráticos.³⁵ Ressalta-se a tradição africana da importância do chefe ou patriarca, associada à formação do sistema de Estados, que é muito recente, onde a difícil afirmação da soberania baseou-se na concentração do poder para enfrentar as ameaças de fragmentação ou invasão externa. O tema é ainda mais sensível quando se considera que antes mesmo de estes Estados se consolidarem eles já devem enfrentar a mencionada globalização, que concorre para a redução relativa do poder nacional.

Não é de espantar, portanto, que a África do Sul dificilmente encontre respaldo quando se propõe a cobrar os princípios que se encontram nas cartas da Organização da Unidade Africana, da SADC e de outras organizações do continente. Além da própria natureza destes temas, a África do Sul é encarada com desconfiança devido ao seu papel histórico no continente e principalmente na África Austral. Ela é um membro recém admitido e os membros históricos questionam a legitimidade da África do Sul para julgar e exigir atitudes dos seus pares. Denunciam o que seria uma ingerência ocidental e acusam a África do Sul de não assumir as implicações de sua africanidade, como fazem os demais – ao que esta responderia que direitos humanos e democracia não devem ser valores incompatíveis com a África.

Em várias ocasiões, contudo, a própria África do Sul tem-se mostrado determinada a priorizar o estreitamento das relações com Estados que simbolizam disputas tradicionais no sistema internacional e que apoiaram o movimento de liberação da própria África do Sul (a Líbia, Cuba, etc.) *vis-à-vis* os princípios de democracia e direitos humanos. Acresce o fato de tais posições antagonizarem a própria liderança hegemônica mundial. Mais que efeito colateral, a rebeldia relativa em relação aos Estados Unidos serve para sublinhar a independência da política externa sul-africana. Na busca de agradar gregos e troianos, África e Ocidente, a África do Sul freqüentemente desagrade a todos. Permanece a carência de uma clara orientação para guiar a sua atuação externa no que concerne aos vários princípios e condicionantes.

Apesar das desconfianças dos seus pares, há uma expectativa que a África do Sul contribua para a sobrevivência e afirmação da África, seja pela sua maior força econômica, seu cacife político e mesmo pela maior afinidade e acesso ao Norte – da mesma forma que os países desenvolvidos buscam atuar na África via África do Sul. A África do Sul possui um peso no continente, ou hegemonia, que era instrumentalizado com o apartheid. Resta agora encontrar outras formas de exercer o papel diferenciado, compatível com as bases e objetivos da nova África do Sul.

Assim, o presidente Thabo Mbeki, então vice de Nelson Mandela e líder principal da política externa, introduziu o conceito de *African Renaissance*. O conteúdo simbólico centra-se na idéia que a África é possível, em oposição ao corolário da interpretação neoliberal da globalização, em que a África estaria fadada à exclusão. A experiência sul-africana de transição constitui, dessa forma, a prova da viabilidade da África, ao mesmo tempo em que oferece o exemplo para os demais conflitos africanos. Aliadas à implícita liderança sul-africana caminho ao renascimento, essas idéias não foram bem acolhidas no continente.

Peter Vale e Siphon Maseko distinguem duas versões do *African Renaissance*, a globalista e a africanista. A globalista seria a coroação da África do Sul como agente dos interesses ocidentais na África, ou ponte para a inserção do continente na economia globalizada com a abertura dos mercados e maior facilidade de acesso aos recursos naturais pelas empresas estrangeiras (inclusive as sul-africanas). A vertente africanista da *African Renaissance* caracteriza a África como agente de sua própria história, sujeito de suas opções³⁶ – enfatiza o que Peter Vale chama de conteúdo democrático do *Renaissance*.³⁷

As duas vertentes para o *Renaissance* refletem a ambigüidade e dificuldades da África do Sul para se posicionar em relação ao continente. Vários fatores contribuem para que seja uma ponte entre o ocidente e a África: as expectativas de grande parte dos atores no cenário internacional, especialmente o Norte desenvolvido, mas não apenas este; as expectativas da própria África de um modo geral, carente dos recursos e desejosa de incrementar a comunicação e compreensão mútua, e que enxerga na África do Sul um interlocutor comum que pode catalisar os vários processos; a própria busca de identidade da África do Sul, desconfortável no papel de africana tradicional tanto quanto no papel de ocidente perdido no continente africano.

O ponto chave do *African Renaissance* seria justamente tirar proveito dessa ambigüidade, ou melhor, convertê-la em trunfo. Pode-se dizer que a política externa da África do Sul pós-1994 tem sido a tentativa constante de compatibilizar os seus princípios (direitos humanos, democracia, fraternidade africana), interesses (desenvolvimento econômico, com a promoção das forças produtivas internas) e possibilidades (condicionantes internas e externas). As relações com a SADC mostram esse percalço de forma bastante clara, como veremos a seguir com a discussão de alguns temas específicos.

6. Temas fundamentais: a União Européia; alargamento vs. aprofundamento; a imigração

Selecionamos 3 temas fundamentais para a SADC e de extrema relevância na discussão do relacionamento entre a África do Sul e a SADC. O primeiro refere-se às negociações para uma área de livre comércio entre a África do Sul e a União Européia, o segundo tema é o dilema entre o alargamento da SADC e o seu aprofundamento e o último tema é a imigração intra-regional, em especial para a África do Sul.

A partir das transformações na África do Sul, em 1994, a União Européia indicou que desejava apoiar a reconstrução através de arranjo econômico especial. A África do Sul, por sua vez, almejava integrar a Convenção de Lomé, arranjo tradicional entre a União Européia e países menos desenvolvidos (ACP: África, Caribe e Pacífico) que inclui vantagens no acesso aos mercados europeus, financiamentos, etc., do qual a África do Sul esteve excluída, até 1994, devido à sua condição de pária.

Entretanto, a partir da sua aceitação política, restou definir se a África do Sul satisfazia os critérios econômicos que a colocassem no mesmo nível que os demais membros de Lomé. A Europa logo rejeitou a possibilidade da África do Sul integrar a Convenção com o mesmo status dos demais ACP. Mesmo para a África do Sul, as vantagens de ser formalmente aceita como país em desenvolvimento eram questionáveis. O acesso a Lomé lhe daria ganhos imediatos, mas, de acordo com alguns entrevistados, também acarretaria uma imagem de vulnerabilidade econômica com custos indiretos possivelmente maiores. Também poderia deteriorar as relações com os demais ACP devido à maior competitividade sul-africana em alguns setores nos mercados europeus.

Por outro lado, um acordo especial de comércio, selado antes da área de livre comércio da SADC, amarraria diversos aspectos das negociações intra-SADC. A África do Sul, a partir do limitado poder de barganha com a UE, procurou preservar a SADC, apressando o protocolo de livre comércio no âmbito regional para antes do acordo com a UE e, paralelamente, esperava considerar os interesses dos países da SADC ao negociar os pontos específicos do acordo.³⁸

A África do Sul e a UE, após atribuladas negociações, assinaram um Acordo de Comércio, Desenvolvimento e Cooperação em setembro de 1999. A liberalização, iniciada em 2000, prevê a abertura gradual e assimétrica (10 anos para a UE e 12 para a África do Sul) de ambos os mercados – cronograma paralelo ao da SADC.³⁹

Vale notar que a discussão da relação especial com a UE é, ademais, política e de identidade. A África do Sul, em relação aos outros países africanos, é considerada um país desenvolvido. À medida que isso implica em alinhamento com o Norte industrializado, pode ser deletério. Mas pode ser positivo politicamente se a África do Sul conseguir usar o diferencial para se estabelecer como ponte entre os dois mundos e construir uma liderança

que objetive o desenvolvimento da região e do continente, a meta do *African Renaissance*. A ambigüidade refere-se também àquela entre se considerar Ocidente ou África, enclave ocidental na África ou país africano com maior acesso ao Ocidente.

A complexidade do processo é exacerbada pela compreensível ausência de consenso sobre os rumos a serem tomados e a presença de setores que defendem a ênfase na UE (onde se concentram os escassos recursos de que a África do Sul tanto necessita) e aqueles que repudiam a UE e acreditam que a África do Sul devesse concentrar esforços no fortalecimento do laços com o continente africano.

A atuação da África do Sul vai revelando *se e como* o país equaciona as variáveis, aparentemente conflitantes, que compõem a sua identidade, inclusive a econômica e o acordo de livre comércio é parte desse equacionamento. Para grande parte dos entrevistados as negociações entre a África do Sul e a União Européia ilustram que o bilateral é tático, enquanto o regional é estratégico. A região é o ponto de partida para a África do Sul, que assume o centro para a sustentação do regionalismo a partir do referido diferencial. As negociações com a UE também se revelaram emblemáticas das relações Norte-Sul dos próximos anos, como a renegociação de Lomé, ao ilustrar os principais interesses e gargalos que estarão presentes.⁴⁰

O segundo tema discutido é o dilema entre o alargamento e o aprofundamento da SADC. O alargamento significa ampliar o número de integrantes do esquema regional, enquanto aprofundar é criar laços mais fortes entre os membros, incluindo, por exemplo, o estabelecimento de uma área de livre comércio e estruturas supranacionais. Embora não sejam completamente incompatíveis, o alargamento e o aprofundamento representam obstáculos um ao outro. Quanto maior o número de integrantes (alargamento), mais difícil ampliar os compromissos entre eles (aprofundamento).

A SADC tem buscado ambos, sob inúmeras críticas. O aprofundamento no sentido da implementação da área de livre comércio é um dos objetivos principais a partir de meados dos anos 90, acelerado pelo fator UE. Atende às necessidades de dinamizar o comércio regional e, conseqüentemente, favorecer a produção e o desenvolvimento econômico. É, também, resposta às tendências internacionais de abertura comercial, globalização e regionalização. O sucesso do livre comércio regional favorece a SADC na globalização. Como há, no entanto, dificuldades reais para os países da SADC efetivarem a transição para o livre comércio, a abertura será assimétrica, ou seja, a África do Sul abrirá o seu mercado mais rapidamente para viabilizar o processo.

O alargamento, por outro lado, resulta do desatamento (ou tentativas de) de nós importantes na região, geralmente acompanhando o fim da Guerra Fria e do apartheid. Os exemplos mais relevantes de novos membros são a própria África do Sul em 1994 e o Congo-Kinshasa em 1997, mas aderiram também as Ilhas Seichelas, as Ilhas Mau-rício, etc. O alargamento dá maior peso à SADC, com o aumento do potencial econômico (maior

mercado consumidor, acesso a recursos naturais, etc.) e político (maior número de membros, maior peso geopolítico conforme as áreas consideradas, etc.).

Contudo, a aceitação de novos parceiros, com características muitas vezes díspares, interfere inevitavelmente na velocidade e na direção da integração. Discutimos os dilemas da presença da África do Sul nos itens anteriores. Já o Congo-Kinshasa é um país riquíssimo em recursos naturais e politicamente estratégico, que fortalece a face central do bloco. Porém, internamente sua economia e instituições políticas estão caóticas, o que dificulta o acesso aos benefícios potenciais. É simplesmente impossível pensar na sua participação em uma área de livre comércio nos próximos anos.⁴¹ Além disso, colabora para mudar o equilíbrio de forças na região, o que acarreta novas dificuldades. Com a adesão do Congo-Kinshasa o envolvimento da SADC nos conflitos da região dos Grandes Lagos torna-se inevitável, ilustrado com a atuação principalmente de Angola e do Zimbábwe naquele país e marcado pela dificuldade de posicionamento coerente e uniforme da SADC e dos seus membros.

De qualquer forma, tem sido uma opção da SADC e da África do Sul e arcar com os custos do alargamento. Para a África do Sul, mais preocupada com o aprofundamento que os membros tradicionais, o apoio à inclusão do Congo-Kinshasa reflete a sua opção africana, mesmo que à primeira vista traga complicações adicionais para lidar com a globalização.

O terceiro tema é a imigração na região, em especial dos países mais pobres para a África do Sul. Como mencionamos em item anterior, a reconstrução da África do Sul possui uma agenda social cara, tornando quase insuportável lidar com o adicional resultante da imigração. A reação contra os imigrantes é visível e há pressões para a maior repressão e outras medidas que impeçam uma explosão do já saturado mercado de trabalho.

Por outro lado, há, em alguns meios importantes, a compreensão da necessidade de lidar com a interdependência. Tanto o governo quanto os setores com interesse mais direto (empresas, trabalhadores) buscam soluções regionais para a imigração, em especial a promoção do desenvolvimento econômico dos países de origem – atacando a motivação para a emigração –, onde a SADC aparece como ferramenta fundamental. As soluções regionais abrangem, ainda, negociações específicas para regular o fluxo da mão-de-obra, além da compatibilização dos direitos trabalhistas nos mercados domésticos.

7. O Mercosul e a SADC

Para a maior parte dos entrevistados, a aproximação da SADC com o Mercosul insere-se na ênfase do país às relações Sul-Sul. As relações bilaterais entre o Brasil e a África do Sul constituem ponto de partida para um eventual arranjo inter-regional e o setor de mineração aparece como o principal foco, com interesses de empresas sul-africanas no Brasil. A maior aproximação entre os dois países reduz a ignorância de ambos os lados e favorece a incrementação de um clima de confiança mútua entre as respectivas regiões. É recorrente a

enumeração dos vários traços comuns aos dois países que podem favorecer a aproximação, inclusive comercial: ambos são lideranças regionais, caracterizam-se como potências médias e economias emergentes no cenário mundial, possuem os piores indicadores de distribuição de renda, enfrentam a chaga do racismo em suas sociedades, etc.

Além das relações entre o Brasil e a África do Sul, as entrevistas revelam outras relações bilaterais entre países da região capazes de impulsionar um acerto entre as organizações regionais. O envolvimento histórico do Brasil com Angola, no nível governamental, bem como com a presença de empresas brasileiras no país, é crucial, embora algumas entrevistas revelem uma certa desconfiança de uma ascendência brasileira sobre Angola.

Do ponto de vista do Brasil, a SADC torna-se mais atraente para o Mercosul com a inclusão da África do Sul devido à necessária infra-estrutura para negócios e a multiplicação das oportunidades. Como mencionado em nota anterior, o Brasil vem buscando uma fórmula possível de arranjo comercial, que resultou na recente proposta de acordo entre a África do Sul e o Mercosul.⁴² Destaca-se, ainda, a promoção de encontros e visitas de representantes governamentais, empresários e acadêmicos.

Independentemente desses eventuais acertos, tanto as entrevistas como a literatura apontam o Mercosul como um modelo atraente de integração para a África Austral, alternativo à inspiração do exemplo europeu.⁴³ Os destaques incluem a relativa facilidade com que o bloco se estabeleceu apesar da existência de um Estado hegemônico, o Brasil; a opção pelo aprofundamento, com a utilização do status de associados para países que não estejam preparados para aprofundar, como o Chile e a Bolívia; e a ausência de uma burocracia regional. É importante ressaltar que o próprio Mercosul, à medida que se consolida, também vem enfrentando dificuldades crescentes nesses temas.

Conclusões

A África do Sul procura equacionar o dilema entre princípios (direitos humanos, democracia, fraternidade africana), interesses (desenvolvimento econômico, com a promoção das forças produtivas internas) e possibilidades (condicionantes internas e externas) na sua relação com a SADC. Há uma tentativa de maximizar os princípios, mas dados os interesses e as possibilidades. A política externa da África do Sul vem definindo formas de afirmação de seus interesses no sistema internacional, buscando a inserção não seja mera sobrevivência, ou seja, inserção passiva, mas a expressão da marca da África do Sul nesse sistema, inserção ativa.

A integração da economia sul-africana na economia e na política internacionais é acompanhada pela tomada de posições que vão definindo uma personalidade sul-africana no concerto global. Assim, a África do Sul acata os preceitos da liberalização e da regionalização, mas agrega temas como a defesa dos interesses do Sul na OMC, o desenvolvimento da África e a valorização da história e de referências africanas. Da mesma

forma, participa das organizações e *fora* africanos, mas agrega temas como a democracia e os direitos humanos.

Nesse contexto, a SADC é parte da estratégia de inserção global, via regionalização, mas expressa, sem idealismo estéril, a opção africana. O processo de integração regional inclui definição de objetivos e meios, negociações, avanços e recuos. A forma de equacionar princípios, interesses e possibilidades nesse processo é teste crucial da política externa da sul-africana. Os limites do processo se dão quando há incompatibilidades entre a opção africana e a afirmação dos interesses, como ilustrado, por exemplo, no acordo final com a UE, ou entre a opção africana e a afirmação dos princípios de direitos humanos e democracia.

A América do Sul, em especial o Brasil, desponta como região importante para a África do Sul dada a ênfase nas relações com o Sul. Expande as potencialidades de ganhos políticos e econômicos e forja parcerias tanto na região austral da África como em âmbito global. Apesar dos crescentes e animadores esforços de maior aproximação, incluindo as articulações entre os emergentes e um possível acordo entre a África do Sul e o Mercosul, ainda não há uma relação intensa e profícua como esperamos um dia ser possível.

Apêndice

Tabela 1: Dados básicos dos países da SADC.

País	População (2000, mil) ⁴⁴	PIB (1999, US\$ milhões) ⁴⁵	PIB per capita (1995, US\$) ⁴⁶	Colocação no IDH, PNUD (1997) ⁴⁷
Total SADC	192.480	183.852	942	
África do Sul	40.380	131.000	3.043	90 (médio)
Angola	12.870	5.600	433	157 (baixo)
Botswana	1.620	5.023	3.118	97 (médio)
Lesoto	2.150	940	448	137 (baixo)
Malawi	10.920	1.820	182	161 (baixo)
Maurício	1.160	4.255	3.603	61 (alto)
Moçambique	19.680	3.500	208	166 (baixo)
Namíbia	1.730	2.500	1.323	118 (médio)
Seichelas	910	594	7.425	52 (alto)
Suazilândia	1.000	1.400	1.373	114 (médio)
Tanzânia	31.510	7.670	243	149 (baixo)
Congo-Kinshasa	47.700	10.000	203	142 (baixo)
Zâmbia	10.040	3.150	303	143 (baixo)
Zimbabwe	11.670	6.400	489	129 (médio)

Bibliografia

- BOOTH, KEN (1994), "A Security Regime in Southern Africa: Theoretical Considerations", *Southern African Perspectives* 30. Cape Town: Centre for Southern African Studies - University of Western Cape.
- CARDOSO, FERNANDO JORGE (1991), "SADCC e Interdependência Econômica na África Austral: Realidades e Perspectivas", *Estudos Afro-Asiáticos* 20, Junho: 61-83.
- CARLSNAES, WALTER & MARIE MULLER (1997), *Change and South African External Relations*. Johannesburg: Thomson: 339p.
- CHERU, FANTU (1992), *The not so Brave New World! Problems and Prospects of Regional Integration in Post-Apartheid Southern Africa*. Bradlow Series 6. Johannesburg: The South African Institute of International Affairs: 60p.
- CHIPETA, C. (Malawi), CSIR (South Africa) & Imani Development (Zimbabwe) (1997), *Review and Rationalisation of the SADC Programme of Action*, Abril: 127p.
- CLEARY, SEÁN (1996), "An Integrative Framework for Regional Co-operation in Southern Africa", *The South African Journal of International Affairs* 3 (2), Summer: 29-54.
- DU PLESSIS, ANTON (1997), "The Geopolitical Context: A Sea of Change from the Old to New Geopolitics" in CARLSNAES, WALTER & MARIE MULLER (Eds.), *Change and South African External Relations*. Johannesburg: Thomson: 16-34.
- ESTERHUYSEN, PIETER (1997) (Comp.), *Africa at a Glance: Facts and Figures, 1997/8*. Pretoria: Africa Institute of South Africa: 125p.
- HENWOOD, ROLAND (1997), "South Africa's Foreign Policy: Principles and Problems" in SOLOMON, Hussein (Ed.), *Fairy Godmother, Hegemon or Partner?*. ISS Monograph Series 13. Midrand: Institute for Security Studies: 3-18.
- KEET, DOT (1996a), *The Emergence – and Implications – of an Integrated Southern African Labour Market*. Southern African Perspectives 54. Cape Town: Centre for Southern African Studies - University of Western Cape: 1-48.
- _____ (1996b), "Export Processing Zone Strategies, National Development and Regional Co-operation in Southern Africa", *Africa Insight* 26 (4): 354-362.
- LEISTNER, ERICH (1997), "Regional Co-operation in Sub-Saharan Africa", *Africa Insight* 27 (2): 112-123.
- NYIRENDA, MARGARET (2000), "The SADC Region as an Attractive Destination for Investment". *SADC and Mercosur Conference. Reviewing Relationship and Seeking Business Opportunities*. São Paulo, 24-25 de outubro de 2000. 14 p. *Mimeo*.
- SANTOS, JULIANA SOARES (1999), "A Integração Regional na África Austral: a SADC na Ótica dos Interesses Sul-africanos" *Dissertação de Mestrado*. Departamento de Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 01 de setembro de 1999: 283 p.
- SCHRIRE, ROBERT & DANIEL SILKE (1997), "Foreign Policy: The Domestic Context" in CARLSNAES, Walter & Marie MULLER, *Change and South African External Relations*. Johannesburg: Thomson: 03-15.

SOLOMON, HUSSEIN & JAKKIE CILLIERS (1996) (Eds.), *People, Poverty and Peace: Human Security in Southern Africa*. IDP Monograph Series 4. Institute for Defence Policy, May: 66p.

_____ (1996), "Introduction" e "Sources of Southern African Insecurity and the Quest for Regional Integration" in SOLOMON, HUSSEIN & JAKKIE CILLIERS (Eds.), *People, Poverty and Peace: Human Security in Southern Africa*. IDP Monograph Series 4. Institute for Defence Policy, May: 1-29.

SOLOMON, HUSSEIN (1996), "Turning Back the Tide: Strategic Responses to the Illegal Alien Problem in South Africa" in SOLOMON, HUSSEIN & JAKKIE CILLIERS (Eds.), *People, Poverty and Peace: Human Security in Southern Africa*. IDP Monograph Series 4. Institute for Defence Policy, May: 60-66.

SWATUK, LARRY A. (1996), "Environmental Issues and Prospects for Southern African Regional Co-operation" in SOLOMON, HUSSEIN & JAKKIE CILLIERS (Eds.), *People, Poverty and Peace: Human Security in Southern Africa*. IDP Monograph Series 4. Institute for Defence Policy, May: 30-59.

VALE, PETER (1997), "The African Renaissance", *Election Talk* 2, December: 1-2.

VALE, PETER & SIPHO MASEKO (1998), "South Africa and the African Renaissance", *International Affairs* 74 (2): 271-287.

VALIGY, ISMAEL (1989), *SADCC: Um Modelo de Cooperação Regional*. Desenvolvimento, Relações Internacionais, e Integração na África Austral, Seminário Conjunto CEA/IEEI. Lisboa, 23-26 de outubro: 38p.

VAN AARDT, MAXI (1997), "The SADC Organ for Politics", *The South African Journal of International Affairs* 4 (2), Winter: 144-164.

Notas Bibliográficas:

¹ Trabalho elaborado a partir da Dissertação de Mestrado da autora *A Integração Regional na África Austral: a SADC na Ótica dos Interesses Sul-africanos*, defendida junto ao Departamento de Sociologia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, em setembro de 1999, com atualizações e elaborações adicionais.

² BA, Relações Internacionais, University of Nebraska, EUA; mestre, Sociologia, Universidade de São Paulo; atualmente docente da Universidade Católica de Brasília. (e-mail: jsantos@tecnolink.com.br)

³ Em atitude representativa dessa importância, a chancelaria brasileira formalizou em março de 2000 a proposta de negociação de um acordo comercial entre a África do Sul e o Mercosul. Havia expectativas de avanços durante a reunião de cúpula do Mercosul em Florianópolis (dezembro 2000), para a qual o Presidente Thabo Mbeki era convidado. A intenção inicial era justamente um acordo inter-regional, objetivo de efetivação difícil por enquanto.

⁴ Em 1998, foram entrevistadas 36 pessoas: 2 líderes sindicais, 7 empresários e líderes empresariais, 3 jornalistas, 9 membros do governo (comércio, relações exteriores e parlamento), e 15 membros de institutos de pesquisa ou universidades diversas. Como a análise não é quantitativa, o peso relativo de cada categoria não alterou a importância dada às idéias expressas. O conteúdo e análise detalhada das entrevistas encontram-se na Dissertação de Mestrado a partir da qual este artigo foi elaborado.

⁵ Os membros em 1980 eram Angola, Botswana, Lesoto, Malawi, Moçambique, Suazilândia, Tanzânia, Zâmbia e Zimbábue.

- ⁶ Paralelamente, no campo político e de segurança, os vizinhos da África do Sul, sujeitos às agressões desta, organizaram-se como os Países da Linha de Frente.
- ⁷ Para os êxitos da SADC, ver CARDOSO (1991: 61).
- ⁸ Fato mencionado em grande parte das entrevistas. Também discutido em DU PLESSIS (1997: 27).
- ⁹ Valores aproximados para 1999, de acordo com o Secretariado da SADC, citados em NYIRENDA (2000). Os entrevistados mencionaram 170 e 140 bilhões, respectivamente, para 1996 e 1997. As variações resultantes das fontes ou anos não se contradizem para fins de ilustração da preponderância da economia sul-africana.
- ¹⁰ Números citados pelos entrevistados.
- ¹¹ Grande parte das pessoas entrevistadas mencionou uma “síndrome do *big brother*”, que se refere ao desejo da África do Sul exercer uma liderança sem afetar superioridade de um “irmão mais velho”. A ambigüidade da liderança sul-africana é melhor discutida no item 5.
- ¹² Robert Mugabe era figura central na associação dos Países da Linha de Frente, mencionada em nota anterior. A disputa com o Zimbábue foi mencionada por vários entrevistados. VAN AARDT (1997) analisa a dupla liderança na SADC.
- ¹³ VALIGY (1989: 33-34) já criticava o fato de a oposição à África do Sul predominar em relação a objetivos próprios para o desenvolvimento da região. O autor questionava a possibilidade de manutenção da coesão na eventual ausência do inimigo comum.
- ¹⁴ DU PLESSIS (1997: 27) enfatiza a África do Sul como porta de entrada de transferências tecnológicas, econômica, financeiras e intelectuais do Norte para a região.
- ¹⁵ Esses pontos foram destacados em várias entrevistas.
- ¹⁶ A dependência externa da África foi mencionada por inúmeros entrevistados, em especial a disponibilidade decrescente de recursos nos últimos anos.
- ¹⁷ Ver CHERU (1992: 09-16) para uma discussão mais elaborada acerca do impacto do ajuste estrutural na integração regional.
- ¹⁸ Temas recorrentes nas entrevistas. Os fatores políticos são competentemente analisados por LEISTNER (1997: 121).
- ¹⁹ A SADC contratou consultores independentes para identificar os gargalos e recomendar mudanças na estrutura da organização. O documento resultante é CHIPETA et. al. (1997).
- ²⁰ A SADC possui, hoje, 14 membros. Além dos membros iniciais da SADCC, aderiram a Namíbia (1990), a África do Sul (1994), as Ilhas Maurício (1995), o Congo-Kinshasa (1997) e as Ilhas Seichelas (1997).
- ²¹ KEET (1996a: 21) destaca os riscos de exacerbação das disparidades regionais que podem resultar da competição livre. KEET (1996b: 354 e 356), LEISTNER (1997: 122) e CLEARY (1996: 29) criticam a postura essencialmente comercial e reforçam a necessidade de um enfoque mais abrangente.
- ²² Possivelmente a idéia mais veiculada nas entrevistas foi que a África do Sul não pode ser uma “ilha de prosperidade cercada de um mar de miséria”. Aziz Pahad, vice-Ministro dos Negócios Estrangeiros da África do Sul, repetiu a frase em seminário SADC-Mercosul realizado em São Paulo no dia 24 de outubro de 2000.
- ²³ SWATUK (1996: 30) discute a segurança ambiental na África Austral, partindo do princípio que os ecossistemas não respeitam as fronteiras políticas. O autor defende uma maior cooperação entre os países da SADC, embora reconheça que os interesses domésticos e os imperativos do capitalismo internacional limitam esse tipo de ação.
- ²⁴ BOOTH (1994: 3) sugere a ampliação horizontal do conceito de segurança (para incluir temas como democracia, direitos humanos e meio ambiente) e verticalmente (para tornar as pessoas e não os Estados a referência primária). Citado em SOLOMON e CILLIERS (1996).

- ²⁵ Interpretação encontrada em inúmeras entrevistas, principal, mas não unicamente, de acadêmicos. Também em KEET (1996a: 22).
- ²⁶ KEET (1996a: 2 e 5) afirma que os fluxos de mão-de-obra estão diretamente vinculados ao nível de dependência econômica e da integração dos países da África Austral em relação à África do Sul. Para a autora, essa integração é histórica e revigora-se com o fim do apartheid.
- ²⁷ SOLOMON (1996: 95) é um dos poucos, na literatura, a defender medidas mais drásticas contra a entrada de estrangeiros na África do Sul. O autor defende a promoção de acordos bilaterais, uma vez que a SADC não se mostra efetiva nessa área.
- ²⁸ Números sem a África do Sul. Com esta, seriam 190 milhões.
- ²⁹ Para discussão sobre a projeção da bipolaridade na África Austral, ver DU PLESSIS (1997: 20).
- ³⁰ Para discussão sobre a manutenção do regime na definição da política externa sul-africana, ver SCHRIRE & SILKE (1997: 3).
- ³¹ Entre as organizações que promoveram ações violentas contra o regime, destaca-se o MK, ou *Umkhonto we Sizwe*, o braço armado do ANC. A UDF, *United Democratic Front*, foi o veículo de mobilização pacífica da sociedade civil contra o apartheid, congregando representantes das várias raças, etnias, religiões e inclinações políticas.
- ³² Programa de Reconstrução e Desenvolvimento, documento abrangente e referência máxima de plano de governo de Nelson Mandela, seguido pelo GEAR, com maior ênfase nos estímulos ao setor privado.
- ³³ Para os aspectos do RDP importantes para a política externa, ver HENWOOD (1997: 8).
- ³⁴ Fala de Zavareh Rustomjee, representante do *Department of Trade and Industry* do governo da África do Sul, no Seminário SADC-Mercosul realizado em São Paulo nos dias 24 e 25 de outubro de 2000.
- ³⁵ A defesa dos direitos humanos e da democracia foram temas mencionados em várias entrevistas, geralmente associados a críticas em relação aos demais países africanos.
- ³⁶ VALE & MASEKO (1998: 278-281).
- ³⁷ VALE (1997: 2).
- ³⁸ Essa era a expectativa dos entrevistados, embora a UE tenha-se revelado bastante dura nas negociações para a proteção dos seus mercados agrícolas, em especial dos interesses dos países da Europa meridional.
- ³⁹ As negociações para o livre comércio na SADCC iniciaram-se antes, mas foram concluídas depois das negociações entre a África do Sul e a União Européia. Ver item 3 acima para cronograma da SADC.
- ⁴⁰ O Acordo de Lomé IV terminou em 2000 e foi substituído por um acordo provisório enquanto a UE tem buscado estabelecer acordos regionais com os ACP.
- ⁴¹ De fato, o Congo-Kinshasa, juntamente com Angola e as Ilhas Seichelas, não assinou o Protocolo de Livre Comércio da SADC.
- ⁴² O Presidente da África do Sul viria à Florianópolis em dezembro de 2000, após a conclusão deste trabalho, para o encontro de cúpula do Mercosul, onde se esperava avançar nas negociações.
- ⁴³ Ian Philips, representante do governo da África do Sul no Seminário SADC-Mercosul realizado em São Paulo nos dias 24 e 25 de outubro de 2000, reforçou a necessidade de dividir experiências com os similares e não simplesmente emprestar modelos do Norte.
- ⁴⁴ Projeções da ONU, citadas em NYIRENDA (2000).
- ⁴⁵ Dados do Secretariado da SADC, citados em NYIRENDA (2000).
- ⁴⁶ Dados do Secretariado da SADC, citados em NYIRENDA (2000).
- ⁴⁷ Dados em ESTERHUYSEN (1997).

Algumas considerações sobre o concerto internacional na ótica do Mercosul e da SADC

José Ailton Rodrigues dos Santos

CEA/USP, Universidade São Francisco e FITO

O século XXI vem marcando com bastante veemência mudanças e resultados de ordem econômica, social, cultural, política, comercial e tecnológica que, associada a outras formas de manifestações, obrigam e forçam os Estados a uma busca incessante de es-tratégias que elevem seu grau de participação e conseqüentemente uma melhor inserção nas decisões mundiais.

Atento a essas mudanças, percebemos entre outras coisas, que o surgimento de blocos econômicos e acordos regionais têm sido uma estratégia utilizada por muitos Estados. Segundo a Organização Mundial do Comércio – OMC – um terço do comércio mundial vem sendo feito no contexto regional. Considerando as zonas de preferências esse to-tal chega próximo de dois terços. Destaca ainda que, no momento, existem 170 acordos comerciais e que outros 70 estão em andamento.

Essa situação só confirma que a integração regional passa a ser estratégica e imperativa para os Estados – que precisam e necessitam urgentemente – atuarem no contexto glo-bal.

Entre os acordos e blocos iniciados (concluídos ou em andamento no decorrer dos últimos 50 anos) destacam-se a União Européia – *UE* –, o Acordo de Livre Comércio Norte Americano – *NAFTA* –, a Comunidade de Estados Independentes – *CEI* –, o Mercado Comum do Sul – *Mercosul* – e a Southern African Development Community – *SADC* – que, entre outros, são exemplos e caracterizam a nova realidade mundial.

Esse trabalho aponta algumas características do sistema internacional atual, mas procura também alguns pontos acerca dos blocos no eixo Sul-Sul, mais exatamente o *Mercosul* e a *SADC*. Por quê os Estados membros devem participar mais ativamente e de uma forma mais organizada, integrada e com muita objetividade – no mundo cada vez mais acirrado – que é o cenário internacional ?

As expectativas e iniciativas geradas pelas necessidades de integração e intercâmbio entre *Mercosul* e *SADC* mostram-se ainda bastante tímidas, perdendo com isso oportunidades e toda uma gama de possibilidades que poderiam ser exploradas. Além de poder estabelecer uma melhor aproximação entre os dois blocos, contribuiria para aproximar suas respectivas regiões, incentivando e reforçando a idéia de comple-mentariedade no âmbito das relações Sul-Sul.

Livre da Guerra Fria e do poder bipolar – que predominou durante mais de 50 anos envolvendo *EUA* e *URSS* – o mundo no século XXI procura, a partir dessas novas forças e características, soluções ou acordos que permitam uma diminuição dessa instabilidade e convulsão internacional.

Durante esse período, mais exatamente os anos 80 e 90, emergiram vários tipos de conflitos que ainda hoje, no início de um novo milênio, continuam a existir. Conflitos nacionalistas, étnicos, religiosos e culturais, entre outros, exigem a criação de novos paradigmas para responder a essa nova realidade, obrigando os Estados a terem uma nova ótica e posicionamento frente aos problemas que surgirão. Questões que até outrora não tinham ou não ocupavam espaços da agenda internacional passam a sê-lo agora.

Meio ambiente, direitos humanos, solidariedade, o fortalecimento das democracias e a própria informação, já fazem parte das agendas e discussões dos grandes foros internacionais. Neste último tópico – controle da informação – observamos que a importância do saber científico e tecnológico e, acima de tudo, os mecanismos que servem à sua transferência, vem assumindo dia a dia, uma relevância tal, que não é exagero afirmar, passará a ser a linha tênue entre os países ricos – desenvolvidos e nutridos – e os países pobres – atrasados e miseráveis. Em última análise, o acesso ao conhecimento, determina e impõe a possibilidade e capacidade que um Estado terá de se inserir, de maneira positiva, no que hoje se convencionou chamar de nova realidade mundial.

Nessa nova realidade mundial, de um lado divisam-se os Estados industrializados, que argumentam, entre outras coisas, o direito de propriedade, segundo eles, conquistados por força de maciços investimentos em tecnologia. Do outro lado argumentam os Estados periféricos que, podendo praticar o comércio, em condições mais satisfatórias, absorveriam a demanda e a produção dos Estados ricos. No entanto, na visão dos Estados ricos, isso poderia funcionar como fator a mais de instabilidade e desequilíbrio no sistema internacional, ocorrendo, mesmo que temporariamente, a substituição do Estado político por um Estado mercantil.

No terceiro milênio, essa não será uma disputa menos intensa do que aquela em que, durante quase cinco décadas, estiveram envolvidas as duas super potências. No momento em que as parcelas de poder se distribuem, multiplicam-se as áreas de conflitos, na mesma proporção e velocidade com que se agregam novos atores à cena internacional.

As nações de economia periférica, que saindo da condição de juizes para a de réus – acusadas de agressoras do meio ambiente e fontes inesgotáveis de imigrantes – exigem acesso ao *know-how* tecnológico, talvez a única forma de vencerem o *gap* que as separa de seus parceiros ricos e as desqualifica, tanto nas relações de troca quanto no processo de desenvolvimento.

Nessa reivindicação os Estados em desenvolvimento esgrimem com o fato de que, em maior ou menor escala, contribuírem com matérias-primas, mão-de-obra barata e, porque não, mercados consumidores - o que, de certo modo, os elevariam à categoria de financiadores das economias fortes. Como exemplos desses Estados podemos citar o Brasil, a Argentina, a África do Sul e Angola e que estão concentrados no eixo Sul-Sul.

Tanto o Brasil e a Argentina, membros do *Mercosul*, como a África do Sul e Angola, membros da *SADC*, são Estados que poderiam representar um maior volume de recursos, trocas etc. e também, fomentar e incrementar o comércio intra e extra blocos, de forma a movimentar o comércio regional e conseqüentemente aumentar sua participação no comércio mundial. Hoje o Mercosul só representa 1(um) por cento do comércio mundial.

No entanto, temos que corrigir e aprender com erros cometidos em outros momentos – falta de experiência, competência administrativa e política e até subserviência – e partir para uma relação clara e direta considerando o realismo e os resultados que o sistema internacional não cansa de mostrar.

Temos nas duas regiões, onde se localizam os dois blocos, exemplos de que a realidade é fria e dura. Seja por questões naturais – pragas – ou mesmo por políticas precipitadas e desorganizadas essas duas regiões concentram índices alarmantes, seja de epidemias e/ou desnutrição. Dos 36 milhões de aidéticos no mundo esses dois continentes reúnem uma parcela significativa. Só o continente africano contribui com 25 milhões de pessoas.

Por que cooperar e tentar dirimir as diferenças? Se algum dos Estados membros ainda tiver alguma dúvida, ou terá que ter uma carta embaixo da manga – coisa impossível – ou terá que ter uma visão realista da situação. O que obriga cada sociedade a se organizar internamente e buscar alternativas externas.

A sociedade em geral e os seus governantes não podem e não devem agir como vítimas do sistema “opressor” aguardando iniciativas pôr parte dos outros. A história já mostrou e comprovou que o Estado, a sociedade e principalmente os governantes que agiram pensando em defender interesses particulares em detrimentos do coletivo, falta de visão do conjunto, limitações impostas pelo contexto interno colheram e colhem, os resultados até hoje e que, infelizmente, são negativos.

Não podemos aguardar que o sistema internacional do século XXI seja romântico, paternalista e compreensivo. Hoje o sistema é marcado por várias questões. Desde questões e relações que envolvem profissionalismo, competência e qualidade como também, normas e regras colocadas pelos organismos internacionais – OMC, OCDE entre outros e que, na sua grande maioria, são ditadas pelos Estados desenvolvidos. Precisamos e temos (são imperativos da atual ordem internacional) que sair para brigar com o mínimo de

chances. Conhecer e, de preferência, ter alguns instrumentos de bar-ganha, caso contrário, a guerra já estará perdida muito antes de começar.

O mundo não é justo. Nunca foi. Portanto temos que organizar as nossas “casas”. Temos muito que fazer. Todos os Estados membros desses dois blocos – como a maioria dos Estados no mundo – passam por algum tipo de dificuldade – uns mais e outros menos – portanto, não podemos ficar chorando ou remoendo que o mundo foi injusto. Ou partimos agora – mesmo com todas as dificuldades – ou não vamos lamentar os conflitos e números, que já são lamentáveis, caóticos e até desumanos, mas que podem aumentar ainda mais. Quem disse que o mundo é justo?

Quais são os fatores de estímulo e como poderiam funcionar a cooperação e troca entre os Estados que compõem Mercado Comum do Sul (*Mercosul*) e a Southern África Development Community (*SADC*)? Quais alternativas restam aos parceiros internacionais após o fim do século XX? Para onde caminham as negociações num cenário onde os interlocutores não são apenas Estados Nacionais mas que, ao contrário, agrega novos e poderosos atores, agora não mais organizados individualmente somente, mas em grupo, caso da *UE*?

Na atual ordem internacional, quando se revogou a bipolaridade, substituída pelas chamadas *polaridades indefinidas*, como se realinham e se conjugam as forças num ambiente internacional em que cada Estado reivindica posição de destaque? Nessa procura, alguns deles tentam organizar se em blocos econômicos, com a finalidade de, somando esforços, atingirem aquele objetivo.

A escolha dos Estados do *Mercosul* e da *SADC* como objeto de estudo explica-se pelo fato de esses grupos reunirem Estados que, ao nosso ver, dificilmente encontrarão o caminho do desenvolvimento pleno por um esforço isolado. Apesar de existirem Estados que, a exemplo de Brasil e África do Sul, podem exercer papel de liderança, tanto no grupo ao qual pertencem quanto na relação com parceiros de outros blocos.

Podemos privilegiar o contexto cultural também. O estudo da língua portuguesa enquanto fator de integração, considerando a tendência mundial de valorizar a identidade lingüística no processo de comunicação e, por conseguinte, como elemento vital para um perfeito entendimento na negociação interpaíses. A importância e legitimidade da língua portuguesa se expressam estaticamente: o idioma ocupa a oitava posição no *ranking* dos mais falados em todo mundo.

Mesmo considerando que alguns integrantes dos blocos aqui falados não se enquadram no grupo de lusofalantes – é o caso da África do Sul e da Argentina, por exemplo – não se pode desprezar o idioma comum com as nações como Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné Bissau, Moçambique, Portugal e São Tomé e Príncipe. No bloco representado pela *SADC*,

Angola atuaria como interlocutor dos lusofalantes. Tanto quanto o Brasil, empenhado na consolidação de zonas de Cooperação no bloco *Mercosul*, traduziria o pensamento dos Estados que, como ele, se expressam em Português. E finalmente Portugal, que sendo membro da União Européia (*UE*), poderia ser o representante lusofalante na Europa.

Não pretendemos, entretanto, cair no simplismo de focar a língua apenas como fator de integração em si mesma, com o que nos restringiríamos à questão cultural. É forçoso entendê-la como mais um *meio* para se chegar a cooperação e as trocas de fato. Mediante, isto sim, comunicação mais ágil e eficiente. Em última análise, focar a identidade lingüística como mais um fator de estímulo a criação de uma zona de livre comércio, envolvendo simultaneamente, os Estados integrantes do *Mercosul* e *SADC*. A instituição desse espaço revogaria o velho organograma onde os Estados se agrupam segundo a riqueza que detêm – ricos *versus* pobres.

Ainda também, explica-se, pelo fato de esses grupos reunirem Estados em situação econômica bastante semelhante ou no mínimo pontos comuns. Mais que isso, que exibem divergências contornáveis e – em número maior – convergências de natureza política, cultural etc., capazes de sustentar o relacionamento cooperativo. Finalmente, estas rápidas observações pretendem ser mais uma contribuição para pesquisadores e centros preocupados com a realidade dos blocos em questão.

Relações econômicas no Atlântico Sul (Caso SADC-Mercosul)

José Gonçalves
CEED/CEAA-UCAM

O objetivo deste artigo é iniciar uma monitorização das relações econômicas no Atlântico Sul, centradas em quatro países com um certo nível de troca diversificada e passados históricos de contato. Como primeiro texto, serão incluídos elementos de descrição geral. Mas para facilitar a leitura evitaremos notas de pé de página e excessivas referências bibliográficas. A elaboração de uma bibliografia detalhada poderá constituir um dos elementos da “monitorização”.

A escolha de África do Sul, Angola, Argentina e Brasil como exemplos, corresponde a esses critérios e os dados econômicos utilizados provêm de suas estatísticas oficiais, das quais se extraem os quadros apresentados ao final do texto.

As noções de Atlântico Sul são variáveis, consoante os autores ou as situações. Por vezes cobre toda a faixa deste oceano a sul do Mediterrâneo, outras vezes é a sul do Trópico de Câncer e até mesmo a sul do Equador.

Os quatro países que preenchem esta amostragem correspondem, apenas, à parte do Atlântico mais a sul nas suas duas margens, que possuem relações econômicas entre si com algum relevo. Trata-se de três potências médias com consideráveis níveis de industrialização (África do Sul, Argentina, Brasil) e um país com um dos IDH mais baixos do mundo mas com influência regional e grande potencial (Angola).

Este relacionamento tem suscitado interesse da parte de historiadores - sobretudo do período da escravatura - e politólogos - voltados para as vertentes de segurança implícitas no projeto de Zona de Paz e Cooperação (ZPCAS) nesta bacia marítima. O interesse de economistas surge com altos e baixos, em função de grandes expectativas e seu exagero, pelo menos no curto prazo.

No entanto, abordagens mais realistas apresentam a exigência de monitorização dessas relações por três razões fundamentais:

- os níveis de troca revelam montantes já consideráveis, e sobretudo constantes e susceptíveis de aumento.
- o comércio através dos grandes oceanos é tendência ao longo da história e, com frequência, superam as trocas intra-continentais. As propostas de reforço dos esquemas econômicos Sul-Sul podem ter aqui um eixo de materialização.

Além disso é importante determinar como se comportam parceiros econômicos, pertencentes a projetos distintos de integração sub-regional, num momento em que tais projetos cada vez mais se revelam como patamar essencial do processo de globalização, um processo em cujos primeiros passos históricos o Atlântico Sul constituiu espaço de grande relevo.

É assim que acadêmicos, homens de negócios e políticos dos dois lados da bacia sul-atlântica se têm encontrado para falar de perspectivas e obstáculos.

1. Os dois contextos em ambiente de crise

O ano de 1998 exibiu um fraco desempenho tanto da SADC como do Mercosul, tendência sublinhada no primeiro trimestre de 1999.

Na Comunidade de Desenvolvimento da África Austral (SADC), a configuração de base mantém-se: a África do Sul tem fortes laços comerciais com os países da zona do Rand (Namíbia, Botswana, Lesoto e Suazilândia), com quem tem um acordo alfandegário e monetário. Além desses países, a economia sul-Africana se situa sempre entre os dois ou três principais parceiros do Zimbabwe, Moçambique, Maurícia e Zâmbia. As trocas com a África do Sul na sub-região cresceram de forma muito significativa – a nível tanto do mercado formal como informal – desde a abolição do apartheid.

Em 1996 a África do Sul exportou para os países da SADC não-membros da zona Rand um total da ordem de 2,395 bilhões de dólares US e importou 354 milhões. Em 1998 as exportações subiram para 2,564 bilhões e as importações ficaram quase estacionárias. Esta evolução em valor está, obviamente, influenciada pela depreciação do Rand, cuja média para este trabalho consideramos de R5=1USD em final de 1996 e R6=1USD em final de 1998.

Em 1998 o Zimbabwe continuava a ser o principal comprador e vendedor da África do Sul, neste grupo de países, resultado de um acordo bilateral preferencial com grande efeito sobre a indústria têxtil. Este acordo foi mesmo estendido a Maurícia, havendo intenções de incluir outros dois grandes produtores de algodão, Moçambique e Tanzânia. O tabaco é outra exportação zimbabuana, enquanto que as vendas sul-africanas a esse país cobrem quase todos os setores, desde alimentos a automóveis. A relação é favorável à África do Sul na proporção de 5 para 1.

Neste grupo, Moçambique aparece em segundo lugar nas vendas sul-africanas, mas as aquisições sul-africanas são muito reduzidas e a proporção se situa numa base de quase 10 para 1. Para Angola, a África do Sul exportou em 1998 cerca de 180 milhões de dólares, sobretudo bens de consumo corrente – aumento de 22% sobre o ano anterior – e importou cerca de 1,5 milhão, petróleo – queda de 96% sobre o ano anterior. São as exportações sul-africanas que determinam a aparição estatística de subida nas trocas dentro da SADC. Mas

no que se refere aos demais membros tais trocas são insignificantes, sendo o melhor desempenho localizado entre a ilha Maurícia e o Zimbábue que atingem 2% (dois) do comércio externo mauriciano, nos melhores anos.

Trocas fronteiriças informais ocorrem entre Zâmbia e Zimbábue e entre Angola e Namíbia, neste caso movimentando produtos sul-africanos. Ambas as situações se tornam cada vez mais estruturais.

O que de fato se passa entre a maior parte dos Estados da SADC é a ausência de produtos para trocar, já que são, quase sempre, economias monoprodutoras extrativas. A este fato acresce o carácter não conversível e fortemente instável das respectivas moedas, criando outro desequilíbrio em relação ao rand sul-africano e divisas que lhe estão ligadas.

A fraqueza de desempenho no Mercado Comum do Sul (Mercosul) é relativa ao não aprofundamento institucional exigido pelo aumento das trocas. Este aumento entre os quatro parceiros passou de 9% do seu comércio externo geral em 1990 para 26% em 1998. O peso do Brasil e Argentina em relação aos outros é proporcional aos PIB's mas ainda assim o volume de troca é muito importante para o Uruguai e Paraguai, o primeiro com saldo favorável nas trocas com o Brasil em cerca de 170 milhões de USD no ano de 1998 e o segundo com um déficit na mesma direção de 900 milhões no mesmo ano.

Entre Brasil e Argentina o saldo era favorável à Argentina em 1,28 bilhão (1998), representando o mercado argentino 14% das exportações totais do Brasil, dados por si só reveladores.

Na ausência de mecanismos de articulação, a crise do real, no primeiro trimestre de 1999, alterou fortemente o clima de confiança antes alcançado entre os parceiros, condição absolutamente crucial para o encaminhamento de qualquer processo de integração. Sobretudo a Argentina e o Uruguai receiam que novas crises se produzam e que sejam administradas da mesma forma, prejudicial do ponto de vista de seus interesses.

A necessidade de enfrentar novas situações de ataque especulativo e de prevenir seus efeitos sobre a política de integração, levou Brasil e Argentina a iniciar conversações sobre a criação de moeda única no bloco, em começo de junho através dos dois Presidentes da República.

Por outro lado, a mudança na paridade do real é de natureza a modificar os níveis da balança comercial com a Argentina que, provavelmente em 1999 será favorável ao Brasil.

A tudo isto se somam as várias recessões ou estagnações ou crescimentos ínfimos nos países chave dos dois lados do Atlântico Sul.

Pelas previsões mais otimistas, a Argentina não deve ultrapassar no final do milênio os 2,5% de taxa de crescimento, o que representaria o melhor desempenho dos quatro países focados neste artigo. As pré-condições para tal, porém, são, em meados de 1999, muito aleatórias. No Brasil prevê-se uma perda de até 3% do PIB em 1999, na África do Sul as previsões oscilam entre 0% e 1% e em Angola nem previsões podem ser feitas mas é unânime o sentimento de que 1999 não será melhor que 1998 – pelo menos fora do setor petrolífero – e que a difusão de efeitos deste nos demais não vai melhorar.

2. Os diferentes pesos e medidas

As duas entidades de integração estão, portanto, sob riscos inerentes a algumas variáveis não controladas.

As causas são exógenas e endógenas, como ocorre em todas as economias contemporâneas, mas é significativo que as causas exógenas são sobretudo econômicas enquanto que as endógenas apresentam um acentuado perfil político.

No caso do Mercosul era previsível que a rivalidade Brasil-Argentina conduzisse a alguma lentidão na implementação de diversos passos da integração, principalmente aqueles relacionados com setores nevrálgicos de cada uma das duas economias.

Nenhum dos dois governos pode ignorar grupos de pressão internos e, pelo menos por enquanto, quase não existem grupos de pressão comuns aos quatro países membros. Quer dizer, as pressões exercidas têm essencialmente base nacional por ausência de articulação entre as quatro sociedades civis.

A crise do Real no começo de 1999, revelou um forte choque de estratégias políticas, facilitando que forte componente externa se tenha feito sentir, através da ofensiva do capital especulativo e da retração do investimento estrangeiro, elemento decisivo no equilíbrio do sistema à escala do Brasil.

Os efeitos da flutuação em baixa do real, abalou fortemente a confiança dos empresários argentinos no Mercosul, a ponto da imprensa de Buenos Aires ter referido opiniões classificando de traição o comportamento das autoridades financeiras brasileiras. O próprio governo argentino, colocado perante o problema da competitividade, revelou uma inclinação inicial para limitar o crédito a compras no Brasil, medida a que, finalmente renunciou após fortes pressões do Itamaraty.

Domingo Cavallo, ex-ministro das Finanças com um importante currículo na construção da estabilidade monetária argentina, referiu, por seu lado, que o Brasil simplesmente não conseguiu edificar uma moeda sólida como o peso.

Mas esta crise atingiu outros mercados emergentes e entre eles o sul-africano, economia líder da África Austral, suscitando receios em economias da SADC de que uma forte recessão sul-africana fizesse recuar o já desequilibrado comércio inter-regional, agravasse as condições de exploração de infraestruturas e desmoronasse o rand.

Nada disto ocorreu mas o trauma ficou e reapareceu em meados de julho quando declarações de um candidato presidencial argentino criaram o que operadores classificaram como “incertezas” fazendo cair índices nas bolsas de diversos países da região. Tais declarações referiam a necessidade de suspensão do pagamento da dívida durante um curto espaço de tempo para permitir relançamento da economia argentina, exigência que aparece, aliás, como lógica para as quatro economias aqui abordadas.

Mas também as ondas de choque dos conflitos angolano e congolês, a agitação intermitente da Zâmbia e Zimbabwe e a lentidão do desenvolvimento institucional capaz de estimular a vida econômica, impedem o alargamento do aparelho produtivo e o bom funcionamento de infraestruturas às vezes comuns (barragens, ferrovias, telecomunicações, por exemplo).

No caso de Angola, os dois maiores recursos geradores de moeda conversível (petróleo e diamantes) permanecem largamente absorvidos pelas despesas de guerra dos dois beligerantes ou de despesas em perda motivadas pela desorganização tanto da administração pública como do abastecimento do mercado interno.

Ponto comum é que, apesar do discurso integracionista, tanto na América Latina como em África, o surgimento de uma crise provoca o sentimento de “salve-se quem poder” traduzido em medidas unilaterais, cujo impacto é proporcional ao tamanho de cada economia. Isto quer dizer, que há membros do Mercosul e da SADC onde a adoção do “salve-se quem poder” afeta todos os outros e há membros onde o recurso a tais medidas só contribuiria para os isolar ainda mais, dada a fraqueza de suas economias...

As disparidades geo-econômicas na construção dos dois espaços são, realmente, enormes, o que constitui um dado inevitável, com o qual se terá de conviver e cuja superação só poderá decorrer de melhores índices de produtividade, poupança e inovação nos hoje mais débeis.

Mas para além das situações mais ou menos pontuais referidas, outro problema comum à SADC e ao Mercosul é a ausência de estratégia a médio prazo (e muito menos a longo) e a persistente indefinição de mecanismos de coordenação econômica que, sem serem abrangentes demais, pudessem harmonizar precisamente os setores nevrálgicos e proteger contra ondas de choque.

O velho debate sobre a desregulação dos mercados surge aqui com intensidade. De um lado, os que insistem em que basta abater as barreiras alfandegárias e em seguida a “mão invisível” faz o resto e, segundo eles, fará bem. Do outro lado, os que apontam as crises do Brasil ou da África do Sul para referir a necessidade de defesas contra a sua irradiação ou repetição, acrescentando que a coordenação macroeconômica surge como fator de flexibilidade e de previsão, garantias de dinamismo e de mais segurança.

Ao mesmo tempo, o ponto em que se encontram tanto o Mercosul como a SADC levantam a interrogação sobre o que se quer fazer: zona de livre troca ou integração?

As implicações político-institucionais, porém, são de menos impacto negativo no Mercosul que na SADC. A crise paraguaia de 1999 não criou nenhuma divergência entre os outros três membros. Na SADC, o conflito congolês, iniciado em finais de 1998, divide perigosamente a organização.

Os grandes desequilíbrios na dimensão econômica aparecem tanto na SADC como no Mercosul, em virtude dos abismos que separam a África do Sul dos outros países do extremo sul de África, de um lado, e Brasil e Argentina com relação ao Uruguai e Paraguai, do outro.

Assim, enquanto o PIB sul-africano era em 1997 da ordem dos 120 bilhões de USD, a soma dos seus atuais parceiros na SADC se situa um pouco abaixo dos 40 bilhões, sendo que deste total Angola e Zimbabwe juntos contam por cerca de 14 bilhões.

No Mercosul, naquele ano o PIB brasileiro se situava numa ordem de grandeza de 730 bilhões, o argentino 320 bilhões, o uruguaio 19 e o paraguaio 1,6 (neste último caso dados de 1996).

Estas diferenças não revelam uma outra, a dos níveis tecnológicos e da cultura de gestão. O equilíbrio é nestes casos maior no Mercosul que na SADC. Os critérios, a atualização do capital fixo e a sofisticação são muito semelhantes na Argentina, Brasil e Uruguai, apenas o Paraguai aparecendo com atraso. Na África Austral, aqueles mesmos indicadores mostram dois mundos quase distintos entre a África do Sul e seus parceiros, embora países da zona rand, como Namíbia e Botswana, tenham áreas de grande atualização e Moçambique se esteja a modernizar.

As taxas de inflação para 1998 situavam-se entre 0,7% na Argentina, 1,7% no Brasil, 9% na África do Sul, enquanto que Angola apresentava uma quantificação não muito segura mas, de qualquer forma, na faixa dos três dígitos, o que representa progresso pois de 1993 e 1996 esteve a quatro dígitos.

Se trata, no entanto, de um progresso muito parcial e nada consolidado já que assenta na compressão salarial e em pressões administrativas sobre os preços de alguns produtos, sem

capacidade de equilibrar seriamente oferta e procura. Como em diversos países africanos, este equilíbrio em Angola implica reativação da estrutura produtiva por forma a fazer subir a oferta em setores de alto consumo, cujos níveis freqüentemente só os torna acessíveis para uma micro camada social e moldando um alto risco de crise alimentar grave. Atualmente, o contexto de carência favorece a especulação e o respectivo disparo nos preços.

A inflação sul-africana é das raras que no continente africano se situa em um dígito e, na seqüência das relativamente fortes subidas de salários após a queda do apartheid, este país revela uma capacidade de absorção importante dos novos custos de produção e um bom nível de resposta ao aumento da procura em produtos de elevado consumo. Aqui é importante notar que, além do acionar de mecanismos financeiros e do volume de produção local, as negociações entre os parceiros sociais jogaram um papel primordial.

A Argentina mantêm-se como um dos melhores desempenhos mundiais em matéria de inflação, o que não é obtido com medidas parcelares mas com um funcionamento econômico geral, invulgarmente articulado no hemisfério Sul. A ancoragem peso-dólar, no entanto, aparece como um grande fator de confiança e, entre as autoridades financeiras argentinas se manifesta uma tendência para a dolarização pura e simples. Aliás, a situação monetária deste país é apresentada, no debate econômico mundial, como exemplo de que seria o relacionamento com o dólar a estabelecer as diferenças de performance entre os diferentes modelos ou formulas de transição.

No Brasil, debelar uma inflação que se considerava crônica e que já gerara interesses específicos, continua sendo o maior sucesso da equipa econômica de Fernando Henrique Cardoso. A formula adotada insere uma decisiva componente de intervenção administrativa, defendida pelo próprio Presidente quando, em entrevista de televisão em Abril 1999, limitava a independência do Banco Central à fiscalização, excluindo a política monetária e o cambio. Esse sucesso, porém, esteve bastante ameaçado durante a crise do real no primeiro trimestre de 1999 e atuou como alerta para outras situações. A já referida “crucialidade” do investimento estrangeiro e o fato de que a capacidade de intervenção governamental pode gerar momentos de sobrevalorização monetária, são situações que – sobretudo nos momentos de ajustamento – facilitam investidas da especulação. Mas por outro lado, também ficou patente que foi a pressão das autoridades que venceu a crise num tempo em que o mercado sozinho seria incapaz.

Observar as reações perante a inflação permite-nos ajuizar dos níveis de harmonização econômica interna: o valor estimulante das instituições, as perspectivas de poupança, os termos de troca internos e a base material que sustente melhores condições sociais. Ao mesmo tempo, o encaminhar destes processos permite colher ensinamentos úteis para a discussão mundial e para formulação de políticas.

Mas o que emerge como constatação mais significativa no estudo comparado das duas entidades é que o Mercosul funciona numa fase de integração mais avançada que a SADC. Assim, nesta, ainda não foram acionados nenhum dos mecanismos de integração, tais como níveis de convertibilidade das moedas, redução de tarifas alfandegárias, aproximação gradual de tarifas, livre circulação de pessoas, etc.

A convenção de Maseru sobre a criação de uma zona de livre troca na África Austral continua aguardando ratificação pelos parlamentos de diversos Estados da SADC e mesmo alguns protocolos essenciais, como o de utilização de águas comuns, não estão em vigor na prática.

De fato, a SADC continua a ser um organismo de coordenação de projetos de infraestrutura, função que lhe vem do período em que, sob a designação de SADCC (Conselho de Coordenação para o Desenvolvimento da África Austral) durante a década de oitenta, visava reduzir a dependência das economias austrais em relação à África do Sul, então sob o regime de apartheid.

Além disso – e como outras entidades de integração sub-regional em África – a SADC se transformou num plenário de debate político-diplomático e mesmo em instrumento de intervenção militar.

A guerra de Angola foi objeto em finais de 1998 de uma declaração de apoio ao governo angolano durante a reunião de Port Louis (Maurícia).

No caso do conflito do Congo-Kinshasa, três países da SADC enviaram tropas para este país sob cobertura de decisões da Comissão de Defesa e Segurança da entidade. Já antes disso, três outros países membros tinham conjugado fortes pressões sobre o Lesoto durante uma tentativa de golpe de Estado. Posteriormente, durante outra tentativa do mesmo tipo no mesmo país, a África do Sul enviou tropas sozinha.

Tudo isto leva economistas da sub-região austral de África a considerar que, no curto prazo, a SADC vai continuar como entidade de projetos comuns mais do que de verdadeira integração. Considerando o carácter decisivo do curto prazo na recuperação – sobretudo em casos dramáticos – dois caminhos são inevitáveis: diversificar e fazer crescer a oferta de produção local e buscar mercados atrativos para colocação e aquisição de produtos.

Do ponto de vista do Mercosul, a África Austral é interessante pela capacidade desta em abastecimento energético (petróleo e carvão) e pelo fato da África do Sul representar desde já um mercado importador de alguma importância.

Nos dois casos, o contexto atual pode ser visto como base a partir da qual se podem criar perspectivas de expansão, em virtude da proximidade geográfica, afinidades culturais em 3 dos 4 casos aqui focados e interesses imediatos na abertura de novos espaços de troca.

Nestas circunstâncias, não são apenas os produtos comercializados entre os 4 neste momento os únicos a considerar mas também a oferta que possa emergir à medida em que as respectivas crises vão sendo reduzidas ou – no sentido oposto – as exigências de troca que venham a ser determinadas pelas próprias crises.

3. História e suas interrupções

O fluxo comercial nesta faixa do Atlântico Sul revela uma História varias vezes interrompida.

A navegação portuguesa do século XV abriu esse relacionamento comercial que ganhou fortes traços culturais entre Angola e Brasil.

Em 1486 Diogo Cão chegou à foz do rio Congo no quadro das explorações para atingir o que se chamaria mais tarde Cabo da Boa Esperança, passagem que os portugueses sabiam ser obrigatória para atingir a Índia. Em 1500 Pedro Alvares Cabral, no caminho da Índia, faz um desvio para oeste e aporta na costa brasileira.

O comércio do oriente era o centro da estratégia marítima de Portugal, alargando-se rapidamente às economias oeste-européias com a deslocação do tráfego de especiarias dos terminais de Veneza e Genova (através da Ásia Menor e Mar Mediterrâneo) para portos ingleses, franceses, holandeses e portugueses (através do Indico e do Atlântico).

O Mediterrâneo, que desde o tempo dos Fenícios e mais tarde dos Arabes, fora a via principal do comércio internacional a longa distancia, ganhava a concorrência daqueles dois grandes oceanos. No mesmo movimento a noção de longa distancia se estendia.

A partir da segunda metade do século XVI, às especiarias do Oriente acrescenta-se a mineração e as culturas do açúcar e do algodão, incorporando as Américas à economia mundial em expansão e elevando o papel da Espanha na empresa colonial.

Para acionar as grandes plantações americanas, os europeus vão atribuir à África a função de fornecedor de mão de obra escrava, criando-se então um grande triângulo de redes econômicas tendo o Atlântico Sul como um dos eixos principais.

Entre Angola e Brasil a interligação escravatura-economia agrária produzirá outras ligações. Situados frente a frente no oceano, administrados pela mesma potência colonial e submetidos ao mesmo conjunto de interesses econômicos, os laços que se estabelecem impõem-se mesmo às potências européias em luta pela hegemonia ou para ganhar posições.

Assim, quando os holandeses ocupam o norte do Brasil, rapidamente são confrontados com a busca de escravos para as plantações de cana, que os leva a conquistar pontos da costa de Angola, incluindo a cidade de Luanda. Recuperada aquela faixa do Brasil por Portugal os holandeses se desinteressam de Angola, reocupada por uma armada cuja base de partida e de financiamento foi o Rio de Janeiro, em 1648.

A Holanda vai concentrar-se na consolidação de seu domínio da África do Sul, onde Cape Town vê crescer sua importância nas ligações com o Oriente. O valor estratégico dessa cidade não escapa aos ingleses que a conquistaram, afastando definitivamente a Holanda do Atlântico Sul.

Na sequência da operação de 1648, grande parte das autoridades coloniais de Angola, incluindo o governador-geral, passaram a vir do Brasil e a evolução ganha tais contornos de autonomia que Lisboa receou que o estabelecimento de contatos entre os colonos dos dois lados do Atlântico Sul pusesse em causa o referido triângulo de exploração.

No momento da independência do Brasil, o impacto dos interesses escravistas levou ao surgimento de correntes em Angola que propunham uma mudança que acompanhasse a nova realidade brasileira. Tais correntes foram controladas e reduzidas pela metrópole, que manteve as mesmas facilidades de tráfico escravo para a ex-colônia americana.

Em paralelo com esse processo comandado pela escravatura, novas expressões culturais emergiam no Brasil e em cidades da costa angolana, com pontos comuns que se foram mantendo e visões políticas em confronto com a sociedade escravista.

Nesse momento, 1820, o Atlântico Sul começava a transformar-se numa zona símbolo para o movimento abolicionista das metrópoles e colônias e evoluiria para zona de choque, que tinha de um lado as marinhas dos países onde o desenvolvimento do capitalismo obrigava à generalização do trabalho salariado e do outro lado os traficantes de países onde a escravatura ainda não tinha sido abolida ou que faziam intenso tráfico clandestino.

Portugal e Brasil situavam-se entre estes, mantendo Angola com a mesma função e prolongando o pacto de grupos sociais que a tornava possível: parte da aristocracia tradicional africana, comerciantes nascidos nas cidades coloniais e representantes do capital e da administração portugueses.

Nas outras duas colônias importantes deste sul-atlântico, a conjuntura que se criava estabelecia premissas diferentes. Enquanto que o encaminhamento para a pecuária dispensava a escravatura na Argentina, na África do Sul a ocupação de terras pelos brancos e o tipo de exploração agrícola que se lhe seguiam instituíram uma escravatura de mercado interno.

Nestes termos, o fim da escravatura (consideramos aqui o último quartel do século XIX) teve efeitos diferentes nestas quatro economias. Na África do Sul estabeleceram-se práticas de grande discriminação racial (que mais tarde seriam codificadas em regime político) combinadas com importantes passos de desenvolvimento capitalista; em Angola o mal disfarçado trabalho forçado tornou-se na base da exploração econômica colonial, aumentando com o crescimento da cultura do café e realização de obras públicas; no Brasil consolida-se o capitalismo agrário – mais tarde o café a ocupar também um lugar maior – sob regime de propriedade autoritário e de baixa remuneração; na Argentina, a vocação pecuarista se orientava para um modelo que incluía transformação e, posteriormente, diversificação.

As relações entre as quatro economias vai situar-se, por décadas, em níveis baixíssimos, mesmo nos casos de vizinhanças. O que as quatro visam é o mercado europeu ou norte-americano.

Um novo tipo de relacionamento se esboça nos anos 60 do século XX, período de euforia dos regimes militares latino-americanos e da aliança Portugal colonial-África do Sul do apartheid, dois fatores que se prolongaram por parte da década seguinte.

Declarações foram emitidas e contatos diplomáticos estabelecidos no sentido de se criar uma aliança anticomunista desses regimes. Alguns níveis de colaboração entre os seus aparelhos repressivos foram registrados e visitas de unidades de marinha de guerra efetuadas. Em casos extremos foram avançadas propostas de criação de um equivalente da OTAN no Atlântico Sul, mas sem qualquer efeito prático.

A ligação discreta entre as estruturas militares e repressivas destes regimes foi a característica maior dessa fase. Missões comerciais foram também trocadas mas o interesse econômico ficou largamente diminuído pelas incertezas políticas mesmo de setores conservadores. Trocas comerciais se faziam entre todos os países da bacia sul-Atlântica mas em bases tímidas.

Mais do que isso, militares da América do Sul perceberam que seu isolamento poderia se agravar no caso de ficarem muito conotados com regimes coloniais ou racistas de África.

Um elemento econômico importante, porém, se estruturou então: as ligações aéreas regulares e freqüentes.

Na década de 70 as independências de Angola e Moçambique introduzem uma grande alteração ao quadro da bacia. Menos de dez anos depois o Brasil inicia a redemocratização política e, na seqüência da guerra das Malvinas, o mesmo processo atinge a Argentina. De notar que durante esta guerra, a África do Sul prestou alguma assistência ao esforço de guerra argentino – conforme foi mais tarde revelado na imprensa sul-africana.

Uma outra idéia começou, então, a ser desenhada. Trata-se da Zona de Paz e Cooperação no Atlântico Sul (ZPCAS), criada em 1986 em grande medida com o esforço do Brasil e que contou com uma resolução constitutiva da ONU, atualizada em 1990 no sentido de relacionar os objetivos políticos com o desenvolvimento socio-econômico.

Diversos países africanos e os três latino-americanos da bacia realizaram até aqui cinco reuniões formais, duas em Brasília, uma em Abuja (Nigéria), uma em Somerset West (África do Sul) e uma em Buenos Aires.

A adesão sul-africana constitui um marco na medida em que seu anterior regime era considerado uma das ameaças à estabilidade da região. A mesma observação deve ser feita sobre a entrada sul-africana na SADC, em 1994, que mudou o projeto inicial desta instituição cujo nome e objetivos tinham já sido redefinidos em 1990.

Em 1991 foi oficialmente lançado o Mercosul.

4. A realidade atual

Portanto, nos dois lados do Atlântico Sul surgiram projetos de integração, voltados para seus continentes, mas com membros que se relacionam através do oceano. Ao mesmo tempo, a constante definição e delimitação de novos espaços de mercado, colocam a SADC e o Mercosul sob pressão de outros projetos geograficamente próximos.

No caso africano, continua presente a idéia (e algumas estruturas) de implementar a COMESA (Mercado Comum da África Oriental e Austral), do qual a maior parte dos membros da SADC faz também parte. Seu objetivo é criar um mercado integrado desde o extremo sul do continente até às margens do Mar Vermelho. Para Kaire Mbuende, secretário executivo da SADC, “integrar a Suazilândia e Djibuti é uma tarefa impossível”, declaração que corresponde à visão econômica de que um projeto de integração não pode ser alargado demais à partida.

Sob este prisma, aliás, críticas foram feitas à decisão dos Chefes de Estado da SADC em admitir o Congo-Kinshasa nesta organização.

Em maio de 1999, ao assumir a Presidência da COMESA, Daniel Arap Moi, Chefe de Estado do Quênia, insistiu na viabilidade do projeto e criticou fortemente a África do Sul (que não integra a COMESA) acusando-a de ter uma política econômica prejudicial a seus vizinhos.

Várias tentativas feitas pelo secretariado da SADC para considerar incompatível a dupla participação, falharam até aqui. Apenas a África do Sul, Moçambique, Botswana e Namíbia

se mantêm fora da COMESA mas, apesar de muitos membros serem comuns às duas instituições, uma evidente tensão persiste entre os seus órgãos permanentes.

O que de fato mantém vários países da África Austral em dupla participação é a perspectiva de um mercado mais alargado e a existência de algumas relações com a África Oriental, sobretudo dos países mais a norte na zona austral africana. Mas é, sobretudo, uma atitude de expectativa para constatar qual dos dois projetos terá mais sucesso, o que traduz um nível ainda insuficiente de decisão na matéria.

No caso latino-americano, as interrogações iniciais sobre competição do Pacto Andino se dissiparam. É um pouco o contrario que se produz, com diversos países do Pacto interessados em acompanhar o Mercosul como observadores. Não é uma dupla participação mas é um duplo centro de interesse.

A NAFTA, no entanto, coloca um problema diferente. Em primeiro lugar, ela dá acesso a dois mercados (Estados Unidos e Canadá) muito atrativos e que já desempenham um papel importante no comércio externo dos países do Mercosul. Em segundo lugar, é a primeira instituição deste tipo que inclui economias “norte” e “sul”, criando expectativa de como desiguais níveis de desenvolvimento se relacionam nesse quadro. Em terceiro lugar, apesar da designação geográfica, a NAFTA não exclui extensão para Sul e, desde já, o Chile aparece interessado. Este país, ex-membro do pacto Andino e detentor de acordo especial com o Mercosul, adota uma posição semelhante a de países africanos, que esperam mais elementos de desempenho para tomarem uma decisão em matéria de agrupamento regional.

Mas seja qual for o nível de compromisso com cada região, os quatro países objeto deste trabalho, continuam a atribuir importância primordial às relações bilaterais, sobretudo para fora das instituições de integração em que participam. E, mesmo quando negociam com outros blocos em bases multilaterais, o bilateral é sempre uma grande consideração.

É nestes termos que se processam as relações comerciais entre eles, não sendo nem a SADC nem o Mercosul que nelas influi. Mas é uma séria hipótese de trabalho, que as trocas existentes entre os quatro possam estimular algum aprofundamento de ligações entre aquelas instituições, no sentido de articular e aumentar trocas nesta bacia oceânica, como ocorreu – ou pode ocorrer – noutras. A história, os interesses estratégicos e a realidade da economia mundial, podem empurrar...

O interesse político – uma das condições prévias para este tipo de aproximação – teve duas expressões, com as visitas de Fernando Henrique a Angola e África do Sul em 1997 e de Nelson Mandela ao Brasil e Argentina em 1998.

As relações comerciais entre as duas margens desta área do Atlântico Sul revelavam, em 1997, um volume de negócios de 1,238 bilhão de USD, uma ordem de grandeza equivalente ao saldo favorável à Argentina nas trocas com Brasil em 1998. A participação

de Angola nesta soma é diminuta, mas sua presença é importante na perspectiva da recuperação econômica deste país se poder voltar aos números de uma década antes, quando suas trocas com Brasil e Argentina eram dez vezes mais valiosas. Outro detalhe de relevo em relação a Angola neste quadro, é a reabertura da linha de crédito brasileira e a presença, na extração de petróleo e diamantes angolanos, de duas grandes empresas do Brasil, a Petrobrás e a Odebrecht, um contexto geral que determinou em larga medida a visita do ministro das Relações Exteriores do Brasil a Luanda, em final de maio 1999.

Em 1997 o Brasil exportou para Angola 81,7 milhões de USD e importou 36,8 milhões, equivalente a um recuo – relativo a 1996 – nas vendas angolanas de petróleo para o Brasil em mais de cem milhões de dólares. Dessa forma o saldo favorável a Angola passou a favorável ao Brasil, tendência que os dados dos primeiros nove meses de 1998 confirmam e ampliam. As vendas brasileiras foram essencialmente bens alimentares, equipamento de construção civil e veículos diversos.

No mesmo ano, Angola exportou para a Argentina petróleo no valor de 5,656 milhões de dólares e importou bens alimentares por 3,981 milhões.

Assim, é o relacionamento entre países do Mercosul e a África do Sul que, a curto prazo, assume proporções relativamente importantes.

No ano de 1997, os sul-africanos exportaram o equivalente a 109,335 milhões de dólares, para a Argentina, na maior parte produtos industriais, incluindo alguns de tecnologia avançada para mineração. Os argentinos exportaram para a África do Sul 302,978 milhões de dólares, quase metade na categoria de “gorduras” (grasa) para a indústria sul-africana.

Os montantes sul-africanos registram aumento constante mas lento nesta década, enquanto que os argentinos são mais oscilantes mas mais rápidos. Com exceção do ano de 1993, todos os outros revelam saldo favorável à Argentina, o mais elevado dos quais, na década de 90, foi de 213 milhões de dólares em 1995, passando para 193 milhões em 1997.

Os volumes trocados entre Brasil e África do Sul são mais elevados e o saldo tem sido favorável aos africanos. Em 1997, as exportações sul-africanas atingiram 366,914 milhões de dólares e as importações 331,375 milhões. Isto representou, em relação a 1996, uma queda nas vendas sul-africanas de cerca de 50 milhões enquanto que as vendas do Brasil foram acrescidas em 140 milhões. Em consequência, o saldo a favor da África do Sul passou de 122 milhões a 35 milhões apenas, tendo subido a 44 milhões nos primeiros nove meses de 1998.

A composição das trocas aparece com estabilidade há vários anos. A África do Sul é, fornecedora de minerais, sobretudo hulha sob diversas formas – mas também importantes fornecimentos de platina – e o Brasil vende veículos vários. Em 1998, alimentos secos e papel, (sul-africanos) e detergentes (brasileiros), entraram nas pautas de troca.

O nível das trocas é baixo se colocado em porcentagem de qualquer um dos quatro países. Mas os montantes em si não são de negligenciar e, cada vez se faz mais presente a necessidade de administrar os fluxos com os pequenos parceiros, dado o seu grande número e dado que vários fatores (alguns imponderáveis) podem ocasionar alterações cuja adição seria de natureza a criar impactos, positivos ou negativos.

Neste caso específico, o “vis-à-vis” geográfico numa bacia oceânica e a existência, para os dois agrupamentos, de datas cruciais de negociação com o Norte, obrigam a avaliar possibilidades de mais intercâmbio e certos níveis de coordenação estratégica.

O intercâmbio comercial, nas condições atuais das quatro economias, deve manter-se em torno da média dos últimos anos. Angola é o único caso em que se pode prever que, o fim da situação de conflito, vai conduzir a maior volume comercial com os outros três países focados neste trabalho, dada a necessidade, então, em se equipar e, em seguida, a vantagem que lhe dará – para aumentar e diversificar a sua oferta externa – ter custos de produção mais baixos.

A eventual evolução de Angola para montantes semelhantes aos existentes entre os outros três, faria subir o volume total de negócios para níveis mais apreciáveis.

No âmbito da articulação de experiências, suscetíveis de reforçar a margem de manobra do Sul, algumas situações de similaridade se apresentam.

Até final do século, serão redefinidas as condições de acesso aos mercados respectivos entre a União Européia e América Latina, por um lado e África por outro. No primeiro caso, se trata de um processo para atualizar políticas de troca; no segundo, do mecanismo que sucederá à Convenção de Lomé que expira.

Aliás, a África do Sul já concluiu com os europeus um difícil acordo de livre comércio, onde teve de fazer concessões importantes no dossier agrícola.

As questões da dívida externa e da reforma do FMI são duas outras áreas de convergência de interesses no sentido de estímulo para recuperação destas quatro economias e sua mais justa inserção no quadro global.

Em relação aos Estados Unidos o período também é de relevo: os atrativos da NAFTA para América Latina e os efeitos que pode ter a decisão norte-americana de “mais comércio menos ajuda” (“more trade less aide”) com a África.

Os seminários académicos ou de negócios que se organizam entre entidades dos dois lados desta bacia, revelam uma base de interesse mútuo e, a hipótese de um dia se concretizarem os objetivos da ZPCAS, pode atuar como estímulo institucional.

Porém, o essencial no crescimento dos laços econômicos nesta faixa do Atlântico Sul dependerá do desempenho interno de cada uma das economias e da sua capacidade em gerar excedentes de forma competitiva. Nesse caso, o fator geográfico, os estímulos institucionais e até a História exercerão um peso suplementar. Mas não poderão substituir os requisitos econômicos fundamentais.

Anexo estatístico

PIB das quatro economias (1997)

Em bilhões de USD a preços do mercado

África do Sul	129, 200
Angola	7, 396
Argentina	321, 384
Brasil	739, 009

(fontes: África: World Bank, *World Development Report*, 1998/9

America Latina: *Indicadores de Ciencia y Tecnologia*, RICYT,OEA, 1997)

Relações comerciais

África do Sul-Angola (1998)

	Milhões de Rands	% sobre 1997
Exportações	1 064,6	+22%
Importações	9,3	- 96%

(fonte: IDC in *Business Day*, Joanesburgo 10.05.99)

África do Sul-Países SADC fora da zona Rand (1998)

	Milhões de Rands	% sobre 1997
Exportações	15 387,5	+1,9%
Importações	2 065,3	-10,3%

(fonte: idem)

a) 1 USD = 6 rands

Brasil (1997 – milhões de USD)

	Exportações	Importações
Angola	81 795	36 801
África do Sul	331 675	366 914

(fonte:MITC/SECEX / Dep. Promoção Comercial do Min. Relações Exteriores- Brasília)

Argentina (1997 - milhões de USD)

	Exportações	Importações
Angola	3 981,2	5 656,6
África do Sul	302 978,6	109 335,6

(fonte:I.N.D.E.C. – Buenos Aires)

Bibliografia

GEMDEV - *L'integration regionale dans le Monde*- Khartala- Paris- 1997

GREG MILLS & CLAUDIA MUTSCHLER – “Exploring South-South Dialogue – Mercosul in Latin America & SADC in Southern África”- *SAIIA* - Johannesburg -1999

ARMANDO CASTELAR PINHEIRO e MAURICIO MESQUITA MOREIRA – “Investimentos e Comércio Brasil-África do Sul: Presente e Futuro” BNDES - Rio de Janeiro – 1996

CEA-USP/SDG Marinha/CAPES “A Dimensão Atlântica da África” – São Paulo – 1997

SADC - Annual Report - 1997 - Gaborone

Economist Intelligence Unit - Country Profiles dos quatro países em 1997

Jornais:

“Business Day” – Johannesburg

“América economia” – Rio de Janeiro

“Jornal de Angola”

Interacciones de la sociedad civil a través del Atlántico: el caso de África del Sur y de Brasil

David Fig

Departamento de Sociología, Universidad de Witwaterstand, Johannesburg

Estamos viviendo en una era de globalización, donde la globalización pareciera tener una trayectoria vertical norte sur, como si se acercara a las tendencias previas de intervención imperial del norte en los países del sur.

En las reuniones recientes de la OPEC se observan cada vez menos momentos en que la premisa de solidaridad Sur-Sur se haya visto materializada. A nivel oficial, grupos como UNCTAD y el grupo de los 77 y China, no parecen haber sido capaces de asegurar una contra-influencia hegemónica considerable. Aún se espera una reforma seria del sistema de Naciones Unidas y de las instituciones de Bretton Woods. Aunque existe algún ímpetu de parte de ciertos países del Sur, que siguen estando de acuerdo, el ritmo de los cambios no parece ofrecer expectativas.

Gran parte de ese trabajo se ha puesto en manos de la sociedad civil, en particular de aquellas organizaciones no gubernamentales que cuestionan fundamentalmente el consenso neoliberal de Washington y que han sido capaces de hacer mella en la agenda de la Organización Mundial del Comercio y en el complejo FMI- Banco Mundial durante las reuniones celebradas recientemente en Seattle Melbourne y Praga.

De todos los potenciales ejes sur-sur, este trabajo se ocupará de los lazos cada vez más estrechos entre Sudáfrica y Brasil.

Ambos son estados claves en sus respectivas regiones, poseen las mayores economías regionales, se han democratizado, manejan sólidos sistemas comerciales a través del Atlántico y comparten el dudoso record de ser las dos sociedades mas desiguales del planeta. Su lugar internacional como potencias intermedias les ha otorgado la capacidad de colaborar entre sí de muchas y nuevas maneras.

Antes de 1994, cuando África del Sur se democratizó, Brasil había permanecido de algún modo alejado del estado del apartheid. Esto tenía como propósito incrementar la diplomacia y el comercio brasileño en África particularmente desde los últimos años de la década de los setenta cuando Itamaraty se propuso intensificar su actividad en África al Sur del Sahara especialmente en las colonias portuguesas. A pesar que las relaciones oficiales no recibieron estímulos, las inversiones de capital sudafricano, especialmente en las industrias mineras de Brasil, crecieron substancialmente.

Relaciones Estado-Estado en aumento

Desde el advenimiento de la democracia, en ambos países se abrieron los canales para acrecentar las relaciones oficiales. Tales intenciones se muestran evidentes en la declaración presidencial conjunta firmada en Pretoria durante la visita del presidente Fernando Henrique Cardoso en noviembre de 1996. El documento merece ser reproducido:

Declaración Presidencial: el Acuerdo de Pretoria

En esta ocasión histórica y en nombre de nuestros pueblos, queremos declarar nuestra intención de intensificar la amistad mutua y el respeto existentes entre Brasil y África del Sur, agregando un grado mayor de conocimiento mutuo y otorgando a las relaciones entre nuestros países sólidas y estables bases para la cooperación.

Queremos enfatizar la proximidad atlántica entre nuestros países y el hecho de que Brasil y África del Sur están desarrollando países con economías sólidas y diversificadas, situadas en regiones donde la integración y la cooperación entre ellos y el resto del mundo es esencial. Somos estados multirraciales, tenemos democracias consolidadas y enfrentamos desafíos similares en la búsqueda del desarrollo económico y social y de una participación más intensa y benéfica en las relaciones internacionales. Brasil y Sudáfrica se proponen explorar en todos los campos, oportunidades de cooperación y establecimiento de relaciones económicas y comerciales basadas en procesos de modernización económica y social actualmente vigentes en ambos países. Para estos fines hemos aconsejado a nuestros gobiernos y estimulado a los sectores sociales y económicos de nuestros países a profundizar la cooperación y establecer entre sus prioridades, las relaciones entre Brasil y África del Sur. Firmamos la presente declaración convencidos que este primer encuentro señala el comienzo de una nueva era en las relaciones entre Brasil y África del Sur, para desarrollarlas juntos en beneficio de nuestros pueblos y de nuestras regiones.

*Firmado en Pretoria el 26 de noviembre de 1996.
Fernando Henrique Cardoso
Nelson Rolihlahla Mandela*

Hay que notar que la “nueva era” a que alude la Declaración Presidencial se propone incrementar “la cooperación en todos los campos” y “el establecimiento de relaciones

económicas y comerciales basadas en los procesos de modernización económica y social ahora vigentes, en ambos países”. El concepto de *modernización* en este contexto es una referencia a la implementación de políticas económicas y sociales neoliberales surgidas bajo la presión de las tendencias globalizadoras en ambos países.

En África del Sur a comienzos del 96 el estado anunció la Política de Crecimiento del Empleo y Redistribución (Growth Employment and Redistribution GEAR) entregando claramente África del Sur al neoliberalismo, y apartándola del tipo keynesiano de redistribución, por la reducción del énfasis en obras públicas y el incremento en el gasto público.

Ambos países se encontraron integrando más estrechamente los circuitos de capital haciendo énfasis en sus fuerzas regionales. África del Sur es en cierto sentido más periférica a medida que el oro es cada vez menos importante internacionalmente y que las trasnacionales claves como Anglo American, Liberty Life y Dimension Data, tratan de buscar sus recursos primarios en el exterior abriendo vías para relocalizar sus cuarteles generales en los centros más avanzados del capital.

Sin embargo el Acuerdo de Pretoria fue un reconocimiento de que ambos países estaban activamente comprometidos en una reestructuración económica en el marco del cambiante contexto global.

La relación no se detuvo en declaraciones amplias. En el mismo momento de la firma del acuerdo de Pretoria (noviembre de 1996) los dos países a través de sus respectivas ministros, Embajador Luis Felipe Lampreira y Ministro Alfred Nzo, firmaron acuerdos adicionales, para combatir conjuntamente el tráfico de drogas, simplificar los trámites de visa de sus respectivos ciudadanos y agilizar la colaboración en la cultura y en la aviación civil.

Las relaciones se profundizaron a través de la firma en Brasilia de un Memorandum de Entendimiento en Julio de 1998 que intentaba dotar de materia institucional al Acuerdo de Pretoria, proveyendo de consultas regulares de alto nivel entre delegaciones de ambos lados dirigidas por los ministros de Relaciones Exteriores, que podrían contar con expertos oficiales y no oficiales.

Una nueva ronda para consolidar las relaciones bilaterales se cumplió en marzo del 2000, cuando el ministro Lampreia visitó Ciudad del Cabo. Esta visita cimentó los lazos con el gobierno pos-Mandela del Partido Nacional del Congreso elegido en junio. Lampreia y su delegación se reunieron con el presidente Thabo Mbeki y el Ministro de Relaciones Exteriores Nkosazana Dlamini-Zuma. Tal vez más significativa fue la reunión de Lampreia con Alee Erwin, el Ministro de Industria y Comercio. El resultado fue una comunicación conjunta donde se acuerda que los dos países ofrecerán una expresión

concreta al compromiso de consolidar y profundizar los lazos económicos entre los dos países y las regiones.

Concretizar las relaciones comerciales significó al mismo tiempo la liberación del comercio entre el MERCOSUR y África del Sur. Ambos lados acordaron explorar las implicaciones legales de esta acción, estudiarla cuidadosamente y ampliar las interacciones para cumplir ese objetivo. A raíz de los eventos de Seattle cuando las fuerzas que se opusieron a la agenda del III Encuentro Ministerial de la Organización Mundial del Comercio, lograron obstruirlo, los dos países discutieron coordinando sus posiciones en el contexto de una nueva ronda de discusiones sobre la Organización Mundial del Comercio y su futuro.

Relaciones multilaterales en crecimiento.

A pesar de que la declaración conjunta no implicó importantes compromisos significó un desafío al potencial de África del Sur para comprometerse con sus aliados de la Comunidad Sudafricana de Desarrollo (South African Development Community SADC) e inducirlos a establecer relaciones de libre comercio con los países del MERCOSUR.

Los miembros de la SADC no comparten todavía un mercado común a pesar que el Protocolo de Comercio de la SADC firmado por los jefes de Estado en agosto de 1996 prevé un período de ocho años para desarrollarse en esas líneas. Mientras tanto algunos países han hecho diferentes acuerdos con cada uno de los demás países vecinos que no son miembros de SADC. África del Sur forma parte de uniones aduaneras con Botswana, Lesotho, Namibia y Swaziland. Algunos países de la SADC son parte de COMESA (Common Market of Eastern and Southern Africa) que ha reducido las tarifas entre sus estados miembros. Dadas las diferencias entre SADC y MERCOSUR la presión hacia la formación de una zona recíproca de libre comercio puede tomar un tiempo considerable para materializarse. Sin embargo se han realizado numerosos encuentros y grupos de trabajo con la presencia de gente clave de acción proveniente de ambas organizaciones regionales.

África del Sur está también comprometida con Brasil en otro contexto multicultural, ya que ambos países son participantes de un acuerdo llamado Zona de Paz y Cooperación en el Atlántico Sur (Zone of Peace and Co-operation in the South Atlantic, ZPCSA). El acuerdo incluye muchos de los países de África y América Latina situados a orillas del Atlántico Sur. Sus intereses están puestos en la desnuclearización del océano y en la ampliación de la colaboración en numerosas esferas que incluyen comercio, actividades navales, y uso sustentable de los recursos marítimos. La ZPCSA se originó después de las hostilidades anglo argentinas en las Malvinas, cuando Gran Bretaña remilitarizó su presencia en el área.

En 1970 hubo discusiones sobre el establecimiento de una Organización del Tratado del Atlántico Sur (South Atlantic Treaty Organization, SATO) pero nunca tuvo éxito a causa

especialmente de la renuencia de Brasil para entrar en relaciones de seguridad con África del Sur. En consecuencia a mediados de 1980 Brasil propuso el establecimiento de la ZPCSA como una contraparte de la idea de SATO y en esos tiempos las condiciones estaban maduras para que la Argentina, como rival naval aceptara la idea. Mientras tanto África del Sur no sería aceptada como miembro.

Aún así, el acuerdo hizo su camino y finalmente fue adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en la resolución 41/11 del 27 de Octubre de 1986. Namibia firmó el acuerdo en el momento de su independencia en 1990, y África del Sur estuvo en capacidad de acceder después de la democratización de 1994, ofreciendo al concepto de zona, un peso mayor. En espacios aún más amplios de relaciones multilaterales la colaboración ha encontrado lugar.

En las áreas de la Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y Desarrollo y del Movimiento de no Alineados, de las que actualmente es líder África del Sur, seguramente se abrieron espacios potenciales de colaboración. Sin embargo a pesar de los intentos de regeneración de estas instituciones, no han logrado poner en acto su potencial como vehículos de colaboración visualizado en el apogeo del fermento Sur-Sur de la década de los años 70.

Las tendencias de colaboración han sido en cambio más funcionales y mejor enfocadas. En ciertos espacios, especialmente en las negociaciones agrícolas, ha habido colaboración de los dos países en alianzas oportunistas como el Cairns Group, aunque en negociaciones de bioseguridad África del Sur ha sido a veces cortejada por el Miami Group. Existen algunas tensiones en África del Sur por haberse acercado a los grandes países de América Latina a través de acuerdos sustanciales, mientras por otro lado existe la intención de no romper con posiciones africanas más amplias que no siempre están acordes con el interés nacional de África del Sur.

Más recientemente, poco tiempo después de Seattle, África del Sur y Brasil formaron parte de un grupo de estados que incluye India y Egipto, y que está tratando de reformar reglas de base de la Organización Mundial del Comercio, para responder a intereses más amplios. La agenda de este grupo está aún en preparación pero puede ser significativa, puesto que la Organización Mundial del Comercio enfrenta una sustancial oposición “desde abajo” y deberá efectuar algunas reformas.

Finalmente el G 7, grupo de los países industriales avanzados (Estados Unidos, Canadá, Japón, Gran Bretaña, Francia, Italia y Alemania) ha empezado a admitir no solo a Rusia en sus deliberaciones (G 8) sino que en algunas instancias ha ampliado el número de sus participantes e incluido una larga lista de países de rango medio (G 20). Ambos países Brasil y África del Sur han quedado incluidos en el G 20 y no está claro aún si ellos responderán al rol de países cooptados y subalternos o bien ese espacio permitirá a las

naciones del Sur dar a las deliberaciones una imprompta de mayor autoridad e independencia de visión.

En resumen existe un número apreciable de espacios multilaterales donde Brasil y África del Sur pueden avanzar en sus relaciones y extenderlas.

Relaciones de la Sociedad Civil

Más allá de las relaciones entre estados es necesario preguntarse si el cambio en el clima de las relaciones bilaterales ha ofrecido mejores posibilidades para el surgimiento de lazos entre pueblos.

En los años del apartheid y de la ley militar, durante los cuales hubo una interacción oficial limitada, las relaciones de la sociedad civil crecieron independientemente del apoyo formal del gobierno. De hecho crecieron en el contexto de intentar resistencia ante sus respectivos regímenes autoritarios. Sin embargo, hay que reconocer que las relaciones de la sociedad civil crecieron desde una base extremadamente estrecha, y no tuvieron capacidad para alcanzar su potencial íntegro.

Clave entre estas relaciones, fue el hecho de que los movimientos de trabajadores coincidieran en haber surgido de las luchas de los años setenta tanto en Brasil como en África del Sur.

En el caso de África del Sur, el capitalismo racial se basó en la migración, la segregación, el bajo salario y las condiciones de superexplotación. Bajo el sistema del apartheid, las organizaciones independientes de trabajadores, fueron suprimidas violentamente y los sindicalizados perseguidos por sus actividades. Los sindicatos no raciales fueron abolidos y sólo pudieron funcionar las organizaciones laborales de buena voluntad. Todo esto finalizó después de una ola de huelgas en el complejo industrial de Durban en 1973 que había escondido una nueva tendencia de autoafirmación y auto-organización fuera del esquema de sindicatos legalmente sancionados.

Hacia el final de la década de los años 70 apareció un movimiento sindical que comenzó a consolidarse en diferentes grupos políticos de los primeros años de la década de los ochenta.

Uno de los núcleos claves fue una agrupación de los sindicatos industriales que formaron la Federación de Sindicatos Sudafricanos (Federation of South African Trade Unions FOSATU) cuyas organizaciones por diversos propósitos prácticos acordaron registrarse en el orden estatal, para participar en las estructuras formales de negociación.

Otros grupos se opusieron a tal registro e incluyeron algunos sindicatos generales no específicamente industriales, arguyendo que en algunas áreas los trabajadores no eran suficientemente fuertes desde el punto organizativo como para dividir sus intereses según líneas industriales. Un tercer grupo comenzó a trabar alianzas clandestinas con el prohibido Partido Comunista de África del Sur y con el Congreso Sudafricano de Sindicatos. Un cuerpo de organizadores sindicales exiliados que se habían aliado a la Federación Mundial de Sindicatos en Praga.

Desde 1983 la FOSATU comenzó a mostrar interés en el movimiento obrero brasileño. Envío un representante a San Pablo para empezar a aliarse con los *auténticos* un grupo de sindicalistas que había emergido en el seno de las luchas de la clase obrera paulista, especialmente de los movimientos de huelga originados en la región A B C y organizados para reaccionar a la indexación por inflación en la década de los setenta. El movimiento inmediatamente inició acciones no contra los propietarios del capital sino contra las viejas estructuras sindicales corporativas con 35 años de vigencia y contra la legitimidad del gobierno militar. Se tomaron medidas clandestinas para organizar una federación nacional del trabajo, la Central Única de Trabalhadores (CUT), cuyo primer congreso tuvo lugar desafiando a la ley en ese mismo año. El movimiento adquirió un carácter social por sus nexos con la iglesia, las comunidades locales, los derechos humanos, las campañas contra el FMI y contra el costo de la vida. A fines de 1979 el carácter político del movimiento alcanzó expresión formal en la organización del Partido de los Trabalhadores, que impugnó las elecciones parlamentarias y locales desde noviembre de 1982 en adelante, sin mayores éxitos al inicio.

La FOSATU estaba interesada en el fenómeno del surgimiento de un movimiento social de la clase trabajadora y en la decisión de formar un partido político dirigido por activistas laborales. Hubo algunos debates sobre la formación de un partido de obreros en África del Sur, algo que fue rápidamente sofocado debido a la influencia del exiliado Partido Comunista Sudafricano que reclamaba ser la auténtica voz de los obreros. Estimulado por los contactos iniciales Jay Naidoo secretario general del Sindicato de Alimentos Dulces y de Obreros Aliados y más tarde secretario de la federación nacional de obreros, es decir, el Congreso de los Sindicatos Sudafricanos (COSATU), emprendió una visita privada a Brasil en 1984. Las semillas fueron sembradas para futuros contactos.

La COSATU era una formación resultante de los acuerdos de unidad entre las tres fracciones mencionadas que surgieron del movimiento laboral, incluyendo la antigua FOSATU. Emergieron los sindicatos industriales de las tres corrientes y el primer congreso tuvo lugar en noviembre de 1985. Esto ocurrió durante un Estado de Emergencia parcial que marcó la fase final del Apartheid y que habría de expandirse e intensificarse durante el año siguiente. Numerosos activistas de COSATU fueron encarcelados durante el Estado de Emergencia, el cuartel general de COSATU en Johannesburg fue bombardeado por agentes del estado bajo las órdenes del Ministro de Justicia y además se tomaron otras

medidas que limitaron la independencia del Sindicato. Sin embargo COSATU gozó de apoyos por parte del movimiento laboral y de las comunidades para resistir con fuerza los intentos del estado por debilitar la organización.

Las alianzas con otras secciones de la sociedad civil, incluyendo las asociaciones de residentes, los intelectuales de izquierda, los grupos religiosos, los movimientos de jóvenes, permitieron que los sindicatos Sudafricanos emergentes formaran lo que se ha llamado “movimiento social sindicalista”. La COSATU buscó y logró solidaridad internacional en numerosas de sus campañas ya sea contra empleadores particulares, contra el capital o contra el estado del apartheid. La federación apoyó sanciones contra África del Sur, así como crecientes presiones mundiales para impulsar el fin de las inversiones por parte de las transnacionales en la economía del apartheid.

Aún cuando las estrategias hayan sido diferentes de las de su contraparte brasileña, los dirigentes de COSATU, sin embargo, reconocieron la importancia de construir una relación de principios con la CUT, siendo la única federación de obreros de África del Sur que lo hizo. Como el estado del apartheid empezó a retroceder y la transición a la democracia parecía inminente, los sindicatos sudafricanos debieron enfrentar el problema de cómo responder a la creciente tendencia hacia la globalización. Buscando solucionar este problema la COSATU amplió sus lazos formales con otros movimientos laborales. Una iniciativa fue la de buscar alianzas con los movimientos laborales más progresistas del Sur y del Sureste de Asia y el Pacífico. Otro fue el de establecer más sólidos nexos con otros sindicatos africanos en la Organización de la Unidad Sindical Africana y en los movimientos obreros de la SADC. Un tercer apoyo fue la alianza entre COSATU y la Confederación Italiana del Trabajo (CGIL por su sigla en italiano) y la brasileña CUT. Esta alianza tripartita promovió un número importante de encuentros conjuntos, consultas, especialmente sobre cuestiones de globalización; la primera de las cuales se celebró en Johannesburg en 1993. Desde entonces las relaciones entre COSATU y CUT han madurado y se han realizado numerosas visitas transatlánticas.

Aunque se estableciera una de las más duraderas de las conexiones, la solidaridad laboral no es el único espacio de colaboración de la sociedad civil.

Ni Brasil ni África del Sur han experimentado reformas agrarias fundamentales, más aún, la propiedad de la tierra está sesgada hacia la acumulación de riqueza y hacia posesiones destinadas a la agricultura comercial o pertenecientes a grandes corporaciones. En ambos países han surgido poderosos grupos de la sociedad civil, que han discutido sobre propiedad de la tierra y sobre la gente sin tierra. En Brasil la conferencia de obispos católicos tiene un lugar importante detrás de la Comissao Pastoral da Terra.

Las cuestiones de la tierra constituyen el tema principal de las luchas de los indígenas y de los “sin tierra”. El Movimiento Sem Terra ha sido importante en atender cuestiones de justicia agraria, en conducir invasiones organizadas de tierras, y en dirigir batallas en defensa de una más amplia distribución de tierras.

En África del Sur la sociedad civil levantó la cuestión de los “sin tierra” combatiendo contra los programas de expulsión forzada conducidos por los estados colonial y de apartheid. Desde 1913 existían medidas legislativas para restringir la propiedad de la tierra en manos de negros hasta alcanzar sólo un 13 % del país. Más del 70% de la población carecía de permiso para poseer tierras en el 83% del territorio reservado para la propiedad de los blancos. La gente negra fue considerada durante la mayor parte del siglo XX, como habitantes temporarios en el conjunto de su país. Alrededor de tres millones de personas estuvieron obligadas a mudarse a los “homelands” áreas rurales sobre-pobladas y estériles donde se estimulaba la práctica de formas de cola-boración y de autogobierno. Con la publicación de estudios sistemáticos sobre la extensión y el impacto de los traslados forzados, en 1980 apareció en distintas regiones del país un grupo de organizaciones no gubernamentales en defensa de la tierra. Esas ONG se conectaron con las comunidades y les ofrecieron apoyo para resistir las expulsiones y para recuperar sus tierras.

Desde la democratización en Sudáfrica, algunas reparaciones están en marcha pero demasiado pequeñas y a pasos demasiado lentos. Los reclamos de tierras están bajo procesos judiciales. Pero esos reclamos se refieren a tierras perdidas por la legislación racial desde 1913: una política que no tomó en cuenta anteriores conquistas y expulsiones coloniales.

Se han presentado más de 58 000 reclamos pero menos de mil han sido solucionados hasta ahora. Bajo las políticas neoliberales la reforma agraria no estará destinada a proveer de tierra a los campesinos sin tierra, más bien enfocará sus acciones hacia el establecimiento de una clase de agricultores comerciales que está surgiendo.

De ahí que a pesar de las intenciones iniciales de distribución de las tierras los cambios en la propiedad no serán significativos como se había previsto. Los problemas de los “sin tierra” y de la pobreza rural permanecerán y posiblemente se intensificarán.

Esto muestra la necesidad de promover una interacción más amplia y cuidadosa de los movimientos agrarios tanto brasileños como sudafricanos para enfrentar las crecientes desigualdades respecto de la propiedad de la tierra y sus consecuencias en términos de subsistencia. En efecto numerosas acciones se han tomado intercambiando personal del Comité de Tierras Nacionales en Sudáfrica con sus contrapartes en Brasil. Los investigadores sudafricanos han buscado en las iniciativas de reforma agraria en América Latina, inspiración para promover políticas apropiadas en su país.

Las miradas están puestas también en el tribunal de tierras del MST instalado en noviembre del 2000 en Brasil. Los organizadores intentaron invitar al ex presidente Mandela a formar parte del tribunal.

Las condiciones de los indígenas de Brasil han sido ampliamente publicitadas especialmente en el caso de la gente del Amazonas. Menos conocido es el caso de los indígenas de Espírito Santo en Brasil, que están siendo desplazados por las plantaciones comerciales de madera. La tierra ha sido adquirida por la compañía de celulosa Aracruz, una de las más importantes corporaciones productoras de pulpa y papel en Brasil. Aracruz es en parte propiedad de una compañía sudafricana, Mondi, que a su vez es parte de la Anglo American Corporation, una compañía minera sudafricana con veinticinco años de historia de inversiones en la minería, las industrias químicas y las finanzas brasileñas. El desplazamiento de los indígenas en Espírito Santo ha tocado un punto neurológico en África del Sur donde las expulsiones forzadas están asociadas con las peores prácticas del apartheid. Las organizaciones no gubernamentales sudafricanas especializadas en problemas de la tierra y del medio ambiente han estado ofreciendo solidaridad a las comunidades indígenas de Espírito Santo y ejerciendo considerable presión sobre Mondi para cambiar las prácticas de Aracruz.

El tercer espacio es el de la vivienda. El gobierno de Mandela prometió construir un millón de casas en el primer término de su mandato. Esto no se cumplió pero se le-vantaron cerca de 500 000 nuevas casas en el período 1994-99. Las ONG Sudafricanas se han inspirado en ejemplos de provisión de viviendas urbanas en San Pablo y otras municipalidades brasileñas. Expertos en viviendas, incluyendo abogados y planificadores urbanos han estado cruzando el Atlántico en visitas de estudio, para observar cuestiones relacionadas con el financiamiento municipal de las viviendas, la provisión de servicios y las formas de tenencia. Esto ha sido extremadamente útil en el diseño de una nueva distribución de viviendas en la era post apartheid y en algunas de las áreas urbanas más densamente pobladas.

Otro espacio urbano que ha ofrecido elementos de inspiración a la sociedad civil es el ejemplo de planificación urbana en Curitiba, la capital del estado de Paraná. Varias delegaciones especializadas en medio ambiente han visitado Curitiba para estudiar el manejo de la basura urbana, los sistemas de transporte municipal, la gestión del distrito central de negocios, las previsiones sobre control de inundaciones y la administración de los espacios abiertos.

Curitiba fue anfitriona del Eco-Cities Congress en 1998 y atrajo funcionarios de gobiernos locales de ciudades sudafricanas, incluyendo Midrand localizada entre Johannesburg y Pretoria que declaró su estatus como una eco-ciudad teniendo a Curitiba como modelo. Curitiba también sirvió de inspiración al Proyecto Invernadero, un intento de establecer un centro de información sobre medio ambiente para proveer de recursos sobre construcción

sustentable, uso de energía y agricultura urbana. Localizado en un espacio abierto y degradado, en el centro de Johannesburg, el Invernadero será interactivo con varias comunidades de la ciudad con el fin de revertir destrucciones y promover renovación.

Brasil es el hogar de una significativa parte de la diáspora africana. Esos lazos aparecen a menudo en primer plano como formas de política de identidad. La cultura, la religión, la cocina, la música, las artes marciales y las lenguas africanas tienen una gran vigencia y vitalidad en Brasil. Esto ofrece un amplio potencial para las interacciones, colaboraciones e intercambios de la sociedad civil. Hasta ahora la única expresión de nexos con la herencia africana ha sido el reconocimiento histórico por primera vez, de la participación de líderes de las religiones afro brasileñas en las ceremonias de bienvenida a Brasil ofrecidas al arzobispo Desmond Tutu y al presidente Nelson Mandela. En numerosos congresos y reuniones se ha discutido a propósito de la raza en Brasil, África del Sur y Estados Unidos desde un punto de vista comparativo y se han producido trabajos académicos en ambos lados del Atlántico.

En 1996 el acuerdo cultural entre los dos países no encontró una expresión muy acabada a pesar de que había crecido el volumen de músicos y ejecutantes brasileños en África del Sur patrocinados por el gobierno brasileño. Así, es posible argumentar que a pesar de los lazos estrechos tanto oficiales como diplomáticos desde sus democratizaciones, Brasil y África del Sur han tenido una historia paralela de interacciones autónomas de la sociedad civil. Estas han continuado independientemente a nivel de las bases y han remontado obstáculos como la lengua, la cultura, la tendencia del sur de interactuar más con el norte, además de los costos de viaje que están en ascenso. En efecto existe hoy un espacio mucho mayor para las interacciones de lo que existía previamente.

Sociedad civil global

Consolidada la globalización ha surgido una sociedad civil global o internacionalizada para responder a lo que los sudafricanos han dado en llamar *creciente apartheid global*. La globalización ha creado desigualdades más evidentes, una pobreza mayor y pérdida de empleos. Como resultado un anfitrión de organizaciones no gubernamentales del sur ha tenido que desarrollar una agenda radical capaz de revisar sustancialmente instituciones claves de control global y construcción de normas, para cancelar deudas históricas, luchar contra las corporaciones transnacionales claves y constituir fuertes lazos de solidaridad a través del Sur. El surgimiento de una sociedad civil global, algo imprevisto como subproducto de la globalización, permite usar nacientes mecanismos de tecnología de la información como instrumentos de organización y estrecha coordinación, necesarias para establecer una contra-agenda de la política económica neoliberal.

La sociedad civil global se ha constituido en momentos claves; el más significativo de los cuales fue el bloqueo de la Reunión Ministerial de la Organización Mundial de Comercio

en Seattle, diciembre de 1999. Sin embargo se han dado otros momentos: desde la Cumbre de la Tierra en Río, (1992) en adelante muchas de las más importantes reuniones de Naciones Unidas donde con astucia se firmaron acuerdos multilaterales sobre medio ambiente y desarrollo, han tenido foros globales que consistían en reuniones paralelas de ONG activas y de grupos comunitarios. Estas reuniones han ayudado a la sociedad civil a reunirse regularmente y planificar intervenciones más eficaces.

Tales encuentros físicos garantizados por la expansión de la comunicación virtual a través del correo electrónico y el Internet, hicieron explosión en volumen e intensidad durante 1990.

La agenda de la sociedad civil ha sido establecida en torno a:

Combate a la pobreza en los países en desarrollo.

Rechazo a las instituciones de Bretton Woods tal como están constituidas. Perdón de las deudas que agobian al Sur.

Fin de los experimentos de modificación genética de semillas, plantas y animales.

Reversión de acciones que implican aceptar el acuerdo de la Organización Mundial de Comercio referido a propiedad intelectual (WTO TRIP's agreement) aplicada a las patentes sobre distintas formas de vida.

Oposición a la pérdida de empleos como consecuencia de la liberalización del comercio.

Protección de los derechos de los indígenas y otros grupos marginados.

Oposición a la militarización y en particular oposición a las minas antipersonales.

Desnuclearización del sistema armamentista y de las soluciones aplicadas a la energía.

Oposición a la construcción de grandes presas y a sus consecuencias adversas desde el punto de vista socioeconómico y de medio ambiente.

Oposición al asalto de las corporaciones de capital sobre la gente y el medio ambiente, en especial de compañías como Shell, Mc Donalds y Monsanto.

Esta agenda ha sido establecida por ONGs tanto del norte como del sur aunque a veces se hayan producido tensiones entre ellas como resultado de diferencias de puntos de vista. El desacuerdo es particularmente agudo en organizaciones como el Jubileo 2000, un movimiento que propone el perdón de las deudas de los países pobres cuyas estrategias son divergentes según las líneas de quiebre Norte-Sur. Las ONGs Sudafricanas cuyo número asciende a 60 000 están organizadas en una Coalición Sudafricana de ONGs (SANGOCO por su sigla en inglés), así como en grupos sectoriales. SANGOCO, en ausencia de todo apoyo oficial, ha sido anfitriona de los Tribunales de la Pobreza, ante los cuales sus miembros ofrecieron evidencias de los efectos de la pobreza en el país. Este tipo de agendas nacionales podrían con facilidad encontrar una expresión global.

En el contexto del nacimiento de la sociedad civil global los participantes activos de Brasil y de África del Sur están cada vez más cerca de encontrarse entre sí. Será crucial para los investigadores comenzar a identificar y documentar proyectos y estrategias

comunes mientras surgen a la luz, sin olvidar sus modestos pero significativos antecedentes históricos.

Tradução do inglês: Prof^a Celma Agüero, Colegio de México.

Bibliografía

BEZUIDENHOUT, ANDRIES, 2000, "What we do" or "who we are" *Trade union responses to globalization and rationalization in South Africa*, Unpublished paper presented to a seminar in the Department of Sociology, University of the Witwatersrand, Johannesburg.

COOPER, DAVID, 1991, "Locating South Africa in the third world: comparative perspectives on patterns of industrialization and political trade unionism in South America", *Social Dynamics* 17 (2): 1-40.

Fig, DAVID, 1992, "The international political economy of South-South relations: the case of South Africa and Latin America, 1806-1990", Unpublished Ph D presented in the Department of International Relations, London School of Economics and Political Science, University of London.

HANCHARD, MICHAEL (ed.), 1999, *Racial politics in contemporary Brazil*. Durham: Duke University Press.

HEINE, JORGE; MILLS, GREG; and PORTER, LAN (eds), 1998, *Looking sideways: the specifics of South-South co-operation*. Johannesburg: South African Institute of International Affairs.

MUNCK, RONALDO AND WATENNAN, PETER (eds), 1999, *Labour worldwide in the era of globalization: alternative union models in the new world order*. London: Verso.

NAIDOO, RAVI (ed.), 1999, *Unions in transition: COSATU into the new millennium*. Johannesburg: Naledi.

PLATZKY, LAURINE AND WALKER, CHERY1 (eds), 1985, *The sur plus people: forced removals in South Africa*. Johannesburg: Ravan.

SEIDMAN, GAY, 1994, *Manufacturing militance: workers movements in Brazil and South Africa*. Berkeley: University of California Press.

SOUTH ALL, ROGER, 1996, *¿Imperialism or solidarity?: international labour and South African trade unions*. Cape Town: University of Cape Town Press.

Argentina y Sudafrica en el Africa Austral

Gladys Lechini

Universidad Nacional de Rosario, Argentina

El propósito de este trabajo es describir y explicar las relaciones de la Argentina con los estados de la región del Africa Austral y en particular Sudáfrica, para luego evaluar la posibilidad de un acercamiento intersubregional entre MERCOSUR y SADC, o la opción más viable de un acuerdo entre el MERCOSUR y Sudáfrica.

El estudio de las relaciones entre Argentina y el Africa Austral implica plantear un tema novedoso, habida cuenta del bajo perfil que el Africa Subsahariana ha tenido en los diseños de acciones externas argentinas. La excepción ha sido Sudáfrica, aunque con variable grado de intensidad según los períodos⁽¹⁾. Es por ello que son escasos los estudios académicos realizados en Argentina sobre las relaciones de nuestro país con la “llamada Africa Negra” y casi nulos los estudios sobre la región del Africa Austral⁽²⁾.

Es de notar que en la práctica la región comenzó a tomar forma luego del fin del régimen del apartheid en Sudáfrica, el cual planteaba una gran línea divisoria, un clivage regional, entre amigos y enemigos. Por esto mismo, al pensar en la región se mezclan la historia, la economía y la política -tanto interna como internacional- y el clásico criterio geográfico-regional resulta insuficiente para dar cuenta de las nuevas realidades de este fin de siglo. Según el mismo, al Africa Austral la componen diez Estados: Angola, Botswana, Lesotho, Malawi, Mozambique, Namibia, Sudáfrica, Swazilandia, Zambia y Zimbabwe. Sin embargo, en este trabajo, para referirme a la región voy a tomar en cuenta el espacio geopolítico y económico más amplio que abarca la Comunidad de Desarrollo del Africa Austral, la SADC, la cual incluye a los Estados anteriormente mencionados, a Tanzania, Mauricio y Seychelles -de la región del Africa Oriental- y a la actual República Democrática del Congo (ex Zaire) -del Africa Central-.

En consecuencia y hechas las aclaraciones del caso, para tratar Argentina y el Africa Austral voy a mostrar el recorrido de las acciones externas de Argentina en la región, y en particular con Sudáfrica, en el contexto más general de las relaciones con el Africa Subsahariana, principalmente en el ámbito bilateral, efectuando una mención en el ámbito multilateral a la participación argentina en la Zona de Paz y Cooperación del Atlántico Sur (ZPCAS), en las misiones para el Mantenimiento de la Paz en Angola y Mozambique y la cooperación militar con Sudáfrica a través de los Operativos Atlas Sur. Finalmente, apunto a sugerir algunas áreas de acercamiento MERCOSUR-SADC, sobre la base de un incremento de las ya existentes relaciones de Argentina y Brasil con los Estados de la región, las cuales podrían tener un efecto spill-over.

Las relaciones argentino-africanas

La ausencia de una política exterior como “política de Estado” contribuyó sustancialmente a la ausencia de una política exterior africana. Los modos como los diferentes y sucesivos gobiernos diseñaron la política exterior condicionaron el bajo perfil de las relaciones argentino-africanas, a través de acciones externas, discontinuas que he denominado “política por impulsos”. Sin embargo, esta “política por impulsos” generó algunos resultados: se crearon embajadas, enviaron y recibieron misiones diplomáticas y se incrementó el comercio.

Por casi 30 años las acciones externas de Argentina hacia los estados africanos priorizaron los objetivos políticos sobre los económicos. Los objetivos políticos apuntaban a lograr los votos africanos en UN por la disputa por las islas Malvinas y en los 80, mejorar la inserción argentina en los No Alineados. Los objetivos económicos apuntaban a conseguir mercados para las exportaciones argentinas.

La década de los 80 muestra el momento más importante de las relaciones argentino africanas, a partir de la definición de las relaciones con Sudáfrica, con la ruptura de relaciones diplomáticas, el consiguiente acercamiento a los estados africanos y el inicio de un diseño de políticas para la región.

Al observar los estados africanos seleccionados en el acercamiento se deducen dos criterios orientadores: que el país en cuestión tuviera peso específico en la región o que ofreciera oportunidades comerciales. Así merecieron especial atención los estados de Africa del Norte, algunos de la costa atlántica, Etiopía por ser sede de la OUA y Sudáfrica.

En cuanto a la dimensión político-diplomática, los impulsos de acercamiento se debieron en general a iniciativas de algunos funcionarios interesados en Africa, pero que no lograron estructurar un diseño que permaneciese y tuviese continuidad⁽³⁾. Sin embargo, se crearon 17 embajadas y enviaron misiones diplomáticas y comerciales, aunque éstas no contaron, la mayoría de las veces, con la preparación y el seguimiento adecuado, por lo cual hubo dispersión de esfuerzos.

En este marco dos ideas centrales motorizaron las relaciones, con intensidad variable según los períodos, gobiernos y estrategias de inserción internacional: la necesidad de contar con el apoyo africano en las instancias multilaterales donde se dirimía la disputa por las islas Malvinas – objetivo que no se consiguió por las vinculaciones de los países africanos con sus ex metrópolis – y la idea de una cooperación sur-sur que brindaría mayor poder de negociación internacional a los países del llamado Tercer Mundo.

Sin embargo esta relación se vio siempre asediada por el fantasma de las buenas vinculaciones de los diferentes gobiernos argentinos con Sudáfrica, ancladas en variables de orden estratégico y comercial, que trataré más adelante.

La dimensión comercial

Las posibilidades de ampliar mercados no estuvieron ausentes del acercamiento a los estados africanos, pero con un peso menor. Sin embargo no se realizaron demasiadas actividades para la promoción de las exportaciones, aunque se reconocía que las políticas agrícolas proteccionistas de la entonces CEE debían llevar a la Argentina a explorar nuevas oportunidades para colocar su producción agrícola-ganadera. Por otra parte, si bien la crisis energética de los 70 no afectó sustancialmente a la Argentina, por ser productor de petróleo, la producción africana le proveyó de un tipo de petróleo no extraído en el país.

En un estudio realizado sobre el porcentaje del comercio exterior argentino-africano en el comercio mundial de Argentina⁽⁴⁾ se observa que en la década del 70 se produce un incremento sustancial respecto a la anterior, con un pico máximo en 1975 de las exportaciones argentinas de 6,23% y en 1974 de las importaciones de 7,66%. Estos porcentajes luego decrecerán, particularmente en las importaciones.

La dimensión estratégico-militar

Las cuestiones de seguridad adquirieron un peso sustancial durante los gobiernos militares que se sucedieron entre 1976 y 1983, produciéndose incluso una militarización de la política exterior argentina⁽⁵⁾.

La idea de un Pacto de seguridad para el Atlántico Sur, con la inclusión de la Sudáfrica racista en contra de la amenaza comunista fue una cuestión muy acariciada por los militares en el poder, en particular cuando la Marina – en un reparto de las áreas de influencia – estuvo a cargo de la Cancillería. Sin embargo, esta idea nunca llegó a concretarse, sobre todo por la negativa brasileña. Pero la relación con Sudáfrica gozó de instancias muy fructíferas, en todos los niveles.

La dimensión cultural

Tradicionalmente, ha sido escaso el intercambio cultural con los países del Africa Subsahariana así como, el conocimiento sobre Africa que existe en nuestro medio, inclusive el universitario. Lo mismo ocurre en el continente africano sobre la realidad argentina y latinoamericana. Las fuertes vinculaciones verticales con Europa y los Estados Unidos han constituido importantes determinantes para que esto ocurra.

Por otra parte, la población de origen africano en la Argentina no es al presente significativa y ha siempre existido cierta negación para revalorizar los aportes

negroafricanos a nuestra cultura. Aunque al momento de la declaración de la independencia (1816), un porcentaje notable de la población de Buenos Aires y de otras ciudades del país era de origen africano, ésta fue diluyéndose con el correr de los años, las guerras y finalmente la corriente inmigratoria europea que llegó por oleadas, desde mediados del siglo XIX hasta principios del XX. A pesar de este desconocimiento, desde la década del 60 hubo intentos de acercamiento al estudio del Africa desde los ámbitos académicos que de alguna manera coincidieron con los flujos y reflujos del interés argentino hacia el Africa. En este sentido merece anotarse las diferencias con el Brasil, que ha reconocido la impronta africana en sus raíces y utiliza hábilmente el discurso culturalista en sus relaciones transatlánticas.

Por tanto, una revisión de la evolución de las relaciones argentino-africanas en las últimas cuatro décadas, – desde la independencia de los Estados del continente Africano- muestra:

a) Que el Africa Subsahariana posee un bajo perfil en las prioridades externas de Argentina, con escasa densidad de relaciones y falta de continuidad entre los distintos gobiernos argentinos tanto en el diseño de estrategias como en el accionar frente a la región⁽⁶⁾.

Por ello, quizás sería más conveniente hablar de acciones externas argentinas, en lugar de política exterior, enmarcadas en lo que yo llamo «Política por impulsos» hacia el Africa

b) Con respecto al proceso decisorio y en función del bajo perfil, muchas de las iniciativas de acercamiento bilateral o multilateral (en el marco de los No Alineados y Naciones Unidas) se debieron en general a la buena voluntad e imaginación de los funcionarios a cargo del área, tanto en la Cancillería ⁽⁷⁾ como en la entonces Secretaría de Industria y Comercio Exterior, o a la presión y activismo de algún empresario con posibilidades de hacer negocios en el Africa. La excepción la constituyen la ruptura y restablecimiento de relaciones diplomáticas con Sudáfrica, las cuales muestran en tanto, que las decisiones fueron tomadas al más alto nivel.

c) Algunas constantes en la discontinuidad

Esta política por impulsos muestra instancias en las cuales existieron estrategias coyunturales, vinculadas al rol que podía jugar el continente africano en cuestiones que preocupaban a la Argentina, tales como:

- el número de votos africanos en los foros internacionales, potencialmente favorables a los intereses argentinos, particularmente en la cuestión de la disputa por la islas Malvinas;
- la alternativa de nuevos mercados para colocar las exportaciones, frente a las dificultades que presentaban los tradicionales.

Estas dos cuestiones, planteadas ya desde 1960, con la elaboración del primer “Plan de presencia argentina en Africa”⁽⁸⁾, pueden considerarse constantes en el marco de una relación errática.

d) Así mismo otra constante que trato por separado por su contenido específico y que se mantuvo hasta la década del ochenta es lo que yo he llamado «política dual hacia Sudáfrica» y «política ambigua» con los países africanos en relación con el régimen del Apartheid en Sudáfrica⁽⁹⁾. Pero a partir de 1983, tanto el gobierno del presidente Alfonsín como el del presidente Menem, optaron por estructurar – desde perspectivas opuestas – una política más definida frente a Pretoria, por una parte y frente a los países africanos, por la otra, la cual será comentada en este trabajo.

e) la ausencia o no supervivencia de una población de origen africano que pudiera condicionar, como variable interna, las acciones a tomar frente al continente.

f) la ausencia de una dimensión sudatlántica en la política exterior, más allá de Malvinas y de las percepciones de “amenaza comunista” de los militares y “segurócratas”.

g) la falta de coordinación de estrategias de inserción del país entre los sucesivos gobiernos, los grupos económicos nacionales y transnacionales asentados en la Argentina.

Evolución de las relaciones de Argentina con los estados del Africa Austral y Sudafrica

Durante 25 años, el tema central con la región fue la relación con Sudáfrica, con la cual Argentina tuvo una política dual y una política ambigua. Por *política dual* entiendo un discurso y accionar multilateral condenatorio del Apartheid y buenas relaciones bilaterales con el gobierno blanco sudafricano. Esto es, en los ámbitos internacionales, la Argentina respaldó todo tipo de medidas condenatorias del gobierno racista, que abarcaron desde la ruptura de relaciones políticas y diplomáticas, las relaciones comerciales, incluida en forma especial la venta de armas, hasta la interrupción de las vinculaciones culturales y deportivas.

Pero esta posición declamada no condecía con la relación *bilateral*, que gozó de instancias por momentos muy fructíferas. Se «convivía» con Sudáfrica, subiendo o bajando el perfil de la relación de acuerdo a las percepciones de los diferentes gobiernos. Generalmente la orientación del régimen condicionó moderadamente el perfil de las relaciones bilaterales. Con los gobiernos militares se mejoraba la relación bilateral con Sudáfrica, en tanto que con los democráticos la política dual se acentuaba. Pero nunca se discutió seriamente romper relaciones diplomáticas con Pretoria.

No es sorprendente, por tanto, que el momento más fructífero de la relación bilateral se produjese con el último gobierno militar (1976-1983). Durante ese lapso fueron importantes las coincidencias con Sudáfrica: ambos gobiernos estaban aislados internacionalmente por su política contra los derechos humanos (la «guerra sucia» en un caso y el Apartheid en el otro) y se consideraban defensores de los valores de Occidente en la región del Atlántico Sur, enfrentando a un enemigo común: el comunismo internacional.

Por otra parte, a pesar de los intereses de Argentina en el Africa negra y en cierta medida en forma congruente con «la política dual», en las relaciones con los estados africanos Buenos Aires llevó adelante una *política ambigua*, tratando de no tomar actitudes radicales con respecto a Pretoria y “bypasseando” las demandas africanas de ruptura de todo tipo de relaciones con el gobierno blanco sudafricano – tema siempre presente en sus agendas externas-.

Sin embargo cabe mencionar que las relaciones comerciales argentino-sudafricanas estuvieron poco sujetas a la relación política. Sudáfrica es y ha sido uno de los principales socios comerciales africanos y las variaciones en la relación se debieron a factores propios de las oportunidades comerciales y de la iniciativa privada.

En 1986 el gobierno de Alfonsín definió una política africana con la ruptura de las relaciones diplomáticas con Sudáfrica, con el objetivo de mejorar las relaciones con los No Alineados e iniciando el diseño de una política africana que se interrumpe con el gobierno de Menem. Por tanto, en este trabajo voy a referirme en particular al período que se inicia con el regreso a la democracia en Argentina, en 1983, es decir las pre-sidencias de Alfonsín y Menem.

El gobierno de Alfonsín (1983-1989)

Durante la Administración de Alfonsín se produjo un período de mayor acercamiento al Africa Subsahariana, vinculado a una recomposición reflexiva de las líneas de política exterior argentina y al redimensionamiento del rol de los No alineados en la misma. El gobierno argentino creía posible una alianza con los países del SUR – y entre ellos, los africanos – como una instancia para conseguir espacios de poder relativos, a partir de políticas cooperativas y de concertación.

Diseñar una política africana y elevar el perfil de la participación argentina, especialmente en la región del Africa Austral fueron temas en la reorientación que el gobierno de Alfonsín le imprimió a la política exterior. Su canciller Caputo había comenzado a diseñar una política africana «que tuviera en cuenta las características peculiares de la región», otorgándole relevancia al incremento de las relaciones políticas, tanto en los ámbitos multilaterales como bilaterales, como condición necesaria para un incremento selectivo de las relaciones comerciales⁽¹⁰⁾.

La voluntad gubernamental de ofrecer una imagen acorde con el nivel discursivo se explicitó particularmente en la ruptura de relaciones diplomáticas con Sudáfrica, definiendo una postura largamente reclamada por los africanos y los No Alineados. Pero además se mostró interés con acciones diplomáticas, como las misiones enviadas al Africa, la apertura de nuevas embajadas, la firma de convenios⁽¹¹⁾ y las actividades de cooperación científica y tecnológica.

Con respecto al Africa Austral, en particular, fue Caputo el primer canciller en realizar una gira por el Africa Subsahariana en 1988, en el marco de la cual visitó Angola. Caputo también estuvo en Angola en 1985, en la reunión preparatoria de la cumbre de No Alineados, que tuvo lugar en Harare (1986) a la cual asistió junto al presidente Alfonsín. Como contraparte, nos visitaron los Presidentes de Zaire (1987) y de Mozambique (Joaquín Chissano) 1988, el Ministro de Asuntos Extranjeros de Tanzania (1988), el Secretario General de la OUA (1988) y un alto dirigente de la SWAPO (Adimba Toivo ia Toivo, en 1985). También viajaron a la Argentina el Ministro de Planeamiento de Angola, en 1984 y en 1987 y el Secretario de Estado de Planeamiento y el Comisario para la Juventud y Deportes de Zaire, en 1987.

Durante este período se abrió la embajada argentina en Zimbabwe (1986) y se proyectó la apertura en Angola, con la intención de mantener una presencia más activa en el Africa Austral, aunque no llegó a concretarse por la guerra civil en ese país. También en 1986 se establecieron relaciones diplomáticas con Seychelles.

Con la idea de fomentar la Cooperación Sur-Sur se creó la Subsecretaría de Cooperación Internacional en el ámbito del entonces Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. Dicha cooperación estaba concebida como una complementación de los canales ya establecidos de la cooperación Norte-Sur. Por la misma se pensaba posible desarrollar vinculaciones entre los países de América Latina y del Africa que deseen estrechar relaciones. ⁽¹²⁾ El objetivo era activar la cooperación técnica con los países del Africa a fin de viabilizar acercamientos para la apertura de mercados no tradicionales e incentivar el intercambio de tecnologías en campos no explorados⁽¹³⁾.

En este marco, la Cancillería argentina envió y recibió misiones de cooperación científica y tecnológica.⁽¹⁴⁾ Entre abril y mayo de 1986 se llevó a cabo una misión que incluyó a Zimbabwe para identificar posibles áreas de cooperación y que fue completada por otra, en noviembre del mismo año, a Zimbabwe, Zambia y Botswana. En 1987 se llevaron a cabo misiones de cooperación técnica puntuales a Zimbabwe, Mozambique y Angola. El primer seminario argentino-africano para el desarrollo de técnicas agropecuarias se realizó en Buenos Aires, entre el 23 de marzo y el 10 de abril de 1987. Fue destinado principalmente a países africanos angloparlantes entre los cuales figuraban Zambia, Tanzania, Malawi, Zimbabwe, Botswana, Swazilandia, Lesotho y funcionarios de la SADCC. También fueron incluidos Angola y Mozambique por pertenecer al Africa Austral. Se invitó a funcionarios del máximo nivel, con capacidad de decisión sobre proyectos de cooperación técnica y de desarrollo en materia agropecuaria y forestal⁽¹⁵⁾.

La administración Menem (1989-1999)

Algunos datos del escenario internacional y de la problemática de los países africanos ayudan a entender los cambios en las relaciones argentino-africanas, durante el primer

gobierno del presidente Menem, pues entre la década del 80 y la del 90, el marco internacional sufrió modificaciones, incidiendo negativamente sobre el contexto africano en general y positivamente sobre las transformaciones al interior de Sudáfrica.

También se debe destacar que los cambios operados con el fin de la guerra fría a nivel del sistema internacional condicionaron las formas de plantear la política exterior argentina. En este sentido, la opción comercialista ha permeado las relaciones político-diplomáticas. En tanto las cuestiones estratégico-militares son percibidas en el marco de una concepción de seguridad más comprensiva y ampliada, que incluye la idea de seguridad cooperativa.

En el ámbito del reordenamiento de las prioridades en la agenda de política exterior, durante este período se observa la ausencia de una estrategia argentina que intente diagramar políticas dirigidas hacia Africa en tanto región, en función del bajo perfil en la reformulación de políticas hacia el llamado Tercer Mundo y los No Alineados.

A nivel de políticas bilaterales se percibe una estrategia de achicamiento de los vínculos diplomáticos por motivos estrictamente económicos, cerrándose 5 embajadas en Africa entre ellas Tanzania (1991) y Zaire (1992). Así, la región del Africa Austral estaba cubierta por las embajadas en Zimbabwe y Sudáfrica y el resto del Africa Subsahariana por las misiones diplomáticas de Senegal, Nigeria y Kenya.

Pero a esta disminución del perfil político en los países del Africa Negra debe contraponerse un dato no menor: el restablecimiento de relaciones diplomáticas con Sudáfrica (8 de agosto de 1991) y la consiguiente reapertura de la Embajada argentina, que muestra claramente una elección del gobierno argentino en sus relaciones con el continente africano, tema sobre el cual me ocuparé separadamente.

En la actualidad, Argentina posee embajadas en Marruecos, Túnez, Argelia, Libia y Egipto, por el Africa Nordsahariana, cubriendo así todos los países más importantes de la región. En tanto el Africa subsahariana ha quedado desprotegida, con sólo 5 embajadas para el resto del continente: Senegal, Nigeria, Zimbabwe, Sudáfrica y Kenya⁽¹⁶⁾.

Sin embargo, y a pesar de la reducción en las relaciones políticas bilaterales con los Estados africanos – en función de un reordenamiento de prioridades en la agenda externa-, de cierto descenso de perfil en instancias multilaterales como la Asamblea General de Naciones Unidas – debido a la decisión de negociar directamente con Gran Bretaña la disputa por las islas Malvinas – y el abandono de los No Alineados -por considerarlo una instancia multilateral obsoleta en el mundo de la postguerra fría, durante la primera gestión del presidente Menem aparecen nuevas modalidades de **participación multilateral** argentina en el continente africano, en misiones de Mantenimiento de la Paz de Naciones Unidas⁽¹⁷⁾ y a través de los Cascos Blancos, entendidas como nuevas formas de diplomacia acorde con las nuevas modalidades de inserción y activismo internacional.

En este contexto también puede mencionarse, que si bien Argentina se retiró del Movimiento de Países No Alineados el 19 de setiembre de 1991, continúa participando del Grupo de los 15, una estructura nacida en la IX Cumbre de Yugoslavia, en 1989, como instancia de consulta y evaluación entre países en vías de desarrollo; así fue como Buenos Aires fue sede, entre el 5 y el 7 de noviembre de 1995, de la V Reunión Cumbre del Grupo⁽¹⁸⁾.

En tanto, el nivel de las relaciones comerciales de Argentina con los países del Africa ha guardado vinculación directa con el perfil político-diplomático y con un enfoque pragmático de las relaciones externas, siendo, por tanto, la balanza comercial favorable a nuestro país. La relación diplomática se restringió a aquellos países con los cuales Argentina mantenía una vinculación comercial constante y montos importantes para la región o a Estados con grandes potencialidades, como el caso sudafricano.

En este sentido el primer Ministro de Relaciones Exteriores de la Administración Menem, Dr. Domingo Cavallo expresaba: «los países de esta región (el Africa Subsahariana) merecieron una atenta consideración en cuanto constituyen un área política y geográfica que ofrece perspectivas de nuevos y mejores vínculos» (todavía Argentina no se había retirado de los No Alineados). «Particularmente en los aspectos económicos se otorgó relevancia a la posibilidad de incrementar el comercio bilateral y con ese propósito se fijaron nuevas pautas para que la gestión diplomática en la región permitiera una mejor identificación de los canales adecuados para lograr un crecimiento de las exportaciones argentinas y de la participación de empresas nacionales en los proyectos de desarrollo e infraestructura allí puestos en marcha»⁽¹⁹⁾.

Por ello, y en consonancia con esta posición, la Dirección del Africa Subsahariana propuso entre los objetivos de la política exterior argentina en la región promover el desarrollo de relaciones bilaterales y las oportunidades comerciales en aquellos países con perspectivas de crecimiento económico a corto plazo para facilitar la participación de empresarios argentinos en proyectos de desarrollo e infraestructura en países del área. Para activar esas metas se insistió particularmente en una tarea de análisis y evaluación de las posibilidades económicas y comerciales en los países del área⁽²⁰⁾.

En esta línea, también se ubicó el segundo Canciller del Presidente Menem, Dr. Guido Di Tella, quién, cuando se le inquirió sobre las relaciones con el Africa Subsahariana, contestó: «la relación no hay que enfocarla como principio genérico sino como interés concreto. Con algunos países africanos podemos tener intereses muy concretos, pero no creemos que esos intereses sean conseguir el voto en las Naciones Unidas. Creo que la respuesta a su pregunta es más bien difusa, porque depende de los países con los cuales tenemos o podemos tener una relación comercial sustantiva. Nos interesa Nigeria, por ejemplo, país con el que existen posibilidades de intercambio...» ⁽²¹⁾ Esta respuesta contenía una crítica implícita a la política africana del ex canciller Caputo, en especial sobre

un aspecto que fue cuestionado por la oposición, me refiero a su “actividad proselitista” para conseguir la presidencia de la Asamblea General de las Naciones Unidas en setiembre de 1988.

No obstante las aparentes «buenas intenciones», la relación bilateral con los países de la región fue durante un gran tramo de la administración Menem escasa, sobre todo si se tiene en cuenta el cierre de las embajadas mencionado anteriormente y la ausencia de misiones argentinas que estimulen las vinculaciones. Aunque se firmaron algunos convenios durante este período, no se han reunido las comisiones mixtas encargadas de implementarlos, quedando por tanto los mismos en el ámbito de lo formal y declarativo⁽²²⁾.

En esta etapa es de destacar la visita a Buenos Aires del ex presidente tanzano Julius Nyerere, a mediados de junio de 1991, en el marco de una gira por América Latina para promover las recomendaciones del Movimiento de No Alineados en el informe denominado Desafío al Sur. A pesar de que la personalidad del líder africano hubiera justificado una mayor acogida, la posición que iba a ser tomada por Argentina respecto al mencionado movimiento tres meses más tarde fue condicionante.

Dada la particular situación de los países africanos en esos momentos, poco se avanzó en un incremento de las relaciones. En este marco Sudáfrica apareció monopolizando la relación con la región, seguida tímidamente por Angola.

Por tanto el primer gobierno de Menem muestra la priorización de las relaciones bilaterales con un criterio selectivo, orientado por un fuerte sesgo comercialista y el achicamiento de las relaciones político-diplomáticas con el Africa Negra, junto al redimensionamiento de Sudáfrica.

Al finalizar la segunda administración del presidente Menem se observan algunas variaciones en las relaciones argentino-africanas con respecto al primer mandato, sobre todo en lo que se refiere a la región del Africa Austral. Según informaciones de la Directora de la Dirección del Africa Subsahariana⁽²³⁾ el canciller Di Tella había dado instrucciones precisas para redimensionar las acciones externas en la región del Africa Austral. Así se dieron algunos pasos para un mayor acercamiento con los Estados de la región, tanto a nivel de la cooperación científica y tecnológica como en el ámbito de los intercambios comerciales y académicos. Con respecto a la cooperación, por ejemplo, se realizó en Harare, en mayo de 1998, un Seminario para Africa Meridional sobre reforma del Estado y privatizaciones, que involucró a Angola, Lesotho, Malawi, Mozambique, Namibia, Sudáfrica, Zambia y Zimbabwe. Para esa misma fecha, entre el 17 y el 19 de mayo funcionarios argentinos de alto nivel participaron en Windhoek, Namibia, del Southern Africa Economic Summit, una iniciativa conjunta del World Economic Forum y la Secretaría de la SADC. El objetivo fue ofrecer un punto de encuentro entre la comunidad

empresarial de la región y la internacional, organizaciones internacionales y representantes gubernamentales.

Con la creación de la Fundación ExportAr, las actividades de promoción comercial de las secciones comerciales de las Embajadas tienen otro respaldo institucional. En el marco del Plan de Actividades de la mencionada Fundación se incluyeron propuestas de las embajadas en Zimbabwe y Sudáfrica. Entre las mismas merece atención la concreción de una misión comercial multisectorial que entre el 9 y el 19 de mayo de 1999 visitó Angola y Mozambique (también Cote d'Ivoire), presidida por el Subsecretario de Negociaciones Económicas Internacionales, Embajador Eduardo Sadous. La misma contó además con la presencia de empresarios argentinos del área alimenticia, farmacéutica y de transporte marítimo y académicas de las Universidades Nacionales de Quilmes y de Rosario. El incremento de los contactos académicos se vio también fomentado por el respaldo gubernamental brindado a dos seminarios que tuvieron lugar durante 1998, en Buenos Aires y Johannesburg.

Desde la perspectiva de las relaciones político - diplomáticas, la visita a Buenos Aires, del presidente Mandela en julio y su traslado a Ushuaia para asistir a una reunión de los Jefes de Estado del MERCOSUR y la anunciada y postergada del presidente Dos Santos, de Angola muestran una ventana de oportunidades que no se puede desaprovechar.

El Africa Austral: un área crecientemente relevante

Si bien las relaciones con el Africa Subsahariana continúan mostrando acciones aisladas, con ausencia de diseño, que podrían interpretarse desde la perspectiva de una política comercialista selectiva, mención aparte merece la región del Africa Austral y en particular, el país más importante: Sudáfrica. El restablecimiento de las relaciones con Pretoria y la visita del presidente Menem, han traído aparejado un mayor acercamiento argentino a los países de la región, en especial porque los sudafricanos ofrecen su país como una puerta de entrada a todo el continente, aunque algunos africanos sugieran «bypasear» esta iniciativa de triangulación por parte de Pretoria. El anuncio sudafricano se sustenta en el dato que el continente africano es el principal destinatario de sus exportaciones, hecho que demuestra que ellos saben cómo vender al Africa.

Las principales áreas de interés con Sudáfrica giran en torno a actividades de cooperación técnica de doble mano: a la minería, el intercambio de profesionales para capacitación agrícola ganadera, inversiones en el sector forestal papelerero, inseminación artificial, mejoramiento del ganado vacuno, recursos de agua, industria lechera, energía solar en áreas rurales, emprendimientos conjuntos entre empresas argentinas y sudafricanas, formación de Pymes manufactureras, experiencia argentina en la desregulación de la economía y privatizaciones, etc.

En tanto, en general, con el resto de los países de la región las áreas o productos de interés requerirían, en la mayoría de los casos, del know how argentino, esto es:

- * privatización de la economía y reforma del Estado -modelo de estabilización económica, reforma monetaria, privatizaciones (Angola, Mozambique, Zambia)
- * explotación de gas y petróleo (Angola)
- * proyectos de reconstrucción vial, sanitaria y comunicaciones (Angola)
- * comunicaciones, transporte, puertos (Mozambique)
- * rehabilitación de líneas eléctricas (Mozambique) y de red ferroviaria (R.D.Congo)
- * desarrollo agrícola, maquinaria agrícola (Angola, Botswana, Zambia)
- * sistemas de riego (R.D. Congo)
- * inseminación artificial y mejoramiento de raza bovina (Angola)
- * privatización de líneas férreas (Mozambique)⁽²⁴⁾

Las relaciones bilaterales

Si bien nuestro país no posee embajada en Luanda, Angola, las relaciones que se manejan desde nuestra Embajada en Zimbabwe, dan muestras de la importancia creciente de este país para la Argentina. Nuestro jefe de misión en Harare asistió, junto con el representante de Brasil, como observador – por ser Argentina en ese momento miembro no permanente del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas – a la firma del Protocolo de Lusaka el 20 de noviembre de 1994, por el cual se establecía el cese el fuego entre el MPLA y la UNITA y la reconciliación nacional⁽²⁵⁾.

Las demoras en el proceso de pacificación interna fueron factores que impidieron poner en marcha el acuerdo de cooperación científico-técnica, económica y cultural vigente desde 1992. Sin embargo, durante 1995 pudieron concretarse algunos importantes negocios privados relacionados con exportaciones no tradicionales que fueron abonadas al contado. Tal el caso de una empresa argentina impresora de cheques y billetes que realizó una venta por valor cercano a los 40 millones de dólares, desplazando a los tradicionales proveedores alemanes. Fue en el marco de esta operación que en el mes de agosto el Ministro de Economía y Finanzas, Augusto da Silva Tomas y una delegación integrada por el Secretario del Consejo de Ministros, el ViceMinistro de Relaciones Exteriores y otros altos funcionarios realizaron una visita privada a Buenos Aires. A pesar del carácter de la misma fueron recibidos por el presidente Menem quien aprovechó para invitar a su par angoleño, el presidente Dos Santos, a visitar Argentina en fecha a convenir. Quedó así de manifiesto el interés recíproco en desarrollar la relación bilateral en los campos político, económico, cultural y científico.

Para fines de noviembre de 1995 se produjo un nuevo viaje de representantes angolanos de alto nivel: el Vicecanciller Miranda, el Secretario del Consejo de Ministros Feijoo y otros tres funcionarios, quienes esta vez fueron recibidos por el Embajador Guillermo González y el Secretario de la Presidencia Alberto Kohan. Se conversó sobre la cooperación entre

países en desarrollo que puede ofrecer la Argentina en las áreas diplomática, informática y agrícola. En tanto, los años siguientes muestran un relativo descenso de la actividad política diplomática ya que en 1996 (16 y 17 de setiembre) se anota sólo el viaje del vicedecano angoleño, Joao Miranda, como enviado especial del presidente Dos Santos.

Sin embargo, durante 1999, Argentina propuso al gobierno angoleño proyectos de Acuerdos de Cooperación Económica y Comercial y de Promoción y Protección Recíproca de Inversiones y en mayo una misión multisectorial argentina, visitó Luanda, tomando contacto con funcionarios, empresarios y académicos. En ese marco se realizó el Seminario “Angola y Argentina: una vinculación transatlántica orientada al desarrollo” con la asistencia de representantes de los sectores empresarial y universitario y de funcionarios gubernamentales. En octubre, el Ministro de Hotelería y Turismo de Angola visitó la Argentina.

En el marco de la participación argentina en ONUMOZ – Operación de Mantenimiento de la Paz de Naciones Unidas en Mozambique – a principios de noviembre de 1994 el Canciller Di Tella efectuó una breve visita a la ciudad de Maputo, la primera de un miembro del gabinete nacional a Mozambique. Mantuvo entrevistas con el presidente Joaquín Chissano y con el Ministro de Relaciones Exteriores Pascoal Mocumbi, donde se trató la cooperación técnica y en particular agrícola. También visitó el hospital reubicable de la Fuerza Aérea Argentina. Como contrapartida, en 1997 Argentina recibió la visita del Dr. Leonardo Santos Simao, Ministro de Relaciones Exteriores y Cooperación de Mozambique, junto a otros funcionarios gubernamentales (Filipe Chidumo, Director Nacional de Organismos Internacionales y Conferencias y Alberto Augusto, encargado de la División América de la Cancillería mozambicana). Durante 1999 Maputo presentó una contrapropuesta del proyecto de Acuerdo de Promoción y Protección Recíproca de Inversiones enviado por la Argentina. Así mismo, la mencionada misión multisectorial que en 1999 llegó a Angola, también se dirigió a Maputo, siendo recibida por el Ministro Santos Simao. Allí se llevó a cabo otro seminario sobre economía y comercio, con la participación de más de 35 empresas de distintos rubros y se realizaron contactos intrauniversitarios.

En cuanto a Zimbabwe, cabe destacar que el Subsecretario para la Cooperación Regional e Internacional del Ministerio de Relaciones Exteriores y otros tres funcionarios siguieron en noviembre de 1994 en nuestra Cancillería, en Buenos Aires, un curso para desarrollo, instalación y puesta en marcha de sistemas informatizados y capacitación de funcionarios. Como consecuencia la Cancillería de Zimbabwe adoptó en 1995 el sistema informático creado por la nuestra, concretándose durante 1996 la segunda fase, con el envío de expertos argentinos⁽²⁶⁾.

En el marco de las visitas de alto rango, merece anotarse la del presidente de Zimbabwe, Robert Mugabe, entre el 12 y el 15 de setiembre de 1999, en gira por algunos países latinoamericanos. Durante su estancia se firmaron tres Acuerdos sobre Cooperación económico-comercial, científico-técnica y de cooperación veterinaria, los primeros

instrumentos bilaterales firmados desde el establecimiento de relaciones bilaterales en 1985. También ese año, viajó a Buenos Aires, el Gobernador del Reserve Bank de Zimbabwe (19 de julio) para estudiar el plan de estabilización monetaria. En tanto en el ámbito de las relaciones comerciales, treinta y ocho empresas argentinas participaron de la Feria Internacional de Comercio de Zimbabwe, en Bulawayo, obteniendo el stand argentino el tercer premio

Con respecto a los otros países de la región se anota la visita de dos delegaciones de Tanzania, para estudiar las privatizaciones de ferrocarriles (julio) y el sistema de puertos (setiembre de 1999).

En el ámbito político-diplomático, durante 1999 se avanzó en el establecimiento de relaciones diplomáticas con algunos países de la región con los cuales nunca la Argentina había dado ese paso: con Malawi, el 11 de marzo de 1999, se firmó en Nueva York una Declaración Conjunta entre los respectivos representantes permanentes ante Naciones Unidas y con Lesotho, el 19 de mayo, se firmó un comunicado conjunto suscripto por nuestro embajador en la República de Sudáfrica y por el Alto Comisionado del Reino Unido de Lesotho en Sudáfrica.

Las prioritarias relaciones argentino-sudafricanas

La relación bilateral con Sudáfrica, principal interlocutor en la región continúa consolidándose, aunque con pasos lentos si la comparamos con la desarrollada por Brasil. Las áreas más relevantes incluyen los sectores de minería, turismo, intercambios militares, cooperación científica y agropecuaria, vínculos deportivos y creciente interconexión entre instituciones de investigación académica.

Luego del restablecimiento de relaciones diplomáticas el 8 de agosto de 1991 y con el advenimiento de un gobierno democrático en Sudáfrica⁽²⁷⁾, se produjo una intensificación de los contactos transatlánticos, que incluyeron visitas oficiales de alto nivel.

En el curso de 1994, el Canciller Di Tella encabezó la delegación oficial que asistió a la asunción del mando del Presidente Mandela, el 10 de mayo de 1994 y el 1 de noviembre del mismo año, el vicepresidente De Klerk efectuó una segunda visita a la Argentina⁽²⁸⁾ para participar de un seminario realizado por una organización no gubernamental, la Chief Executive Organisation (CEO), que contó también con la presencia del presidente de Uganda Yoweri Kaguta Museweni.

El deseo del presidente Menem de viajar a Sudáfrica⁽²⁹⁾ pudo finalmente concretarse el 24 de febrero de 1995, constituyéndose en el primer mandatario americano en visita oficial a la reciente democracia. El resultado de estos contactos diplomáticos y empresariales se vio reflejado en lo inmediato, en un Comunicado Conjunto en el cual ambos mandatarios expresaron sus coincidencias sobre variados temas de la agenda global y se ocuparon del estado de situación de las relaciones entre los dos países.⁽³⁰⁾ Oficialmente se ha informado

que el mismo “Constituye un programa de cooperación muy completo, que se verá institucionalizado al concluir las negociaciones de nueve acuerdos que cubren todos los aspectos de la relación bilateral”⁽³¹⁾.

Por su parte, el presidente Menem «aseguró que la Argentina trabajará para encontrar formas y medios de apoyo al Programa de Reconstrucción y Desarrollo» que es la piedra fundamental del gobierno sudafricano⁽³²⁾.

Aprovechando este marco y con el objetivo de intensificar las relaciones económicas, el 22 de marzo se realizó en Buenos Aires un «Seminario sobre Oportunidades de Inversión, Comercio y Turismo en Sudáfrica», organizado por la Consejería de Asuntos Económicos de la Embajada de Sudáfrica, convocado a todos los actores que podrían interesarse en la temática.

El 27 de mayo de 1996, Buenos Aires contó con la visita oficial del Vicecanciller Aziz Pahad⁽³³⁾, recibido por el Canciller, funcionarios y el secretario de la presidencia. Se discutieron cuestiones internacionales, regionales y de la relación bilateral. La misión estuvo integrada por el Subdirector General para Europa y las Américas, Señor Tebogo Mafole y por el Director para América Latina y el Caribe, señor Johan Killian, ex embajador de Sudáfrica en Buenos Aires (1991-1995).

Entre el 31 de octubre y el 2 de noviembre de 1996 viajó a Sudáfrica el vicepresidente de la Nación Carlos Ruckauf, fue recibido por Mandela y por Mbeki, intercambiándose posiciones sobre la problemática internacional, regional y bilateral y sobre la marcha de los procesos de integración regionales. El objetivo central estuvo centrado en el incremento de las relaciones político-comerciales.

Finalmente, el 10 de setiembre de 1997, en respuesta a una invitación del Vicepresidente Ruckauf, llegó a la Argentina el entonces Vicepresidente de la República de Sudáfrica Señor Tabo Mbeki, considerado el delfín de Mandela.⁽³⁴⁾ En su alocución en el Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales, Mbeki se refirió a la importancia de la cooperación entre naciones y economías pequeñas para responder a los desafíos del proceso de globalización. En este sentido destacó los ámbitos multilaterales en los cuales Argentina y Sudáfrica pueden desarrollar acciones concertadas: la Zona de Paz y Cooperación del Atlántico Sur, el Grupo de Valdivia, las Operaciones de Mantenimiento de la Paz, la Iniciativa Cascos Blancos y la UNCTAD. Así mismo remarcó que la existencia de intercambios oficiales realizados entre Argentina y Sudáfrica, por ejemplo a través de comités parlamentarios, ministros y funcionarios de gobierno, ha permitido a Sudáfrica tomar conocimiento directo de la experiencia argentina para estar en mejores condiciones de responder a los desafíos sudafricanos. En tanto, en el ámbito de la cooperación Sur-Sur otorgó especial importancia a las posibilidades de cooperación entre MERCOSUR y SADC, ampliando la cooperación bilateral al ámbito regional⁽³⁵⁾.

En esta línea de pensamiento se inscribió la visita de despedida del Presidente Mandela a la Argentina, en julio de 1998, en ocasión de la reunión de presidentes del MERCOSUR en Ushuaia. El presidente Mandela fue recibido en Buenos Aires por el presidente Menem, el jefe de gobierno de la ciudad de Buenos Aires y por el Honorable Congreso de la Nación, reunido en Asamblea Legislativa. En esa oportunidad se firmaron tres convenios bilaterales: un Acuerdo sobre Promoción y Protección Recíproca de Inversiones, un Memorándum de Entendimiento sobre Consultas sobre Asuntos de Interés Común y un Acuerdo sobre Cooperación y Asistencia Mutua en la Lucha contra la producción y tráfico ilícito de Estupefacientes y Sustancias Psicotrópicas.

Si bien las relaciones con Sudáfrica están lejos de alcanzar los niveles posibles y deseados, hay algunos datos que muestran los pasos hacia mayores acercamientos:

Durante 1994, en setiembre, el Secretario de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación firmó en Ciudad del Cabo un Acuerdo Interinstitucional en Materia Veterinaria que abrió el acceso de nuestras carnes al mercado sudafricano. En el mes de noviembre Argentina participó por primera vez con 15 empresas, en SAITEX⁽³⁶⁾.

En 1995, el 21 de febrero, Sudáfrica suspendió el requisito de visas para poseedores de pasaportes argentinos que quisieran entrar al país con fines de turismo, negocios o tránsito⁽³⁷⁾. Durante la segunda mitad del año, funcionarios sudafricanos visitaron la Argentina y otros países latinoamericanos⁽³⁸⁾.

Por su parte, representantes argentinos asistieron junto a EEUU, Australia, Nueva Zelanda y Escocia a la reunión del Foro Técnico Internacional sobre Aberdeen Angus que se realizó en Sudáfrica entre el 23 y el 26 de julio. En la segunda quincena de octubre de 1995, empresarios argentinos participaron por segunda vez en SAITEX, recibiendo nuestro pabellón la medalla de bronce. El incremento del flujo de contactos intrasudatlánticos posibilitó una ampliación de las vinculaciones aéreas: a los dos vuelos semanales de Malaysian Airways entre Sudáfrica y Argentina, desde el 30 de noviembre de 1995 South African Airways agregó otro vuelo semanal entre ambos destinos, con escala en San Pablo⁽³⁹⁾.

Durante 1996 las visitas sudafricanas continuaron vinculadas al interés por interiorizarse de la experiencia argentina en el proceso de reforma económica. En tanto, desde la Argentina se apuntó más a la concreción de negocios en el área minera y agroalimentaria⁽⁴⁰⁾.

Así, entre el 10 y el 11 de junio se produjo la visita de un grupo de asesores del Ministerio de Empresas Públicas de Sudáfrica, interesados en conocer la experiencia argentina en el proceso de privatizaciones. También nos visitaron empresarios de la South African Foundation entre el 10 y el 14 de julio⁽⁴¹⁾. Como consecuencia de las reuniones realizadas, se organizó la visita a la Argentina entre el 20 y el 24 de noviembre de 7 periodistas

sudafricanos representantes de los más importantes medios de comunicación, especializados en el área económica⁽⁴²⁾.

En setiembre de 1996 en el marco del Encuentro Nacional de Exportadores Argentinos, se realizó un Seminario específico sobre Mercados no tradicionales que incluyó a Sudáfrica, Australia, Nueva Zelanda y la India. En el mismo se destacó el importante 13o lugar que ocupó ese país entre los destinos de las exportaciones argentinas.

En diciembre llegó a Buenos Aires una delegación parlamentaria sudafricana coordinada por el presidente del Comité de Obras Públicas del Parlamento, Sr Chikane -para estudiar proyectos públicos instrumentados por el Ministerio de Economía y por los gobiernos provinciales y municipales, así como la participación del sector privado en esos proyectos y para interiorizarse sobre la utilización de energía solar en áreas rurales y formación de Pymes manufactureras a bajo costo.

Asimismo viajó a Sudáfrica, entre el 13 y el 14 de diciembre el Dr. Guadagni, Secretario de Industria, Comercio y Minería, para mantener entrevistas con empresarios del sector minero y discutir futuros emprendimientos en el país.

En 1997 nos visitó Nadime Gordimer, Premio Nobel de Literatura 1991 y defensora de los derechos humanos en Sudáfrica. Fue también durante ese año que se produjo la designación por parte del gobierno de Pretoria de un nuevo embajador en Buenos Aires. Esta era una asignatura pendiente, pues la embajada en Buenos Aires estuvo encabezada por un encargado de negocios desde la partida del anterior embajador, en agosto de 1995. Aunque no se lo dijera oficialmente muchas conjeturas se tejieron frente a la ausencia del representante más alto del cuerpo diplomático.

Asimismo, por resolución 1331 del Ministerio del Interior, suscripta en julio de 1998, se dispuso la supresión del visado por turismo y negocios para ciudadanos sudafricanos. Esta es una norma unilateral equivalente a la emitida en febrero de 1995 por Sudáfrica.

En 1999 merece destacarse la asistencia del Jefe de Gabinete de Ministros a la transmisión del mando al nuevo Presidente de Sudáfrica, Thabo Mbeki (el 16 de junio) y la presencia de la Ministra de Relaciones Exteriores sudafricana, Dra Nkosazana Dlamini Zuma, para la transmisión del mando al presidente De la Rúa.

Asimismo, durante 1999 recibimos las visitas del Director General de Industria y Comercio de Sudáfrica, Dr. Zavareh Rustomjee (16 de mayo) y del Presidente de la Comisión de Derechos Humanos, Dr. Nyameko Barney Pytiana (entre el 28 de agosto y el 4 de setiembre). En tanto, por la ley 25142/99 se aprobó el Acuerdo sobre Cooperación en Tiempos de Paz entre las armadas argentina y sudafricana, suscripto en Buenos Aires el 6 de octubre de 1997.

Por otra parte, en el ámbito de las relaciones multilaterales, durante este período la Cancillería ha mostrado instancias de participación en áreas multilaterales de cooperación sur-sur selectiva (tanto en la elección de temas como de países socios).

En este marco, y vinculado a la diversificación temática que los nuevos tiempos imponen a las agendas de política exterior, se observan acciones conjuntas con Estados africanos, en espacios multilaterales específicos, como protección del medio ambiente, seguridad en el hemisferio sur, cooperación naval, donde participan activamente sectores de la Cancillería diferentes de la DIASA o de la Subsecretaría de Relaciones Económicas Internacionales u otras agencias gubernamentales.

Por ejemplo, merece anotarse la participación argentina desde 1995, junto a Chile, Uruguay, Sudáfrica y Nueva Zelanda, en el Grupo de Países de Zona Templada al Sur del Ecuador para tratar temas ambientales, en el Grupo de los 15 (en su IX cumbre en Jamaica, en 1999 asistió el vicepresidente de la Nación y en su X Cumbre en El Cairo, en el 2000, asistió el presidente De la Rúa). También en el ámbito multilateral, se inscribe la cooperación naval con Sudáfrica, en los operativos Atlas Sur, la participación argentina en la Zona de Paz y Cooperación del Atlántico Sur y en las OMP.

a) La cooperación militar y atlas sur

Como se mencionara al inicio de este trabajo, las relaciones estratégico-militares se inscriben en un nuevo concepto de seguridad cooperativa, que apunta, en el caso de las vinculaciones con el Africa Subsahariana, a fortalecer las relaciones en el Atlántico Sur. El tradicional enfoque de seguridad restringido a los aspectos ideológico-militares se ha ido ampliando progresivamente hasta abarcar aspectos vinculados a la estabilidad democrática, el desarrollo económico y un medio ambiente seguro.

Ya durante el primer tramo de la administración Menem se produjo un florecimiento de las relaciones entre las Marinas argentina y sudafricana⁽⁴³⁾, centrado en el eje Atlántico Sur, con connotaciones cooperativas estratégico económicas. En ese sentido aparecen coincidencias en 1992 tanto en el discurso del Canciller Di Tella en la Asamblea General de Naciones Unidas como en la postura del entonces Almirante Jorge Ferrer, quien, durante su visita a Sudáfrica concretó una serie de acuerdos⁽⁴⁴⁾.

Los Operativos Atlas Sur, que se realizan cada dos años, incluyen ejercicios antisubmarinos, antiaéreos, maniobras tácticas, de reabastecimiento y tiros contra blancos de superficie y aéreos. Si bien la primera operación se realizó entre Argentina y Sudáfrica, en las siguientes participaron Brasil y Uruguay⁽⁴⁵⁾. En Atlas Sur I, la marina argentina realizó operaciones navales con su par sudafricana en aguas del litoral bonaerense, entre el 17 y el 28 de febrero de 1993. En tanto, entre el 17 y el 24 de mayo de 1995, junto a Brasil

y Uruguay, Argentina intervino en Atlas Sur II, con ejercicios navales frente a las costas de Ciudad del Cabo. Luego los dos barcos de guerra argentinos, las Corbetas misilísticas ARA “Parker” y “Espora”, visitaron por primera vez Walvis Bay -el más importante puerto de Namibia y el único de aguas profundas de la región- contando con la presencia de nuestro embajador en Zimbabwe. En mayo de 1997, el Jefe del Estado Mayor de la Armada, el Almirante Carlos Marrón visitó a su par sudafricano, vicealmirante Simpson Anderson, con motivo del 75 aniversario de la Armada Sudafricana. En esa oportunidad se realizó el Operativo Atlas Sur III, nuevamente junto a Brasil y Uruguay. Los buques argentinos también realizaron una escala en Namibia, en Walvis Bay.

Finalmente, en mayo de 1999 se concretó Atlas Sur IV, en las costas latinoamericanas, con la participación de las corbetas argentinas ARA Parker y ARA Rosales, por Brasil la fragata Uniao y la corbeta Jaciguai, por Uruguay la fragata Montevideo y por Sudáfrica el buque logístico Drakensberg y las lanchas rápidas misilísticas Kok y Sethren.

b) La zona de paz y cooperación del Atlántico Sur – ZPCAS⁽⁴⁶⁾

Tuvo su origen en una iniciativa brasileña para reunir a los países del Atlántico Sur y prevenir la creciente militarización de la región, porque, como es sabido, a principios de los 80, el Atlántico Sur fue el escenario de algunos conflictos que contaron con la participación de potencias extrarregionales. Esta idea brasileña se concretó en la declaración que establece al Atlántico Sur como Zona de Paz y Cooperación, que fue aprobada por la Asamblea General de la ONU el 27 de octubre de 1986, a través de la Resolución 41-11⁽⁴⁷⁾. A partir de entonces se realizaron reuniones a pedido de la Secretaría General de Naciones Unidas a fin de avanzar en las múltiples posibilidades de cooperación y darle un contenido preciso a la resolución original. Paralelamente la Asamblea General fue adoptando resoluciones que incorporaban las decisiones de las reuniones⁽⁴⁸⁾. Hasta el presente se sucedieron cinco reuniones de los Estados miembros: en Brasilia (1988); en Abuja, Nigeria (1990); en Brasilia (1994); en Sommerset West, Sudáfrica (1996) y en Buenos Aires (1998).

Desde su creación en 1986 la ZPCAS pasó por dos períodos, resultado tanto de los cambios sistémicos como de los procesos políticos y económicos domésticos que vivían los países a ambos lados del Atlántico. El quiebre más importante se produjo luego de la reunión de Nigeria, con el fin de la guerra fría. Los cambios en el escenario internacional y el fin del conflicto Este-Oeste alejaron las principales motivaciones que dieron origen a la creación de la zona. Como el Atlántico Sur había perdido la relevancia estratégico-militar que sostuvo durante la guerra fría y la zona carecía de un marco legal institucional, la iniciativa fue prácticamente abandonada.

Pero en 1992, le cupo nuevamente a Brasil revitalizar la idea modificando las prioridades y objetivos. El mundo de la post guerra fría demandaba un mayor énfasis en la cooperación. Esta idea pareció más atractiva en el marco de los cambios en la región, tales como la

conclusión exitosa del proceso de independencia en Namibia, las negociaciones en Sudáfrica hacia una sociedad democrática y no racista, los esfuerzos coordinados para finalizar el conflicto angolano y la normalización de las relaciones diplomáticas entre Argentina y Gran Bretaña. Por otra parte, la creciente tendencia hacia la regionalización mostraba que los países de la ZPCAS debían tomar medidas si no querían quedar al margen y el Atlántico Sur podía proveer oportunidades para acciones comunes.

El cambio de percepciones -que las amenazas marítimas no eran más las tradicionalmente militares- ya había comenzado a reflejarse en la Resolución de Naciones Unidas de 1990 que retrabajó los objetivos iniciales de la ZPCAS reafirmando que la paz y la seguridad estaban interrelacionadas con el desarrollo⁽⁴⁹⁾. Por tanto, con el fin de la Guerra Fría los países de la costa oriental de América del Sur y occidental de África se propusieron incrementar la cooperación en cuestiones económicas, sociales, medioambientales y culturales. En este sentido merece anotarse una expresión acuñada por los sudafricanos: “construyendo puentes en el Atlántico Sur” (Bridging the South Atlantic), a través del incremento de los lazos entre los miembros de la ZPCAS, con los países de la cuenca del Indico, de la SADC y MERCOSUR⁽⁵⁰⁾.

Con el concepto de construcción de puentes la Agenda se ha ampliado en el marco más general de la cooperación Sur-Sur. Prueba de ello son los temas tratados en la última reunión de Buenos Aires donde se acordó una Declaración Final y un Plan de acción que los contempla: paz y seguridad en la zona, protección del medio ambiente marino, conservación de los recursos vivos, promoción del comercio exterior, las inversiones y la cooperación económica y cooperación en relación con delitos vinculados con el narcotráfico, incluido el lavado de dinero. No obstante estas buenas intenciones, se hace difícil generar actividades comunes en torno a objetivos bien definidos y limitados a lo factible, que cuenten con el apoyo político de los gobiernos de los Estados miembros.

Si bien la Argentina acompañó a Brasil tanto en la iniciativa, como en la revitalización de la ZPCAS, sólo recientemente está demostrando un compromiso mayor -vinculado, en parte, al curso de las negociaciones con Gran Bretaña por el tema Malvinas⁽⁵¹⁾- Es en este marco que Buenos Aires fue sede de la última reunión de la ZPCAS, entre el 21 y 22 de octubre de 1998, correspondiéndole desde entonces la presidencia.

De tal forma, en la sesión inaugural de la 51a asamblea de la ONU el 23 de setiembre de 1996, el canciller Di Tella abogó por el inicio «de una nueva era en el Atlántico Sur» basada en la cooperación y en la eliminación de tensiones – haciendo alusión a las dilaciones en la resolución de la disputa de la soberanía sobre las islas Malvinas, Georgias del Sur y Sandwich del Sur y sus espacios marítimos circundantes –. Di Tella puso énfasis en «el natural interés de la Argentina en el Atlántico Sur» que se refleja en la participación en la «zona de paz y cooperación de la región». ...»Los Estados miembros de la zona nos hemos comprometido a respetar la soberanía e integridad territorial y a fomentar la democracia, los derechos humanos y las libertades civiles, así como a aunar esfuerzos en

pro de la no proliferación y la desnuclearización y a cooperar en la lucha contra el narcotráfico». ...»La Argentina está firmemente convencida de que debe iniciarse una nueva era en el Atlántico Sur, como área libre de tensiones, lugar de encuentro de culturas diversas comprometidas con los ideales humanistas y con el deseo común de progreso y bienestar»⁽⁵²⁾.

c) Nuevas formas de diplomacia: las misiones de paz en Africa y los cascos blancos

El objetivo primordial de las Operaciones de Mantenimiento de la Paz de Naciones Unidas (OMP) era detener los conflictos armados o prevenir su recurrencia y crear un medio ambiente seguro para las negociaciones que llevarían a la resolución del conflicto. El fin de la guerra fría estableció nuevos parámetros y alejó muchas tensiones políticas que habían limitado el ámbito de aplicación de dichas operaciones. También trajo consigo la disminución de los conflictos interestatales y el incremento de los intraestatales. Así comenzó a surgir una nueva generación de operaciones militares de NU para cumplir con los compromisos de un Consejo de Seguridad más consensuado. Estas cumplen ahora funciones más variadas que incluyen desde las misiones convencionales de observadores y fuerzas de prevención y mantenimiento de la paz, pasando por la supervisión del cese el fuego entre fuerzas irregulares, asistencia para el mantenimiento de la ley y el orden, protección a la entrega de ayuda humanitaria, garantía de derecho de paso, hasta control de la aplicación de sanciones⁽⁵³⁾.

Esta segunda generación de tareas de mantenimiento de la paz requirió una ampliación del grupo de países cooperantes. En este marco la Argentina se ha insertado con una activa participación en diferentes operaciones en el mundo, entre las que se encuentra el continente africano. También en el espíritu de este nuevo protagonismo se incluye la Iniciativa Cascos Blancos, la cual fue propuesta por el presidente Menem en 1993 y aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas en 1994, con el apoyo de los países africanos. Tiene por objetivo combatir la pobreza y asistir a las poblaciones en emergencia, multiplicando los recursos humanos y materiales disponibles.

Con respecto a Angola, Argentina ha participado en Unavem I, II y III. En la I, de 1988 a 1991 con 6 observadores militares; en la segunda fase, UNAVEM II, con 2 observadores militares y tres efectivos de gendarmería. Unavem III fue aprobada por Resolución 976 del Consejo de Seguridad, el 8 de febrero de 1995, participando Argentina con dos oficiales del ejército que integraron el contingente brasileño – durante ese año Argentina suspendió el anunciado envío de tres lanchas rápidas y de hombres del ejército, por cuestiones presupuestarias –⁽⁵⁴⁾. También se envió a Angola para el período 1996/1997, un equipo de Cascos Blancos para ayudar en la desmovilización y reinserción de grupos vulnerables víctimas de la guerra civil, participando en una fase vital del proceso de consolidación de la paz – proyecto con cofinanciación alemana –. Los Cascos Blancos han coordinado el registro y las tareas logísticas de las zonas de acuartelamiento de Jamba y alrededores y de Mavinga y

Cavaleca, y el reasentamiento de los grupos vulnerables de Jamba a sus lugares de origen o destinos de preferencia.

Durante el período 1997/1998, los cascos blancos asistieron técnicamente a una de las brigadas de desminado regionales y supervisaron las tareas de remoción de minas de los zapadores angoleños⁽⁵⁵⁾.

También en Mozambique la Argentina estuvo presente en una operación de mantenimiento de Paz de Naciones Unidas, ONUMOZ, con observadores militares y una unidad hospitalaria móvil dotada de 40 efectivos (desde abril de 1993 hasta principios de 1995, fecha en que concluyó la misión). Asimismo, nuestro país envió observadores al proceso electoral que culminó exitosamente en noviembre de 1995.

Las relaciones comerciales

A pesar de no existir estrategias para el continente africano dado el bajo perfil en las prioridades de nuestra política exterior, se observa cierta coherencia en las acciones selectivas. Esto es, la densidad en la relación político-diplomática está en relación directa con el nivel de las transacciones comerciales⁽⁵⁶⁾. Los países del norte de África y Sudáfrica son tanto interlocutores y objeto de visitas oficiales y oficiosas recíprocas como principales socios comerciales en el área bajo estudio.

En las relaciones con el total de los países del África la balanza comercial es muy favorable a la Argentina: las exportaciones al continente comportan entre un 3 y un 4% de las exportaciones totales de nuestro país con perspectiva ascendente. Las importaciones son muy puntuales y menores al 1% de las importaciones totales. El volumen de las importaciones y exportaciones con la región se modifican constantemente, debido a los vaivenes de las economías africanas o a situaciones aisladas, como sequías o disturbios políticos que no permiten que el comercio exterior tenga cifras constantes y de cierta magnitud.

Con respecto al África Subsahariana, Sudáfrica es, lejos, nuestro más importante socio comercial, con compras similares en montos a las de Egipto y una balanza también favorable a la Argentina. Los principales productos exportados son: aceite de girasol y de soja, torta de aceite de girasol y soja, maíz, trigo, soja y mosto de uva. Las importaciones más importantes por los montos las constituyen los siguientes productos: carbón, herbicidas, maquinarias, equipo para soldar, papel, aceites derivados del petróleo y ananá enlatado. Desde la perspectiva sudafricana y según un informe de la Embajada argentina en Pretoria, nuestro país ocupa el puesto N° 24 de un total de 127 socios comerciales de Sudáfrica, y es el segundo exportador e importador latinoamericano luego de Brasil.

Las exportaciones al resto de los países del África Subsahariana muestran cifras muy bajas comparadas con Sudáfrica, en general menores al 10% de nuestras ventas anuales a ese país, hecho que lo convierte en el principal mercado de la subregión. Los montos más

importantes provienen de nuestras ventas a Zaire, Mauricio, Kenya, Mozambique, Senegal, Angola y Nigeria. Los productos exportados son: grasas y aceites animales y vegetales, cereales, productos editoriales y gráficos). Los montos importados del Africa Subsahariana (excluyendo a Sudáfrica) también son bajos y comportan principalmente combustible, maderas y manufacturas, tabaco y sucedáneos y metales.

Sin embargo, si al analizar nuestras relaciones comerciales con el Africa Subsahariana consideramos a los estados miembros de la SADC en su conjunto, bajo el supuesto de un hipotético acercamiento con la subregión, desde la perspectiva de nuestras exportaciones las cifras nos muestran que los montos totales se acercan a los de las exportaciones argentinas a la región Nordsahariana, denotando así una cierta polarización de nuestras ventas al continente africano.

¿Es posible la cooperación SADC-MERCOSUR?

En el plano de las aproximaciones intrasubregionales, se podría pensar en una articulación entre el Cono Sur Latinoamericano y el Africano, a partir de un acercamiento entre el MERCOSUR y la SADC. La propuesta de este tipo de cooperación se inscribe en el marco de la elaboración de estrategias innovadoras que permitan explorar todos los nichos que las nuevas realidades internacionales ofrecen. Tal como lo llevan adelante los países del norte con diferentes niveles de institucionalización, se pueden buscar nuevos modos de asociación multilateral y sectorial, a la manera de redes que entretrejerán un novedoso entramado de relaciones, modificando o completando las ya existentes. En este marco, se sugiere como posible el modelo de cooperación Sur-Sur «para y no contra», como lo anuncia el profesor brasileño Fernando A.Mourao, partiendo del principio que los espacios regionales no deben apuntar a la exclusión de terceros.

Cuando hablo de cooperación sur-sur, me refiero a un concepto “aggiornado” de la tradicional cooperación sur-sur setentista. Según la misma, en el marco de la distensión a nivel del conflicto entre las dos superpotencias y de los éxitos de la concertación política vinculada al shock petrolero del 73, se percibía la existencia de nuevos márgenes de maniobra sistémicos que habilitarían a los Estados del Sur con una capacidad de negociación política y económica hasta entonces impensada. En ese momento se discutía la cooperación técnica entre países en desarrollo, el incremento del comercio sur-sur y se pensaba posible el consenso respecto a cuestiones básicas de un nuevo orden internacional que los enfrentaba con los países del norte.

La realidad demostró que esta cooperación multilateral «en contra» era inviable e impracticable en un orden internacional, que aunque injusto, era dominado por centros de poder político y económico localizados en el norte. La década del 80 fue testigo de la desarticulación de las estrategias multilaterales setentistas de los actores del Sur. Pero América Latina, con el advenimiento de gobiernos democráticos, mostró la posibilidad de desarrollar políticas de concertación regional que trajeron alguna luz de esperanza frente a

los problemas a enfrentar. Sin embargo esta concertación avanzó en el terreno político y no logró articularse en el terreno económico donde frente al serio problema de la deuda externa se optó por soluciones individuales.

La década de los 90 y la transición sistémica con el fin del orden de la guerra fría permiten imaginar nuevas alternativas de cooperación sur-sur selectiva, en término de actores y de temas, e incluso, en algunos casos triangulando con actores del norte.

En este marco es posible avanzar en la cooperación funcional, en campos como el comercio y las inversiones, en la búsqueda de consensos respecto a cuestiones hemisféricas medioambientales y de seguridad, en áreas de transporte y pesca, entre otras, para aprovechar todos los espacios tanto en el ámbito de las relaciones bilaterales como en la concertación multilateral.

El desafío es desarrollar estrategias que permitan enfrentar los problemas – muchos de los cuales son comunes – a través de un diálogo crítico que habilite ir construyendo lentamente un modo de pensar común (like-mindedness) a través del mayor conocimiento mutuo. Esto conlleva discutir cuales podrían ser las políticas más apropiadas para construir y consolidar vinculaciones horizontales entre Estados y grupos de Estados u organizaciones regionales para promover y defender intereses específicos en la arena multilateral.

La idea de un acercamiento SADC-MERCOSUR es aún un programa con falta de agenda ya que este tema no aparece en las agendas externas tanto de las mencionadas organizaciones, como de los Estados que las componen. Sin embargo, a nivel del discurso gubernamental la idea parece haber ido creciendo más allá de los vaivenes que están sufriendo ambos procesos.

Leysens y Fourie (1997:160) afirman que la primera posibilidad de incrementar los lazos comerciales entre el MERCOSUR y la entonces SADCC fue planteada por el Presidente Fernando Collor en su visita a 4 países de la región. Mourao informa que la SADC fue invitada para participar como observadora en la reunión presidencial de Ouro Preto, en 1994⁽⁵⁷⁾. Para 1995 la propuesta fue lanzada por el Ministro de Relaciones Exteriores de Brasil, Embajador Luis Felipe Lampreia a sus pares sudafricano (Alfred Nzo) y mozambicano (Leonardo dos Santos Simao) cuando éstos visitaron Brasilia. Fue luego retomada por el Director del Departamento Africa y Oriente Próximo de Itamaraty, Ministro José V. Pimentel en una reunión consultiva de la SADC en Johannesburgo, el 1 de febrero de 1996⁽⁵⁸⁾. Posteriormente mencionada en las resoluciones aprobadas por los países miembros de la ZPCAS (Zona de Paz y Cooperación en el Atlántico Sur) en Sudáfrica en el mismo año y en Buenos Aires en 1998. En tanto en marzo de 1997 se produjo la visita del secretario general de la SADC, Kaire Mbuende a la sede del Mercosur en Montevideo, aunque su viaje fue cuestionado por ser una decisión personal sin respaldo de los representantes de los países miembros.

La cooperación SADC-MERCOSUR formó también parte del discurso del vicepresidente sudafricano Tabo Mbeki en ocasión de su visita a la Argentina y Brasil en setiembre de 1997 y del presidente Nelson Mandela en el mencionado viaje a Buenos Aires y Ushuaia en julio de 1998.

Recientemente, en su viaje a Sudáfrica en febrero de 2000, el Ministro Lampreia mantuvo conversaciones con Alec Erwin, Ministro de Industrias sudafricano, no solo sobre los acercamientos MERCOSUR-SADC, sino sobre la posibilidad de un área de libre comercio entre MERCOSUR -SACU y también sobre la estructuración de un grupo informal que incluiría a países como Egipto, India y Nigeria, (llamado G7 del sur) que podrían plantear posiciones comunes en la OMC, en función de las afinidades ya demostradas en la última reunión de Seattle.

En este marco el canciller brasileño, invitó a su par argentino Rodríguez Giavarini a evaluar la posibilidad de participar vía MERCOSUR, de un acuerdo de libre comercio que Brasil está negociando con Sudáfrica, y que incluiría a todos los socios del proceso de integración, para evitar perforaciones en la tarifa externa común.

La idea es conducir el tema en tres etapas: inicialmente, debería ser firmado un acuerdo marco, que definirá cronogramas y criterios de negociación de un posterior acuerdo de preferencias tarifarias fijas, a consolidarse en un plazo de dos años. Un acuerdo de libre comercio culminaría el proceso. Esta gradual apertura de los mercados permitirá la identificación de productos a ser negociados, pues el actual comercio MERCOSUR-Sudáfrica aún no tiene volumen suficiente para anticipar claramente las sensibilidades comerciales de las partes. Estos plazos, también están pensados para facilitar la aceptación del esquema por parte de las respectivas comunidades empresariales, que tendrán así tiempo para poder identificar sus intereses.

A nivel académico y respaldada por las Cancillerías la cooperación SADC-MERCOSUR fue tratada también en una reunión de brasileños y sudafricanos, realizada en Río de Janeiro en setiembre de 1996, preparatoria de la visita presidencial de FH Cardoso a Sudáfrica⁽⁵⁹⁾ y en un Seminario realizado en Sudáfrica por el SAIIA, South African Institute of International Affairs, en noviembre de 1997 sobre: "Volviendo a la Cooperación Sur-Sur. Una Agenda para los noventa". Esta idea siguió creciendo durante 1998. Producto de ella son el Seminario Internacional, organizado por el Instituto del Servicio Exterior de la Nación, en Buenos Aires, entre el 13 y el 15 de mayo, donde se trató la cooperación Southern Africa/MERCOSUR y la reunión que tuvo lugar en Johannesburg, entre el 27 y 28 de octubre en el South African Institute of International Relations, patrocinada por las Embajadas de Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay y Chile en Sudáfrica, donde se abordó el tema: "Exploring South-South Dialogue, Mercosur in Latin America and SADC in Southern Africa". Un seguimiento de esta cuestión se producirá en Sao Paulo, entre el 24 y 25 de octubre próximos, en una reunión organizada por SAIIA, CEAL e IDESP, en torno al

tema: “SADC and MERCOSUR/L: Reviewing the Relationship and Seeking Business Opportunities”.

Es en este escenario que pareciera que Brasil y Sudáfrica han planteado avanzar en la relación entre los bloques comerciales jugando un rol dinamizador de las relaciones sudatlánticas. La diplomacia brasileña, reconociendo su rol de global trader está buscando nuevas áreas de inserción internacional, y en esto Sudáfrica y los países de la región austral ofrecen una importante gama de oportunidades para dar nuevo ímpetu a la ofensiva brasileña al Africa, que caracterizó las relaciones externas de Brasilia en la década del 70.

Barber y Mourao⁽⁶⁰⁾, coinciden que los contactos entre **SADC Y MERCOSUR** están poco desarrollados, como lo demuestra el relevamiento de las relaciones diplomáticas y comerciales entre ambos grupos. Pero estos autores también confían en el creciente interés por parte de las cancillerías brasileña y sudafricana de incrementar la relación bilateral en el marco de ambos procesos de integración.

Algunas consideraciones

A pesar del bajo y selectivo perfil de las relaciones bilaterales argentino-africanas, la región del Africa Austral parece contar al presente con un renovado interés por parte de la Cancillería, con el eje centrado en la profundización de las relaciones con Sudáfrica.

Las vinculaciones argentino-sudafricanas han mantenido un perfil sostenido aunque por debajo de las posibilidades. Parecería ser una relación con «agendas cruzadas», por el tipo de intereses que plantean ambos actores: por parte de Sudáfrica, aprender de la experiencia argentina en el proceso de reformas económicas; por parte de Argentina, atraer inversiones sudafricanas en el área minera y vender productos agroalimentarios.

Si bien existen muchos «nichos» por explorar para así profundizar las relaciones transatlánticas, no se debe olvidar que estos países están viviendo procesos de reestructuración interna y reforma del Estado que así como ofrecen posibilidades de cooperación horizontal, también los enfrentan en la competencia para atraer inversiones externas y colocar sus productos de exportación.

Entre las acciones a seguir la tradicional apuesta de incrementar las relaciones bilaterales podría combinarse con la coordinación de políticas desde los Estados del Cono Sur Latinoamericano hacia la región del Africa Austral y así generar un camino de doble mano. Las relaciones MERCOSUR-SADC, plantean un largo camino por recorrer, sobre todo teniendo en cuenta las disparidades en los avances de estos procesos hacia la coordinación de políticas, particularmente dificultosos en el caso de la SADC por los problemas políticos entre los estados miembro.

Pensar en áreas de cooperación entre MERCOSUR-SADC es posible, aunque por el momento resulte complejo. Las prioridades y la esquizofrenia temática en la cual deben desenvolverse las acciones externas de estos estados impiden, muchas veces pensar en acciones alternativas, que sin requerir demasiados costos podrían permitir avanzar en espacios de vinculaciones mutuamente beneficiosos y no explorados.

Pero aún suponiendo que esta idea esté por el momento instalada en el plano discursivo y que los avances del proceso del MERCOSUR sean sustancialmente mayores que en la SADC, en la práctica, los dos socios mayores del MERCOSUR Brasil y Argentina, se están planteando mejorar las relaciones con la región del Africa Austral, al menos desde la perspectiva bilateral. Brasil está comenzando a desempolvar su política africana – que había descendido de perfil por casi 10 años – mejorando e incrementado las relaciones con Angola, Mozambique, Namibia y Sudáfrica. La Argentina, en tanto, ha decidido reimpulsar un acercamiento más productivo al Africa Austral, con Sudáfrica como partner principal.

En los hechos, es mucha la distancia entre Brasil y Argentina en sus relaciones con los Estados de la SADC; así lo demuestran el nivel de inversiones mutuas, el porcentaje de comercio y las relaciones diplomáticas. En todo caso lo que quedaría por discutir es si Argentina estaría dispuesta a unirse a Brasil como socio en esta iniciativa o si Brasil estaría dispuesto a darle el espacio. Esto dependerá mucho de la combinación de las decisiones políticas de ambos mandatarios y de las presiones de sectores privados económicos como así también de la habilidad para encontrar áreas complementarias, o de la decisión de asociarse en las competitivas, para encontrar una inserción competitiva común.

Por ello, quizás el primer paso podría darse en el fortalecimiento de relaciones bilaterales transatlánticas entre los socios mayores, como lo está haciendo Brasil y en menor medida Argentina, con respecto a Sudáfrica. La fórmula MERCOSUR-SADC podría comenzar a implementarse a partir de la coordinación de acciones conjuntas Brasil-Argentina hacia Sudáfrica y viceversa, con un probable efecto futuro de «spill-over». Aquí la cuestión sería avanzar en la decisión política de aprovechar los ámbitos de negociación intramercosur para concertar actividades que podrían incluir aprovechamiento conjunto de las embajadas en Africa, envío de misiones conjuntas, asociación en joint-ventures.

Considero de fundamental importancia el avance de la cooperación entre Argentina y Brasil, para acercarse al Africa. En momentos de recursos escasos y frente a la necesidad de diversificación de las relaciones externas, que el actual escenario internacional impone más que nunca, un acercamiento político general y una vinculación comercial selectiva con los Estados africanos podrían ser optimizados bajo el paraguas del MERCOSUR.

Puede que esta propuesta suene un poco idealista frente a la esquizofrenia temática de las agendas externas de los estados y la escasez de recursos humanos y materiales, los imperativos de supervivencia estatal – frente a las presiones que reciben los Estados por lo alto y por lo bajo – y los condicionantes sistémicos que hablan de una realidad complicada

con pocas opciones. Pero aceptar estas situaciones como ineluctables llevaría al inmovilismo. En este marco es que propongo una serie de avenidas a recorrer combinando la imaginación creadora con un análisis de la realidad que resulte en la discusión y adopción de políticas que en pequeña escala, apunten a conformar circuitos novedosos para lograr que la cooperación sur-sur, funcional y selectiva pueda convertirse en realidad.

Notas Bibliográficas:

(1) Sobre las relaciones argentino-africanas consultar LECHINI DE ALVAREZ, Gladys, *Así es África. Su inserción en el mundo. Sus relaciones con Argentina*, Editorial Fraternal, Buenos Aires, 1986 y *Las Relaciones Argentina-Sudáfrica desde el Proceso hasta Menem*, CERIR, Rosario, 1995.

(2) ver LECHINI DE ALVAREZ, *Argentina y África durante la segunda administración Menem*, en CERIR, *La política Exterior Argentina (1994-1997)*, CERIR, Rosario, 1998, (en prensa).

(3) Con excepción de la ruptura y restablecimiento de relaciones diplomáticas con Sudáfrica, decisión que fue tomada al más alto nivel del Ejecutivo.

(4) LECHINI DE ALVAREZ, GLADYS, *op. cit.*, 1986, pag 231.

(5) LECHINI DE ALVAREZ, GLADYS, *op. cit.* 1995, pág. 24.

(6) Factores propios de la inestabilidad política argentina, de la consiguiente orientación de su política exterior, los cambios en el sistema internacional y la particular situación de los países africanos, han actuado como elementos condicionantes de la baja y errática vinculación externa argentina con estos países.

(7) La Dirección de África y Cercano Oriente se ocupaba de las cuestiones referidas al continente africano, hasta que durante la gestión del Canciller Caputo fue dividida en África del Norte y Cercano Oriente y África Subsahariana.

(8) Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, Memorandum N°9 del Departamento de Asia y África, Buenos Aires, 20 de julio de 1961.

(9) Consultar Lechini de Alvarez, Gladys, *Las Relaciones Argentina-Sudáfrica desde el Proceso hasta Menem*, CERIR, Rosario, 1995, Cap. III y IV.

(10) Según un informe interno de la Dirección África de la Cancillería de 1986: "África ofrece una amplia gama de posibilidades para los sectores productivos de Argentina".

(11) Entre los convenios firmados con los países del África Austral durante esta etapa figuran: Mozambique: Acuerdo General de Cooperación Científica y Técnica (abril de 1988) y Angola: Convenio de Cooperación Económica, Técnica, Científica y Cultural (abril de 1988). El gobierno argentino efectuó las siguientes donaciones de granos: en 1985, trigo a Mozambique; en 1986, a Botswana, Lesotho y Zambia y en 1987, trigo a Mozambique, Zambia y países de la SADCC.

(12) Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, "Texto del discurso que pronunciara el Sr. Presidente de la Nación en la recepción ofrecida al Sr. Presidente de Zaire", Buenos Aires, 19 de febrero de 1987.

(13) Weiner, Pedro, "La cooperación internacional en nuestro país", trabajo presentado al primer Congreso Nacional de la ALADAA, Buenos Aires, 15 al 17 de octubre de 1986.

(14) Sólo mencionaré aquí aquéllas en las cuales estuvo involucrado algún Estado de la SADC.

(15) El segundo seminario sobre Desarrollo Agropecuario en Buenos Aires, se organizó en octubre de 1988 y fue dirigido a los países africanos francófonos. Luego se efectuó un tercero sobre uso y mantenimiento de maquinaria agrícola para países hispano-lusoparlantes entre el 1 y el 18 de noviembre de 1988. El cuarto, que convocó a países lusófonos y a Guinea Ecuatorial se refirió a técnicas demográficas y se desarrolló entre el 17 y el 25 de noviembre del mismo año.

(16) Este criterio de achicamiento de lazos político-diplomáticos no me parece el más acertado para un continente con 53 países. Pues aunque se considere que su perfil e importancia política en la escena internacional es escaso, no es aconsejable mantener una estructura diplomática por debajo del mínimo indispensable. Si bien es cierto que con la incorporación del avance tecnológico en las comunicaciones, algunas funciones tradicionales de las representaciones diplomáticas en el exterior podrían devenir obsoletas, también es cierto que una embajada bien manejada, con los recursos indispensables, puede hacer mucho por el incremento de las relaciones bilaterales entre dos países. Por ejemplo, desde la perspectiva del comercio exterior, si bien las posibilidades de exportar dependen entre otras cosas del tipo de cambio y del accionar de actores privados, a nadie escapa la importancia que reviste la labor desempeñada por los representantes argentinos en el exterior en la tarea de promover las exportaciones.

(17) “Las operaciones de mantenimiento de la paz se han convertido en uno de los principales instrumentos de la comunidad internacional”...” La República Argentina ha decidido por su parte, como elemento significativo de su política exterior, acompañar activamente esta evolución con personal militar y recursos materiales”, en el Discurso del Sr. Guido Di Tella en el Cuadragésimo Séptimo período ordinario de sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 24 de setiembre de 1992, pág. 74, Doc. A/47/PV.5.

(18) en la cual el Canciller Di Tella pudo intercambiar opiniones con representantes de los países africanos que lo integran: Zimbabwe – -el Presidente Mugabe –, Senegal – el Primer Ministro Habib Thiam-, Nigeria y Argelia. Del encuentro surgió un Comunicado Conjunto: “Cooperación Económica Internacional para el año 2000 y más allá” y se efectivizó el lanzamiento del Comité de Inversiones, Comercio y Tecnología, para promover un mayor acercamiento entre las 15 economías.

(19) Discurso pronunciado por el Ministro Domingo F. Cavallo al Consejo Argentino de Relaciones Internacionales (CARI), “Síntesis de 19 meses de gestión”, (08-07-91 al 31-01-91) en Centro de Economía Internacional, Buenos Aires, primera Quincena de Mayo de 1993, Número 43, pág. 27.

(20) MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES Y CULTO, Informe realizado por la Dirección de Africa Subsahariana, Buenos Aires, 1990.

(21) “Di Tella: la prioridad comienza con EEUU”, en Diario La Nación, Buenos Aires, 9 de enero de 1991.

(22) Botswana y Zimbabwe propusieron al gobierno argentino la firma de Convenios Comerciales que se encuentran a consideración.

(23) presentación en el Seminario Internacional “Sociedad, Política y Economía en el Africa Subsahariana”, Buenos Aires, 20 y 21 de abril de 1998, organizado por el CEI-UCA, CERIR, CINU y ACNUR.

(24) estos temas fueron mencionados por la Secretaria Marta Insausti de Aguirre, de la Dirección de Estrategias de Comercio Exterior, MRECIC, en el Seminario Internacional “Sociedad, Política y Economía en el Africa Subsahariana”, op. cit.

(25) Aunque cabe mencionarse que fue recién en 1997 que este acuerdo dio frutos concretos, cuando el 12 de marzo asumió el GURN (Gobierno de Unidad y Reconciliación Nacional), bajo la presidencia de José Eduardo Dos Santos (MPLA) y la incorporación de cuatro ministros de la UNITA.

(26) También está en discusión un proyecto sobre cooperación en el ámbito agrícola en el que participarían técnicos del INTA.

(27) Argentina participó con observadores argentinos en las primeras elecciones multiraciales, entre el 26 y el 28 de abril de 1994.

(28) La primera fue entre el 27 y 28 de agosto de 1993, como presidente de Sudáfrica.

(²⁹) En agosto de 1994 se había frustrado una programada visita por cuestiones de salud del presidente Mandela.

(³⁰) En el Comunicado Conjunto los presidentes de Argentina y Sudáfrica manifestaron su total respaldo a las Naciones Unidas, en particular a las Operaciones de Mantenimiento de la Paz, a la Iniciativa de los Cascos Blancos, a la Resolución de la Asamblea General sobre la Zona de Paz y de Cooperación del Atlántico Sur. Afirmaron la necesidad de consolidar la democracia y las reformas económicas así como la conveniencia de promover la cooperación económica y comercial entre ambos Estados creando un clima favorable a las inversiones recíprocas. Se comprometieron además a concluir las negociaciones sobre promoción y protección de inversiones y lograr un acuerdo para evitar la doble tributación. Por su parte el presidente argentino expresó su reconocimiento por el importante apoyo de Sudáfrica para la designación de Buenos Aires como ciudad sede de la Secretaría Permanente del Tratado Antártico -aunque esta propuesta finalmente no prosperase-

(³¹) Memoria detallada del estado de la Nación. Jefatura de Gabinete de Ministros, 1 de marzo de 1996, Buenos Aires, 1996, Congreso de la Nación, pág 103.

(³²) "Menem y Mandela firman acuerdos de Cooperación" en Diario La Nación, Buenos Aires, 25 de febrero de 1995.

(³³) Nótese que el vicedecano Pahad, en gira por varios países latinoamericanos, jugaba en la práctica un rol tan importante como el del Ministro de Relaciones Exteriores sudafricano, Alfred Nzo.

(³⁴) Cabe recordar que de acuerdo a las elecciones de 1994 y la anterior constitución, Sudáfrica contaba con un presidente, el Dr. Nelson Mandela y dos vicepresidentes, el Dr. Frederick De Klerk y el Dr Mbeki. Sin embargo, por disensos respecto a la nueva constitución aprobada en 1996, De Klerk renunció a su cargo ese mismo año.

(³⁵) Ubicando la relación entre Sudáfrica y la Argentina en el contexto de la globalización, alocución pronunciada por el Vicepresidente de la República de Sudáfrica, Sr T. Mbeki ante el CARI, Buenos Aires, Argentina. 10 de setiembre de 1997.

(³⁶) La mayor feria comercial internacional que se realiza en Sudáfrica. El jurado de la Feria otorgó la Medalla de Plata al Pabellón argentino.

(³⁷) Sin embargo, deberán requerir autorización las personas con intención de trabajar o estudiar, participar de eventos deportivos, obtener residencia permanente o desarrollar una profesión, como por ejemplo, prensa o docencia.

(³⁸) Entre el 24 y 25 de julio fue una delegación del Ministerio de Transporte, para estudiar la red de transporte urbana y suburbana de ómnibus y ferrocarriles, en agosto llegó el Ministro de Asuntos de Tierras, Sr Derek Hanekom, al que le precedieron representantes de ese ministerio y en setiembre una misión que incluyó al Ministro de Transportes Sr Mac Maharaj, al Ministro sin cartera Sr. Jay Naidoo y a la Sra Sankie Nkondo de Viviendas.

(³⁹) Los mismos habían sido suspendidos en 1985.

(⁴⁰) Si bien la visita del embajador Hugo Porta, entre el 17 y el 21 de abril de 1996 estuvo vinculada a discutir sobre la candidatura de ambos países a los Juegos Olímpicos del 2004 -reunión con el Sr Chris Ball- Porta también tuvo entrevistas con Deon Du Plessis, director Gerente de Gauteng Newspapers, la cadena más importante de Diarios de Sudáfrica y con los Sres Brian Gilbertson (GENCOR-Minera) y Dave Kenealy (Food Coop).

(⁴¹) La SAF es una asociación de las más grandes corporaciones sudafricanas y de las principales compañías multinacionales de Sudáfrica . Sus representantes se entrevistaron con legisladores nacionales, funcionarios de la Subsecretaría de Minería, Ministerio de Economía y Cancillería e importantes grupos empresarios privados. Estaban interesados en la reforma económica argentina, la estabilidad y desregulación de actividades productivas, como referentes para la experiencia sudafricana. Durante la misma, se detectaron importantes oportunidades para vincular al sector

privado argentino con la economía sudafricana, en términos de consolidación de la relación comercial y de identificación de áreas susceptibles de atraer inversiones productivas.

(42) “Business Report”, separata económica de “The Star” principal y más tradicional diario de habla inglesa; “Beeld” principal diario de idioma afrikaans; “Business Day”, importante diario especializado en economía y negocios; “Sunday Times” el dominical de mayor circulación; “South Africa Broadcasting Corporation”, entidad monopólica de radio y TV; “Financial Mail”, revista semanal especializada en economía y negocios.

(43) Merece recordarse que aún cuando las relaciones diplomáticas con Sudáfrica fueron cortadas entre mayo de 1986 y agosto de 1991, no había sucedido lo mismo con las vinculaciones existentes entre las respectivas marinas. Con la excusa de continuar las relaciones con su par sudafricano para sostener los ejercicios de comunicaciones transoceánicas, regulares desde los años 60, en el Consulado argentino en Sudáfrica se acreditó a un Capitán de Navío como Vicecónsul de Asuntos Marítimos, que en la práctica representaba al gobierno argentino.

(44) Los objetivos de estos acuerdos fueron: el control del tráfico marítimo, la protección legal de las actividades que se realicen en la zona, el apoyo a las investigaciones científicas y su aplicación en el sector “contribuyendo a la paz y estabilidad de la región en la medida del aporte que pueda brindar al respecto”, el esfuerzo conjunto “para la protección del medio ambiente y la búsqueda y salvamento en el mar para el resguardo de la vida humana, “Menem aceptaría una invitación oficial para visitar Sudáfrica”, en Diario Clarín, Buenos Aires, 25 de setiembre de 1992.

(45) Cabe mencionar que Sudáfrica es observadora en el AMAS, Area Marítima del Atlántico Sur, acuerdo firmado en 1967 entre Brasil, Argentina, Uruguay y Paraguay que tiene por objetivo la cooperación en el tráfico marítimo. Así mismo, desde junio de 1996 la armada sudafricana ha sido invitada por la norteamericana a participar en el ejercicio anual conjunto UNITAS, con barcos de EEUU, Sudamérica y Europa.

(46) Al presente, los Estados miembros de la ZPCAS son: Argentina, Angola, Benín, Brasil, Camerún, Cabo Verde, Congo, Cote d’Ivoire, Guinea Ecuatorial, Gabón, Gambia, Guinea, Guinea-Bissau, Liberia, Namibia, Nigeria, Sao Tomé y Príncipe, Senegal, Sierra Leona, Sudáfrica, Togo, Uruguay y Zaire.

(47) La Zona de Paz pertenece a ciertos regímenes comprensivos que si bien aún no han sido totalmente definidos por el Derecho Internacional, pueden ser conceptualizados como “una región geográfica – concebida con la misma elasticidad y relativismo que el concepto de región utilizado en materia de proscripción zonal de las armas nucleares – en que los Estados que se incluyen en ella, habida cuenta de las características de la región, reafirman su compromiso de no recurrir al empleo de la fuerza para resolver los conflictos que puedan existir, de acuerdo con los principios de la Carta de Naciones Unidas y el Derecho Internacional actual, en que se conviene desacelerar la carrera armamentista, en que se prohíbe el uso bélico de la energía nuclear y de otras armas de destrucción masiva y en que las potencias externas a la región se comprometen a no servirse de esa Zona para sus objetivos bélicos o armamentistas, de manera directa ni indirecta, en especial mediante la eliminación de las bases militares y de toda otra actividad que signifique una presencia armada permanente”; en GROS ESPIELL, El concepto de Zona de Paz, en PALMA, Zonas de Paz, Comisión Sudamericana de Paz, Santiago, 1988, pág. 7.

(48) Res. 41/11 del 27/10/86 (se declaró ZPCAS a la región del Océano Atlántico situada entre Africa y América del Sur); Res. 45/36 del 27/11/90 (se reafirmó la cooperación en materia política, económica, científica, técnica y cultural); Res. 47/74 del 14 de diciembre de 1992; Res. 48/23 del 24 de noviembre de 1993; Res. 49/26 del 02/12/94 (ingreso de Sudáfrica); Res. 50/18 del 27 de noviembre de 1995; Res. del 14/11/96 (117 votos a favor y una abstención: EEUU).

(49) Ver Resolución de la Asamblea General de NU 45/36 del 27 de noviembre de 1990.

(⁵⁰) Presentación sudafricana a la Asamblea General de NU, 14 de noviembre de 1996. Información suministrada por la Embajada de Sudáfrica en Buenos Aires.

(⁵¹) En este sentido vale mencionar que aunque obviamente el tema Malvinas no es tratado en este trabajo, impregna directa o indirectamente todas las cuestiones sudatlánticas en la política exterior argentina.

(⁵²) en Diario La Nación, Buenos Aires, 24 de setiembre de 1996.

(⁵³) MACKINLAY, John and CHOPRA Jarat, *Second Generation Multinational Operations*, en DIEHL, Paul (edited by) *The politics of Global Governance*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1997, pág. 180

(⁵⁴) En el mes de mayo de ese mismo año, el comandante Aguirre de Gendarmería fue objeto de un atentado fatal mientras patrullaba las calles de Luanda con personal de NU.

(⁵⁵) Memoria detallada del estado de la Nación, Jefatura de Gabinete de Ministros, Buenos Aires, 1 de marzo de 1998.

(⁵⁶) En el análisis de las relaciones comerciales se ha considerado la información provista por la Secretaría de Relaciones Económicas Internacionales, Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto, para los años 1994, 1995 y 1996.

(⁵⁷) MOURAO, FERNANDO AUGUSTO, "Regionalismo e globalismo: percepcoes a partir dos casos do Mercosul e da Africa Austral, (mimeo, pág. 9).

(⁵⁸) Participamos de la reunión de la SADC, cuya evolución acompañamos con toda atención en vistas de la posibilidad futura, pero real, de establecer lazos concretos de intercambio y compromisos de liberalización comercial entre MERCOSUR y SADC en Discurso do Ministro do Estado das Relacoes Exteriores, Embaixador Luis F. Lampreia, por ocasio do almoco que lhe oferecem os Embaixadores africanos acreditados junto ao Governo brasileiro, Brasilia, 2 de maio de 1996 (<http://www.mre.gov.br/sei/africa1.htm>).

(⁵⁹) Sobre este seminario ver la publicación PINHEIRO GUIMARAES (Edited by) *South Africa and Brazil. Risks and opportunities in the turmoil of globalisation*, CNPq-IPRI, Brasilia, 1996 y en especial los siguientes trabajos BARBER, JAMES, *Regional Cooperation and Integration: South Africa, the Southern Africa Development Community (SADC) and Mercado Común del Sur (MERCOSUR)*, pag 333, MARKWALD, RICARDO, *Mercosur-SADC: prospects for South-South Cooperation*, page 479 y ALBUQUERQUE MOURAO, FERNANDO AUGUSTO, *The Brazilian and South African Foreign Policy for Southern Africa*, specially in page 88.

(⁶⁰) BARBER, JAMES, *Regional Co-operation and Integration*: .op. cit. y ALBUQUERQUE MOURAO, FERNANDO AUGUSTO, *The Brazilian and South African* . op. cit.

IV

Arte, Culura e Identidade em Movimento

Las películas documentales de Mantetsu durante la ocupación japonesa de Manchuria (1931-45). La ardua tarea de representar el paraíso en un marco de conflicto.

Marian Moya

Universidad Rikkyo – Dept. de Sociología

Introducción

Esta presentación abordará el análisis de los filmes documentales de la empresa de FFCC Mantetsu, establecida en Manchuria y administrada por Japón entre los años de 1931-1945. Se trata de una serie peculiar de películas de propaganda que conjuga un interesante tratamiento cineatográfico de la realidad con una peculiar aproximación a la observación de los sujetos filmicos.

El área de estudios filmicos, por su asociación con el entretenimiento y no con el quehacer científico, en el ámbito de las ciencias sociales tuvo que luchar durante mucho tiempo contra la resistencia de la academia. Sin embargo, en los últimos tiempos, el área de los estudios filmicos ha tomado cierto protagonismo y autonomía, tal vez gracias al impulso que este campo ha recibido de los estudios culturales. Sea como fuere, todavía queda un punto que no ha sido superado o al menos que no logra aun ganarse un lugar destacado: el estudio del film documental. En efecto, el campo del estudio del documental, controversial dentro y fuera de las ciencias sociales, aparece siempre como el hermano menor del género de ficción, no solo entre los estudiosos, sino también entre los públicos de cine.

El material filmico es valioso porque complementa con los matices ricos e irremplazables de la descripción filmica la información ofrecida por los documentos escritos. El film presenta otras texturas, provoca otras sensaciones (apelando a lo emocional, tal vez más que a lo racional). Todos estos elementos propios de la cine-matografía ilustran y a veces clarifican lo que puede saberse de los documentos escritos. Porque también es real que de las películas no pueden inferirse hipótesis ni modelos teóricos, ya que proporcionan solamente un recorte de la realidad en cuestión.

El caso japonés no es ajeno a la tendencia a desatender la importancia del documental. Por esta razón, el tema que yo trabajo no ha sido abordado académicamente antes. Los filmes de ficción producidos en la misma época y en el marco del mismo proceso histórico fueron objeto de libros enteros. Pero no es este el caso de los documentales de Mantetsu. De ahí el desafío a la hora de su abordaje: no hay suficientes documentos escritos para armar el rompecabezas, se cuenta casi solamente con los filmes mismos y algunos datos-soporte pero no en relación directa con los filmes.

Las películas y su background

El estado de guerra es ideal para la realización de filmes documentales. La misma realidad “dada” ofrece el material necesario para la producción, sin necesidad de recurrir a reconstrucciones o de buscar lo “interesante” y atractivo en los procesos históricos concretos. Esto se ve favorecido por la avidez de los públicos por saber lo que ocurre en tiempos de guerra. Y a esto se añade la necesidad que tienen los directores de persuadir a la gente de que las condiciones son favorables para “nosotros”. Aquí es donde entra a jugar un papel clave la propaganda y el rol fundamental del film al servicio de la seducción de los públicos.

Al tratarse de películas de propaganda, la distorsión de la realidad es condición sine qua non. Pero lo cierto es que los filmes se hacen sobre el sustrato real, por lo tanto portan al menos en parte, signos audiovisuales extraídos directamente de esa misma realidad.

Para producir y realizar los filmes de ficción, Japón fundó en la zona de Manchuria la monumental, famosa y activa Man'ei (Mantetsu Eiga Kaisha- Empresa Cine-matográfica de Manchuria), mientras que la documentación filmica de la realidad social, económica, política y militar del lugar (o al menos la versión del ejército Kantogun¹ de esa realidad) quedaba a cargo de los especialistas en imagen de Mantetsu.

Esta visión distorsionada e interesada sobre la población nativa de Manchuria, de las riquezas naturales, los procesos sociales, políticos y militares que estaban llevando a cabo, el camino de grandeza y prosperidad que garantizaba la presencia japonesa en la zona, en suma, toda esta idea del “paraíso de Manchuria”, estaba destinada a cautivar a los japoneses: potenciales colonos, inversores, turistas y al pueblo en general, pues era necesario su consenso para tamaña empresa. El pueblo japonés debía pagar un precio altísimo, con los fondos públicos, pero también muchos de ellos con el sacrificio y con la vida misma, por tratarse en realidad de una zona de conflicto bélico real.

En suma, el film sirvió como instrumento legitimador de todo este proyecto político-ideológico que significaba un largo período de lucha y sacrificios para el pueblo de Japón. Sin embargo, el mensaje sutil de resistencia también está presente en estos filmes.

El contexto histórico-político

“Manshukoku”: el paraíso en la Tierra

Las películas documentales, decíamos, no pueden dar cuenta del proceso social total en el que son realizadas. Tan solo pueden ofrecer “pistas”, “señales” de la realidad social. No son más que un recorte de una determinada realidad y la portan parcialmente. Pero los filmes de Mantetsu, pese a compartir esta parcialidad, están plagados de contradicciones y es por esta razón que hermeneuticamente las pistas que ofrece sobre el acontecer social y político del

momento cobra especial interes. Esas contradicciones son el reflejo del complejo proceso de construccion de este “estado titere” de Manshukoku.

En el caso del imperialismo japonés, el capitalismo industrial no solo producía una nueva forma de integración económica entre las sociedades metropolitanas y las colonias, en este caso Manchuria, sino que también estimulaba la emergencia de lo que se conoce como imperialismo social – esto es la proyección en el exterior de las disconformidades sociales y las dislocaciones engendradas por la industrialización doméstica (Young: 1998).

Con estos objetivos, una facción dentro del gobierno, el ejército japonés, pretendía llevar a cabo el proyecto expansionista y la extensión del poder de la nación hacia el exterior. Para esto necesitaba movilizar a la sociedad. De la misma manera, los grupos privados con ambiciones imperiales – tales como las grandes empresas japonesas (zaibatsu) – presionaban a los gobiernos para prestar apoyo estatal en pos de la consecución de sus planes. El imperio debía ser construido y mantenido bajo un cierto orden, que no podía ser impuesto solamente a partir de la coerción. Era necesario apelar a otros medios para disminuir lo máximo posible las voces antagónicas.

Para movilizar el apoyo popular en procura de la construcción de Manshukoku, los activistas imperiales usaron instituciones existentes y crearon otras ad hoc. La producción masiva de cultura contribuyó considerablemente con el proyecto imperial porque generó nuevos vehículos de movilización para el apoyo popular, y entre ellos, por cierto, el cine. El orden impuesto (por medio tanto de la fuerza como de la persuasión) entonces podía ser legitimado por medio de nuevos, originales y seductores recursos como el cine.

Durante la Reforma Meiji (1867), la introducción de las filosofías europeas entraron en el medio japonés con gran fuerza y sin duda tuvieron un gran impacto sobre los intelectuales locales. El contexto japonés favoreció la original combinación de algunos elementos de esta influencia europea con expresiones ideológicas preexistentes.

El Iluminismo impuso al progreso material, antes que el desarrollo espiritual, como la meta social primaria. De la misma manera, se fe en la Razon como fuente principal del conocimiento, algo hondo en el pensamiento japonés de fines de siglo XVIII y principios del XX.

El movimiento romántico, surgido de la mano de los nacionalismos europeos durante el siglo XVIII también fue recibido con alborozo por Japón. La alabanza de la naturaleza, la glorificación de lo nacional y lo histórico contra lo universal y lo eterno, y la exaltación del genio sobre la mediocridad de las masas.

Por otra parte, el impacto del Darwinismo se hizo sentir en Japón en general y en Manshukoku en particular. Esta teoría biológica del siglo XIX, también fue aquí aplicada

para la explicación de los procesos sociales. Las ideas claves especialmente la “supervivencia del más apto” y la “selección natural” fueron manipuladas ideológicamente y adaptadas para la persecución de fines políticos. Estas influencias del evolucionismo social colaboraron enormemente a construir estereotipos sobre otros pueblos, por ejemplo los mongoles en Manchuria, a quienes se percibía como “hermanos menores” de Japón que debían ser civilizados.

Otro componente importante de la ideología de la época fue el llamado Fascismo Japonés. Entre sus puntos en común con las versiones de esta ideología en Europa pueden señalarse el rechazo del individualismo y del gobierno representativo, la idealización de la guerra, la denegación del concepto de lucha de clases y la insistencia en la unidad e indivisibilidad de la nación. El fascismo sostenía que la nación, la región o la raza eran las fuerzas motoras de la historia, un motor que apuntaba a la necesidad de los militares para estar preparados para la agresión.

Entre las peculiaridades del fascismo japonés son destacables la idea de la sociedad unitaria basada en la idea de familia. La percepción de sí mismo de Japón era la de una gran familia, extendida y patriarcal, en la que el emperador representaba al padre. La concepción de “Gran Familia Japonesa” después se extendió a “Gran Familia Asiática”, conformada por los pueblos asiáticos que Japón conquistaba y quedaban bajo el ala responsable del “hermano mayor”. En este marco ideológico, se atribuía a la agricultura un rol místico pero vital en la sociedad. En realidad, el fascismo japonés ejercía menos control sobre los campesinos que su homólogo europeo. Los trabajadores rurales eran respetados y no era una premisa válida su explotación por los grupos urbanos. Japón era aún el más agrario de los países industrializados y en parte porque los intereses rurales se habían resentido, sacrificados desde la Restauración Meiji. De acuerdo con este pensamiento, la confianza en Japón como salvador de Asia, frente a la amenaza de Occidente para expulsar a las fuerzas coloniales y guiar a los países asiáticos hacia la fuerza nacional y colectiva, eran las bases para presentar las acciones de guerra de Japón en el continente no solo como legítimas, sino también indispensables.

En el comienzo *Manshukoku* es el nombre que impusieron los líderes japoneses a la colonia en el territorio de Manchuria. Era un “estado” supuestamente independiente, con su propio emperador, Pu-yi, y unido por lazos inquebrantables con Japón. Pero en realidad esos “lazos inquebrantables”, expresados por ejemplo como “Bloque Japonés-Manchuriano” entre otras denominaciones, significaba que la verdadera administración de la colonia estaba en manos de Japón y el emperador manchuriano era la figura visible de un “estado títere”. El curso de los acontecimientos que consolidaron el autoritarismo en el Japón de los 30, comenzaron en el extranjero, precisamente en el Sur de Manchuria. Allí, los jóvenes oficiales del ejército japonés (el *Kantogun*) comenzaron a actuar independientemente tanto de las autoridades militares como civiles en Tokio.

Los chinos residentes en Manchuria, que habian migrado alli despues de la caida en Manshu en 1912, estaban volviendose cada mas nacionalistas y deseaban lazos mas estrechos con China. Mas aun, los chinos habian construido FFCC paralelos a Mantetsu y los japoneses objetaban esta competencia. Entonces, frente al malestar creciente, el ejercito japonés decidio actuar. El acto detonante fue el llamado “Incidente de Manchuria” del 18 de diciembre de 1931 (la explosion de un tramo del FFCC, con graves daños en los alrededores y la posterior culpabilizacion de los chinos). En la realidad, la ocupacion de Manchuria reestructuro el balance del poder burocratico en favor del ejercito japonés, que, a su vez, aseguro la perpetuacion de la nueva política de expansionismo militar.

La construccion de Manshukoku

Tres fueron las areas principales de actividades mostradas por esta nueva faceta del imperio: 1) la expansion militar, 2) el desarrollo economico, 3) la migracion masiva. La migracion era considerada una “valvula de escape” para el campesinado disonforme, verdadero foco potencial de conflicto social y politico.

Pero ciertamente algunos problemas serios fueron causados por esta migracion masiva. El tratamiento de los nativos fue uno de ellos. La propaganda que apuntaba a la migracion ignoraba la existencia de los chinos y en menor medida de los campesinos coreanos que residian en areas rurales de Manchuria. No se percibia a la comunidad local como una fuerza social.

El proyecto integral de la construccion de Manshukoku estaba signado por multiples contradicciones. Estas contradicciones aparecian en todos los niveles: en el nivel politico (el ejercito vs las fuerzas politicas en Japon, Japon vs la Liga de Naciones), en el nivel economico (el ejercito vs los hombres de negocio), en el nivel ideologico (intelectuales del ala derecha y del ala izquierda, fuerzas progresistas vs fuerzas reaccionarias), en el nivel social (colonos japoneses vs habitantes locales chinos).

Entre las expresiones ideologicas preexistentes a la importacion del pensamiento europeo en el siglo XIX, el proyecto del estado de Manshukoku se apoyo especialmente en la doctrina del “el paraíso del camino real”. Esta ideologia fue seductora en este contexto por sus origenes en la filosofia china. El termino chino para “odo”, (“wang dao”), se basaba en el concepto clasico del confucionismo de la sabiduria del hombre de estado. Esta idea legitimaba el mando imperial posicionando al gobernante como el mediador entre el cielo y la tierra – un mediador entre Dios y la gente. La filosofia politica confucionista yuxtaponia el estilo de liderazgo de “odo” con “hado” (la via militar, gobernar por la fuerza). Es decir, mientras que el rey-sabio gobernaba a traves del ejemplo virtuoso, su contraparte militar gobernaba a traves de la fuerza. En los años 10 y los 20, los japoneses comenzaron a dar vueltas a la idea de “odo” como una alternativa a los modelos europeos de liderazgo politico en China, empleando las virtudes conciliatorias y la diplomacia economica antes

que las fuerzas de la amenaza.. El gobierno iluminado de Pu-yi, el emperador de Manchukoku seria la encarnacion del rey-sabio.

Minzoku kyowa – armonia del pueblo fue otra de las ideas-piedra fundamental del proyecto de estado. Originalmente, esta concepcion sostenia que Manchukoku se proclamaba como la fuente de una nueva estructura politica, que prometia extender el poder del campesinado chino e incorporarlo al estado. De hecho, el verdadero origen de esta idea fue un grupo de empleados japoneses de Mantetsu que se llamaban a si mismos la Liga Joven de Manchuria (manshu seinen renmeikai), que presionaba para que fuera proclamada la independencia de Manchuria a fines de los 20. La Minzoku kyowa originalmente se oponia a la politica parlamentaria y al prejuicio racial japonés. Por el contrario, el movimiento proponia una “politica multirracial en la cual chinos, mongoles, manchurios, coreanos y japoneses” deberian “cooperar” como “ciudadanos iguales en una unidad de autogobierno”.

En Julio de 1932 Minzoku kyowa fue la vision guia para la nueva organizacion llamada kyowakai-Liga de la Armonia. Para los japoneses progresistas, el atractivo de la era la promesa de poner el poder politico en manos de las masas chinas, estereotipadas como un campesinado homogeneo, pero lo suficientemente maduro para la iluminacion revolucionaria. Sin embargo, la desilusion se produjo cuando el Kantogun reorganizo la kyowakai en Octubre de 1934. Este acto significo eliminar el potencial revolucionario de la organizacion. La kyowakai fue cooptada como parte de la estrategia del Kantogun para eliminar la resistencia al nuevo regimen. Entonces se establecio como comite de recoleccion y preservacion de informacion y propaganda, que organizaba unidades vecinales responsables del mantenimiento del orden dentro de las jurisdicciones.

Mantetsu: cerebro y corazon de manchukoku

A pesar de que la construccion de Manchukoku esta intimamente relacionada con la existencia de Mantetsu, los origenes de la compania datan de 1906. Era la parte meridional del FFCC Oriental Chino, construido por los rusos. Japon fundo la Compania de FFCC del Sur de Manchuria (conocida como Mantetsu) y pronto esta empresa se convirtio en el agente principal de la penetracion japonesa en Manchuria. Mientras el ejercito Kantogun de dedicaba a fortalecer la posicion de Japon en el continente, Mantetsu asumio la responsabilidad de abrir Manchuria a la explotacion economica, desde todos los flancos: politico, militar, cultural, social, economico. Su area de investigacion era un centro prestigioso de la investigacion cientifica colonial.

Despues del “Incidente de Manchuria”, cambio la percepcion del poder de la imagen para persuadir y atraer el apoyo de la gente. Se consideraba ahora indispensable hacer uso del dispositivo visual para difundir la concepcion romantica que sento las bases de Manchukoku. Asi, pese a haber sido fundada en 1923, el Departamento de Cinematografia de Mantetsu experimento un desarrollo importante desde 1931 a 1932. Este periodo corresponde precisamente al tiempo del “Incidente de Manchuria” y la inauguracion del

Estado de Manshukoku. La figura mas representativa y el verdadero motor creativo del Departamento de Cine de Mantetsu fue Koho Akutagawa. La mayor parte de sus peliculas fueron hechas en colaboracion con su talentoso compañero, el cameraman Ichiro Hayakawa.

Una de las características del cine en Manshu fue la utilizacion de teatros ambulantes. Por cierto, en las grandes ciudades de Japon y de Manchuria habia cines. Pero la situacion rural era un tanto diferente. Para la mayoría de la gente que vivia en areas rurales de Manchuria, era la primera oportunidad de ver un film. Los cines ambulantes significaban un gran esfuerzo, pero los hechos revelan la importancia asignada al quehacer cinematografico tanto en Manei como en Mantetsu.

Akutagawa ponía especial cuidado tanto en el contenido y la forma de narrar, como en el tratamiento de la imagen y el sonido. Optaba por emplear tecnología de última generación (por ejemplo, un zoom alemán único en la época, para la posproducción, los adelantos más sofisticados del laboratorio PCL, apostado en Tokio, etc). En cuanto al montaje, aspecto relevante de los filmes de Mantetsu, era supervisado directamente por Akutagawa y en ocasiones el mismo lo efectuaba.

Cuando produjo y realizo el film “Kikansha Pashiha”?, Akutagawa puso especial esfuerzo en componer una “poesía”, según expresaba. Su objetivo era describir el estado del espíritu reinante en la historia de Mantetsu.

Akutagawa se retiró de Mantetsu en 1941 y pasó a trabajar en Manei, para producir “films culturales” (iluministas). Murio en Delian, la capital de Manshukoku, de un ataque al corazón en Showa 18. Se dice que las películas de Mantetsu se destacan por su riqueza y calidad entre todas las obras de Kultur Films producidas por el imperio japonés

Los films

Así, el ejército Kantogun, a través de los especialistas del Depto de Cinematografía de Mantetsu, puso especial énfasis en la producción y realización cinematográfica documental. El objetivo manifiesto del ejército Kantogun al embarcarse en esta tarea era la producción, realización y difusión de los llamados “kultur films”. Esta categoría fue tomada de la experiencia alemana para referirse a los filmes destinados a “ilustrar”, “iluminar” a la población y se obligaba por ley a la proyección de estas películas conjuntamente con los filmes comerciales programados en los cines. Esto estaba regulado por medio de la Ley del Cine (1939), que en realidad era una ley de censura y restricciones varias a la actividad cinematográfica. Pero detrás de este objetivo explícito existía la clara intención de transmitir mensajes propagandísticos a la población. Mientras Man’ei se encargaba de embelesar a los chinos, con su producción de ficción, Mantetsu “iluminaba” a los japoneses, principalmente a través de los serios y confiables documentales.

La peculiaridad de las películas de Mantetsu, que tal vez las haga únicas entre las expresiones documentales de tiempos de guerra, es que pese a estar realizadas en un contexto de guerra y conflicto, la premisa básica para su realización era la descripción de la armonía, la estabilidad y la prosperidad de Manshukoku. En otros contextos sociohistóricos contemporáneos a Mantetsu, como la Alemania Nazi por ejemplo, también pueden detectarse apelaciones a las emociones y la descripción de situaciones en términos de armonía. Sin embargo, estas se entremezclan con los patrones dominantes de expresión de conflicto y agresión hacia el enemigo o los grupos internos rechazados (como los judíos, en el caso alemán). Pero en los filmes de Mantetsu solo puede percibirse la explícita referencia al estado de guerra en el último de sus filmes y esto es por las exigencias de la coyuntura sociopolítica: la necesidad de legitimación del conflicto armado en la Guerra del Pacífico, cuando las condiciones de lucha ya habían torcido la balanza en contra de las fuerzas armadas japonesas.

En líneas generales, cada film está dedicado a un tema en especial. El rango de temas es tan amplio como lo eran las ambiciones de los gobernantes y el ejército. El espectro abarca la historia, el turismo, los militares y sus campañas, la ciencia y la tecnología, el comercio, la religión, la vida rural, los niños, la poesía, la vida en la fábrica, entre otros, y no falta el “film etnográfico”. Sin embargo, todos ellos comparten el enfoque común de destacar el estado de paz existente en Manchuria bajo la ocupación japonesa. Y, naturalmente, se ponía especial énfasis en la idea de que el ejército era el artífice y garante de esa situación. Ergo, su presencia en el área no solo era indispensable sino deseable.

Siempre con eje en la idea de paz y armonía, las películas de Mantetsu presentan numerosos subtemas que se imbrican en pos del objeto de representar el paraíso terrenal, materializado en esa Manchuria conquistada por los japoneses. En esta oportunidad no podemos desarrollar todos los temas. Pero, a los fines de un análisis general, podemos establecer tres ejes básicos, de los que se desprenden varias de las temáticas referidas en los filmes. Estos ejes son:

- la romantización de la realidad
- el nacionalismo y su correlato: el militarismo
- la noción de progreso y su correlato: la mistificación de la ciencia y la tecnología.

La historia hipostasiada como recurso propagandístico

Veamos más arriba que el movimiento romántico entro con cierta fuerza en Japón en la época de la Restauración Meiji, de la mano de otras filosofías y pensamientos europeos. Su manifestación presenta distintas variantes. Una de ellas es la apelación a la historia. La historia hipostasiada es uno de los recursos favoritos de los propagandistas y no son ajenos a esta tendencia los cineastas de Mantetsu. En efecto, uno de los filmes más importantes de la serie, “Kagayaku ichiman kiro” (“Brillantes diez mil kilómetros”), está dedicado a relatar las proezas de los japoneses desde que llegaron a Manchuria. Mapas, gráficos son

empleados para ilustrar didacticamente los procesos que se representan en el film. Este “didacticismo” en los filmes es parte del plan de “iluminacion” de los ciudadanos.

Basicamente, el eje de la pelicula es dar cuenta de la extension de 10.000 km en los FFCC de Mantetsu, desde que los japoneses estan a cargo de la administracion de los mismos. Pero al mismo tiempo, se complementa esta muestra del paso de la historia, claramente con la intencion de dar cuenta de la expansion incesante, los episodios heroicos de los militares remontandose hasta la victoria sobre los rusos y la expulsion exitosa y definitiva de la verdadera amenaza que significaban estos y los britanicos. Un rasgo claro de estos filmes que dan cuenta de las proezas militares – en la serie de Mantetsu, el film historico que venimos relantando y el film militarista Odo Rintari – es que los narradores son locutores hombres. Esto es porque las tematicas de los filmes estan relacionadas con el mundo de los hombres. Despues veremos que otro tipo de filmes cuentan con narradoras. La division por generos esta bien marcada en las peliculas.

La historia gloriosa no puede estar representada de forma melancolica: el marco perfecto para los filmes es el magnifico tiempo, el sol y el cielo limpio. Banderas y otros elementos que remiten a la nacion – siendo estas imagenes recurrentes a lo largo de toda la serie –, la gente alborozada y la estrella de film: el tren, simbolo de la historia que llega hasta la modernidad y del progreso incesante.

El film termina con una serie de alocuciones (solo es mostrado en imagenes, no se incluye el sonido correspondiente) de lideres de la zona. Pero el unico discurso que es destacado y presentado en imagen y sonido es el de Yosuke Matsuoka, el diplomatico responsable de la retirada de Japon de la Liga de las Naciones (1932), cuando cayo el manto de duda sobre la version japonesa del Incidente de Manchuria y Matsuoka se retiro irritado y ofendido de la reunion (las peliculas de Mantetsu tambien incluyen este momento “historico trascendental” para Japon y su ferrea y valiente oposicion a Occidente). El discurso de Matsuoka es una expresion patente de la concepcion nacionalista y militarista de la epoca. Es interesante que el corto fragmento reproducido en la imagen del discurso de Matsuoka condensa casi la totalidad del pensamiento nacionalista del momento. Todos los elementos necesarios para recomponerlo estan presentes aqui: la raza Yamato, la lealtad al emperador, la devocion (y entrega) esperada de los ciudadanos. La declaracion² resume el rol de Mantetsu para los lideres japoneses.

Con un efecto de superposicion, las olas de un mar embravecido rompiendo en las rocas hacen las veces de fondo para el rostro en primer plano de Matsuoka y su apasionado discurso. Estas olas podrian metaforizar la fuerza imbatible de Japon, poderosa como las fuerzas de la Naturaleza y, como estas, no pueden ser alteradas, cambiadas. La fuerza de Japon no es humana, es natural e inmodificable. La segunda interpretacion posible es que las olas representan la violencia y la belicosidad del ejercito japonés haciendo un uso incesante de la fuerza en lugar de apelar a medios mas diplomaticos y pacificos (una contradiccion con respecto al motto fundante de Manshukoku: el “Odo rakudo”, que

veíamos mas arriba). Si este es el mensaje que se pretendía transmitir, estamos en presencia de una primera “filtración” de la voz de resistencia de los filmes.

El turismo en los filmes: placer y hedonismo

Otro grupo importante de películas: las de turismo o placer. Con un acceso relativamente fácil por barco y por FFCC, Corea y el Sur de Manchuria atraían un cierto número de visitantes japoneses al imperio. Esta floreciente industria fue uno de los pilares fundamentales en la economía de Manshukoku. Los japoneses estaban comenzando a asociar turismo con exotismo, lujo y lo ultramoderno de las facilidades del viaje por Manchuria. La experiencia en Manchuria le enseñó al gobierno japonés cuán útil resultaba el turismo como vehículo de propaganda también.

La mayoría de los viajeros en Manchuria era un segmento relativamente estrecho de la sociedad japonesa, porque los costos del viaje al continente volvían prácticamente imposible que la mayor parte de los japoneses consideraran la posibilidad de realizar un viaje.

Casi todos los filmes de temas turísticos, o para promover el turismo en la zona, fueron producidos y realizados en el año 1937, clave en la historia de Japón en China. Fue el año más brutal en la confrontación entre los dos países, llegando a su momento culminante en Diciembre con la ocupación de Nanking. No es casual, entonces, que junto a la necesidad comercial de fomentar la industria turística, el otro imperativo fuera contrarrestar los posibles ecos del conflicto, pintando un panorama de paz y tranquilidad, y sobre todo de seguridad en la zona. Esta seguridad – retratada en las imágenes de familias con niños, jóvenes disfrutando apaciblemente del mar y la playa en China – esta garantizada por los militares japoneses. Para reforzar esta última idea, algunas imágenes de naves militares son mostradas, como garantizando con su presencia la preservación de ese estado de paz. Aquí estamos frente a otra fuerte y eficaz técnica de propaganda: la omisión. Y lo que se omite aquí es el conflicto, ya no latente sino real en la zona. Si se mostrara el conflicto, obviamente, nadie querría trasladarse a Manchuria a ocupar las tierras y trabajarlas para Japón.

Un rasgo fundamental: estos filmes de placer, diversión, turismo eran narrados por mujeres. Las mujeres tienen una fuerte presencia en estas películas, ya sea como presentadoras de los mismos o como protagonistas. Prevalecen significativamente sobre los hombres. Una posible explicación para esto es que la mujer, no ocupada directamente en la guerra o en la vida pública del imperio, es la que está en mejores condiciones para viajar. Además la mujer es la consumidora por excelencia. Por ello, el mundo del turismo y del placer se muestra como un ámbito femenino. Los mensajes, la música, la atmósfera general de los filmes – ropas bellas, paisajes maravillosos, voces suaves, música con reminiscencias hollywoodense, movimientos suaves y modales delicados, etc – sin duda apuntan a capturar

al público femenino. La narradora, sin duda, es más confiable para las propias mujeres pues comparte el mismo mundo.

Un elemento importante en estos filmes es la sonrisa. La sonrisa no es solemne pero no llega a ser risa. Sugiere un temperamento perfectamente equilibrado. La persona que sonríe está disfrutando de la situación en que se encuentra, pero no se excede en sus manifestaciones. Esto es especialmente importante en el caso de los filmes de turismo y las mujeres, porque se supone que deben ser delicadas y modelos de refinamiento. Entonces, en estos filmes, nunca veremos extremos tales como risas desaforadas o actitudes de irritación. El equilibrio, junto con el orden (militarismo) y la precisión (ciencia y tecnología), son todos elementos que están en perfecta concomitancia con la ideología subyacente. En un mundo equilibrado, no hay lugar para el conflicto, situaciones inestables o la alteración del orden (la subversión). Todos estos factores actúan conjuntamente para enfatizar la no-existencia de contradicciones.

La descripción del “otro diferente”: el film etnográfico

En el film etnográfico, el grupo descrito es el de los barga, una subetnia de los mongoles, que habitan en la llamada Mongolia interior, esto es dentro de territorio chino.

Tradicionalmente, uno de los rasgos típicos de los filmes etnográficos es la supresión de la explicación. La razón para esto es que la narración en off puede interferir con el flujo natural de las imágenes. Sin embargo, para evitar que “se dispare toda la polisemia de la imagen” es necesario “anclar los sentidos de alguna manera” (Barthes: 1977). Si se dispara la polisemia, especialmente tratándose de una película de propaganda, se corre el riesgo de que algunas posibles interpretaciones sean contrarias a los objetivos de los propagandistas. Entonces, para evitar estos problemas, este film incluye algunos comentarios aclaratorios pero en forma de “cartones” insertos entre las imágenes. La música básica del film (la que prevalece) tiene reminiscencias rusas, cumple la función de fortalecer el clima exótico del film y fue especialmente compuesta para el mismo por un autor japonés.

El paisaje, inmenso, interminable, y sobre todo despoblado, totalmente vacío, sugiere que la estepa mongola es “tierra de nadie”. La música que acompaña estas imágenes es un tanto melancólica, con predominancia de flautas y tonos menores, muy lenta. El estado de ánimo que se pretende transmitir es el de desolación y melancolía en concomitancia con el despoblamiento del paisaje. Pero es al mismo tiempo una buena oportunidad para la contemplación. Una imagen especialmente sugerente en este sentido muestra en primer plano un cráneo de buey y algunos huesos, a su alrededor el ralo pasto se mece al compás de la suave brisa y en el fondo se entiende infinita la estepa, vacía y gris. Como metáfora de la desolación es contundente.

El “tempo” que atraviesa todo el film es un rasgo interesante para destacar. El “otro” descrito tiene una cultura caracterizada por ritmos distintos a los de los centros urbanos:

son lentos y apacibles. Como la distancia con respecto a la naturaleza se supone es mas “corta” que en el caso de las sociedades “civilizadas” o “desarrolladas”, como la japonesa, los modos de comportamiento, de accionar de las personas no son tan agitados. De alguna manera, el film trae a la memoria el “mito del buen salvaje”. Hay muchos otros elementos incorporados en este film que refuerzan el exotismo de la aproximacion a la descripcion visual del otro. Una observacion en cuanto a la aproximacion cinematografica particular en “La Estepa Barga” es que las tomas recuerdan el estilo tambien del mas tradicional de los cines etnograficos (desde Flaherty hasta Rouch). Primero, hay tomas de establecimiento y luego la camara se va acercando con curiosidad a los sujetos filmicos, explorando sus actividades, las expresiones de sus rostros, el detalle de su indumentaria. La camara participa en la accion, efectivamente, observando con cuidado cada movimiento. Ademas lo interesante es que parece haber habido un cierto entrenamiento de los sujetos filmicos a la presencia del equipo de filmacion.

Las viviendas de los barga aparecen en toda su precariedad contrastan de por si con las edificaciones monumentales, fuertes y solidas de las grandes ciudades de Manshukoku, diseñadas por los mejores urbanistas japoneses. Pero lo cierto es que la precariedad de las viviendas barga depende del estilo de vida nomade de este pueblo.

En suma, el “film etnografico” como todo film etnografico, trata la descripcion de un exotico “otro” que es mostrado simultaneamente:

de un modo positivo: como el “buen salvaje” que vive en perfecta armonia con la naturaleza y su grupo social

de un modo negativo: por su subdesarrollo, debe ser “asistido” para alcanzar la modernidad.

Ambas aproximaciones, lejos de ser antagonicas, se complementan mutuamente. Las oposiciones antropologicas tradicionales “Naturaleza/ Cultura”, “Rural/urbano”, “Primitivo/civilizado” estan bien representadas en este film. Ademas, no menos importante es la descripcion de la estepa como un espacio inmenso y desolado, esperando a la gente del sobrepoblado Japon para ocuparlo y establecerse en el.

El “film-poesia”: “kikansha pashiha”. las pistas de resistencia

Entre los filmes de Mantetsu, este es probablemente el mas cautivante. Y esto es especialmente por el despliegue cinematografico exquisito de todas las dimensiones del film: la composicion del cuadro, el sonido y, lo que aparece como la “estrella del film”, la edicion.

Ya en la presentacion, los titulos aparecen por medio de un efecto original de edicion: vienen mostrandose como si fuera una rueda, rodando y, siguiendo el movimiento, un titulo

va reemplazando al otro. Desde el principio el poder de la edicion hace su aparicion contundente.

La expresion explicita “Paso la censura”, inmediatamente despues de los titulos, es sugerente por la naturaleza misma del film. En efecto, 1939, año de la produccion del film, es el año de la promulgacion de la “Ley del Cine”. Veamos el por que de las “pistas” sobre mensajes de resistencia es esta pelicula.

Hasta los 30, los intelectuales de izquierda estaban mas o menos seguros en sus posiciones en Japon. Pero la escalada subsecuente de la censura en la academia drasticamente cambio esta situacion. Bajo las presiones de la represion ideologica, un gran numero de revolucionarios se largaron a Manchuria, donde encontraron un paraiso en la expansion de la burocracia del estado titere y el ala de investigacion de Mantetsu. Y aqui yace una de las contradicciones mas apabullantes en el entorno politico de los 30: la simultanea represion y movilizacion de la inteligencia revolucionaria del gobierno japones. Los sinologos aportaron erudicion, experiencia y creatividad en el desarrollo del proyecto, aun cuando trajeran division en el mismo corazon del estado colonial. En Manchuria, el Instituto de Cultura Comun de Asia y Mantetsu fueron las cunas del radicalismo.

De hecho, estos sinologos habian sido la base en la academia en la que el marxismo se habia convertido en la moda de los 20. Estos estudiosos y expertos tendian a situarse a si mismo a la izquierda del espectro de la opinion progresista. El estado necesitaba a los cientificos sociales con experiencia en China y un buen porcentaje de ellos eran estos sinologos entrenados en Japon. En suma, si hubo alguno de los filmes de Mantetsu que sintio la influencia de la ola intelectual de izquierda que invadio Mantetsu en los 30, sin duda fue “Kikansha Pashiha”.

De hecho, las peliculas asi como otras expresiones artisticas, producidas bajo el estado de censura, tendian a perder la mayor parte de su potencialidad no solo como vehiculo de reflexion y movilizacion, sino tambien como piezas de inquisitorias agudas sobre la realidad. Sin embargo, Kikansha..., lejos de ser un tipico film concebido con el fin de complacer a las autoridades, los productores y directores se las ingeniaron para realizar una obra maestra que refleja no solo un verdadero patron de creatividad y fuerza, sino tambien que destila poesia.

Los recursos tecnicos cinematograficos

La edicion del film parece una “costura” que une todas las imagenes y las secuencias. Y dentro de cada cuadro, la composicion de la imagen revela una extraordinaria meticulosidad. No menos importante es la banda de sonido: la combinacion de la musica, los sonidos, los ruidos y los silencios, estan insertados deliberadamente, para enfatizar el efecto que cada toma y cada par de cuadros editados quieren transmitir.

La primera parte de la película desarrolla la descripción de la locomotora. Pero en lugar de mostrarla de la manera convencional – es decir, enorme y de una pieza como en el resto de los filmes de Mantetsu – la enorme máquina es filmada en fragmentos. Los primeros planos detalle están dedicados a las ruedas, tomadas de diferentes ángulos y editadas las tomas a tal velocidad – muchos cuadros por segundo – que no se puede distinguir que parte de la máquina está siendo mostrada. El efecto emocional producido en el espectador es el de ansiedad, vértigo y aun intranquilidad, en suma: se torna extenuante visualizar estas imágenes. Además, las tomas sobre los objetos entonces se alternan con primerísimos primeros planos de los rostros de los trabajadores (todos hombres). El efecto emocional es aun mayor. El modo en que la técnica de propaganda está actuando en este caso opera de forma opuesta al recurso de la “anestesia”. En este caso, los estímulos audiovisuales se suceden uno tras otro a tal velocidad que el espectador no tiene un solo momento para reflexionar sobre lo que está viendo: queda aturdido, mentalmente agotado, fatigado.

Las técnicas de edición y la composición de la imagen emulan, sin duda, el estilo de Sergei Eisenstein. O aun el de algunos documentalistas rusos como Dziga Vertov. Así, es evidente que el film, al menos en sus recursos técnicos, está inspirado en la cinematografía soviética de la época, nacida bajo el ala de la revolución de Octubre. La posibilidad de la influencia ideológica marxista en estos trabajos – que en este film se expresa principal y curiosamente a partir de los recursos cinematográficos – no es baja.

Con respecto a los movimientos y las posiciones de cámara, el trabajo dedicado a ellos es también remarcable. Una secuencia interesante es la del ingeniero o diseñador (esto no está especificado en el film, su profesión, pero que se trata de un trabajo en el campo tecnológico puede ser deducido a partir de los instrumentos que está usando: compas, mesa de dibujo, lápices, etc). Está haciendo dibujos técnicos, mientras la cámara literalmente entra en la acción. En efecto, el ángulo de toma es tan extraño que la lente de la cámara pasa por debajo del brazo del ingeniero, en una toma con ángulo bajo.

En “Sogen Barga” la cámara adoptaba una aproximación etnográfica. En efecto, el instrumento era solo testigo de las actividades culturales, pero de alguna manera como un observador externo. Por el contrario, aquí en “Kikansha Pashiha”, la cámara es un intruso inofensivo. Intimista, participante, busca las acciones a lo largo de todo el film, como si estuviera explorando, probando ángulos inusuales y posiciones no convencionales. Se muestra a sí mismo como un “ojo indiscreto”. Tal como el “cine-ojo” revolucionario de Vertov. Este empleo revolucionario del dispositivo cinematográfico es un ejemplo claro de como la censura, la represión no siempre tienen éxito cuando se empeñan en matar la creatividad.

En la última parte del film, una secuencia realmente soberbia, compuesta en primerísimos primeros planos de una oreja y un plano detalle de un taladro. La edición comienza suavemente pero va acelerando progresivamente, alternando la oreja y el taladro. La repetición de esta alternancia ocurre unas 20 veces acelerando cada vez más la edición. En

la banda de sonido, cuando se muestra el taladro, el sonido correspondiente es el de la herramienta, pero cuando aparece la oreja, no hay ningún sonido. Silencio. La edición sigue el ritmo impuesto por el taladro. Todo el film en general, pero especialmente remarcado aquí, está atravesado por el tema del “gaman” (soportar). El significado podría ser que los trabajadores poco a poco van perdiendo la capacidad de escuchar, por el ruido ensordecedor producido por el taladro. Pero, de cualquier forma, continúan con su tarea. El sacrificio vale la pena. Es imperioso seguir trabajando con la misma devoción. De hecho, sus rostros no expresan ningún sufrimiento. No obstante, existe otra interpretación posible y, en mi opinión, la más factible. La secuencia puede estar sugiriendo la alienación del trabajador al punto en que aun pierde la capacidad de oír, pero no se da cuenta de ello (no lo advierte).

Como se ve, toda la parafernalia de dispositivos técnicos está al servicio de la transmisión de este mensaje: devoción, aun si implica gaman. Pero, si la misma escena tuviera la misma “contra-lectura”: en este sistema alienante el hombre/máquina no solo está expuesto al daño de su condición psíquica, sino también es un atentado a su integridad física.

La locomotora y la magnificencia del proyecto

En este film también la locomotora aparece como un personaje destacado. Simbólicamente, hay por lo menos dos lecturas. La primera, inmediata, es que la enorme máquina representa el progreso, la modernidad, la industrialización. El FFCC siempre era sinónimo de progreso y desarrollo y esta idea fue especialmente enfatizada como perfecta excusa para la colonización. La creación de un aparato tan monumental e imponente es resaltada por una abundancia de cámaras en ángulo bajo (contrapicada), que hacen que la locomotora se vea aun mayor. Esto destaca no solo la magnificencia material del proyecto, sino también sus implicancias. Es decir, la combinación total de fuerza humana, devoción, disciplina, en suma los grandes esfuerzos invertidos en la concreción de la parte más importante del tren.

La segunda lectura está directamente relacionada con la primera y es una suerte de corolario de la misma. La magnitud del proceso de diseño y construcción de la locomotora, incluyendo los esfuerzos conjuntos de todo el grupo de operarios y técnicos en la fábrica, es la metáfora más apropiada de la más ambiciosa pero no menos comprometida tarea de construir el estado mismo de Manshukoku. Demanda la misma disciplina, la misma devoción, la misma lealtad (al emperador y al resto del pueblo japonés, a la “Raza Yamato”) la acción de construir la locomotora y de construir el nuevo estado. De hecho, el proceso común de trabajo quedaba glorificado. La película, de la rutina, el hecho cotidiano, un hecho menor en la vida de cualquiera – el trabajo en una factoría – hace una verdadera proeza, una apoteosis, un acto heroico. En consecuencia, el hombre común, el simple trabajador encuentra su propio trabajo exaltado, enaltecido. Esta es otra de los recursos de propaganda: la descripción demagógica del “don nadie”, convertido en el hacedor de la coyuntura histórica.

Los valores y las virtudes

Pese a que la cámara explora la escena en su totalidad, observa en profundidad, escruta todo lo que ocurre en su campo de influencia, nadie presta atención a su presencia, nadie muestra una actitud profilmica. La devoción (o alienación?) es tal que impide que ocurra cualquier tipo de distracción en los sujetos filmicos. Sin embargo, contrariamente a las caracterizaciones propagandísticas sobre los japoneses elaboradas por los norteamericanos – los japoneses como “automatas” – estas personas en “Kikansha Pashiha” son sumamente expresivas, a juzgar por sus gestos, miradas y semblantes.

El sacrificio, los esfuerzos enormes que la tarea requiere se supone que no será capitalizada para la gloria individual, sino que es puesto al servicio del beneficio general (común).

La última parte de la película está dedicada a condensar y recalcar los atributos que deberían poseer los trabajadores y, por extensión, los ciudadanos. La escena, visualmente, consiste en la imagen de los operarios alineados disciplinadamente en filas. Expresiones tales como cumplir estrictamente la disciplina / poner todo el corazón por la armonía / servir con todo el corazón, etc. aparecen en la imagen en sobrepuesto sobre las imágenes de los operarios. Esto condensa la ideología de la época y lo que se esperaba de los ciudadanos. No hay música, no hay narración incluida en la banda de sonido, creándose así una atmósfera de profunda solemnidad. Después la banda de sonido alterna ruidos y silencios.

El silencio es un aliado favorito de los gobiernos totalitarios. El silencio asegura la eliminación de las quejas, no hay lugar para expresiones opositoras potenciales y “peligrosas”, ni para las voces “problemáticas”. Se asocia con la obediencia, la represión, la sumisión y también con el orden y la disciplina. En suma, estos son los fundamentos de los estrictos mecanismos de control social implementados para mantener el statu quo inalterado, mientras continúa el proyecto expansionista. El film legitima esta situación en sus mensajes manifiestos, pero al mismo tiempo, veíamos, destila un claro “olorcillo” a resistencia.

El sol, el relax, las sonrisas

Todo el tiempo, en los interiores – la fábrica – el sol penetra por las ventanas. En medio de un ambiente un tanto sordido, a menudo un rayo de sol se filtra por la ventana y da la sensación de un “baño de luz” a la oscuridad del lugar. Este recurso intenta suavizar el rigor de las condiciones de trabajo. Otros componentes brillantes son el fuego, las brasas encendidas, las chispas del trabajo sobre el yunque. Naturalmente, la refulgencia está asociada con la armonía y tiene una connotación altamente positiva. En suma, es un

recurso que torna positiva una escena potencialmente negativa como estas tomas al interior de la fabrica.

Con respecto a la secuencia sobre el relax, se corresponde con el recreo para el almuerzo y la sobre mesa. La musica es suave y ayuda a crear el necesario clima para liberar las tensiones. En comparacion con la ansiedad experimentada durante la parte previa de la pelicula, esta seccion representa tambien un tiempo de descanso y distension, el “recreo” para el publico tambien.

El sol pega sobre los rostros de los hombres y los hace ver radiantes. Las sonrisas plenas son centro de la imagen. Nunca risas estentoreas: siempre “equilibradas” sonrisas.

La peculiaridad de esta pelicula reside en que el proceso de produccion de un trabajo que originalmente se orientaba a trasmitir un “mensaje de armonia” y “disciplinamiento de la sociedad” al mismo tiempo, se las ingenia para develar sutilmente las contradicciones de este sistema y, de alguna manera entonces, el conflicto. Gran parte de esto se consigue por medio de dispositivos tecnicos.

Entonces, esta pelicula es un buen ejemplo de:

la posibilidad de burlar la censura incluso dentro de un regimen totalitario;
el poder de la creatividad.

El film militarista en el marco de la armonia

El ultimo film de la serie es militarista, impuesta esta condicion por la coyuntura politica y militar del momento. Fue realizado durante la Guerra del Pacifico, despues del ataque a Pearl Harbour. En estos tiempos, el interes que existia hasta entonces en el frente de China se desplaza hacia el area del Pacifico. El leit-motiv ahora era que las naciones asiaticas deberian ser protegidas del peligro de la colonizacion europea y americana. Los slogans tambien se modificaron: el antiguo “Todo y todos bajo Un Universo” (Japon / su emperador) fue reemplazado por “Esfera de mutua prosperidad de la Gran Asia”. Entonces, bajo estas circunstancias era de vital importancia producir un film que pusiera especial énfasis en las fuerzas armadas y sus logros pasados. Al mismo tiempo, pese que no era el estilo preferido de Mantetsu, en esta ocasion la detraction del enemigo devino una tarea inevitable. Aunque nunca se llego al grado de los otros grandes propagandistas de la IIGM.

La narracion esta a cargo de una voz masculina, de acuerdo con el tema central del film: el militarismo.

El ejercito

El proposito central del film es poner el acento sobre los siguientes puntos:

que Japon, pese a ser un pequeño pais insular tiene la fuerza necesaria como para vencer a las superpotencias de Europa y EEUU. que tambien tiene la capacidad de construir con exito un estado prospero como Manshukoku, en beneficio del pueblo asiatico.

Los mapas que se usan en las peliculas no estan ya destinados a mostrar la cantidad de kilometros en que se ha extendido el FFCC, por ejemplo, sino que se usan para ilustrar las conquistas militares del ejercito Kantogun en toda su extension. Las imagenes de los mapas estan superpuestas sobre otras imagenes de las tropas, como si estuvieran atravesando el mapa. La idea es que las tropas cruzan por y penetran Manchuria. El mapa entonces esta funcionando como un simbolo de la territorializacion. Se incluyen en el film fragmentos de pelicula correspondiente a la Guerra Ruso-Japonesa. El antiguo enemigo es explicitamente mencionado y mostrado, aunque las circunstancias obligan a adoptar una posicion un tanto mas agresiva contra el enemigo (por lo menos explicitando su presencia), los soldados rusos, POW de los japoneses, que aparecen en la imagen se ven saludables y sus rostros no exteriorizan sufrimiento alguno.

Hay muchas tomas descriptivas de parafernalia militar empleada durante esa guerra de principios de siglo: cañones, tanques, soldados portando las armas, preparandolas, disparos, oficiales discutiendo estrategias. En suma, las tipicas escenas de guerra, que contrastan con el estilo general de toda la serie filmica de Mantetsu. Pese a las connotaciones militaristas de las secuencias y la patente situacion de batalla, el enemigo no es mostrado en situaciones de enfrentamiento. Como dijimos, solo aparece ya derrotado.

La musica respeta el estilo militar. Es marcial, pero alegre. Y no pueden faltar los simbolos nacionales: la Hinomaru tiene una fuerte presencia en la pelicula, asi como el himno nacional. Evidentemente, este apoyarse en las glorias pasadas tiene como objeto ganar la confianza de la gente para que una vez mas les sea confiada la tarea de llevar a cabo la cruzada en el Pacifico.

La deificacion de los soldados muertos en el campo de batalla aparece como otro de los elementos claves en el film. Refuerza la justificacion ideologica para la aceptacion facil de la muerte de los ciudadanos al servicio del Imperio. Muchos monumentos memoriales son mostrados a lo largo de la serie de Mantetsu. En este caso, la camara en angulo bajo (contrapicada) sugiere la grandiosidad (material y simbolica) del monumento y el cielo en el fondo ofrece la perfecta y necesaria atmosfera espiritual.

El film no puede ser categorizado estrictamente como un "film de guerra", pero sin duda comparte con estos muchos puntos en comun. Los filmes cientificos, el film economicista y el film bucolico son otros de los componentes de la serie.

En el primero, puede apreciarse la estrecha relacion entre la ciencia y el militarismo. La ideologia por detras de las llamadas “ciencias duras” (y su aplicacion empirica: la tecnologia) son tambien manipuladas para legitimar las premisas basicas del militarismo. Los puntos en “comun” entre los dos campos permiten llevar a cabo esta accion: orden, rigurosidad, disciplina (para desarrollar un serio trabajo cientifico, la disciplina es un imperativo); precision (tanto en la investigacion como en el diseño y la aplicacion de taticas y estrategia militar), pragmatismo (empirismo), planificacion estricta, estabilidad, logica y razon (no a las emociones y la subjetividad) y asi. Entonces, la mistificacion de la ciencia y la tecnologia devienen dispositivos ideologicos tambien. Este halo de credibilidad, seriedad e infalibilidad que la ciencia posee, contribuye a legitimar un determinado orden politico. Si Kantogun hace uso de la ciencia de esta forma tan dedicada y responsable, Kantogun es “serio”, “creible”, confiable.

El film muestra los procesos del trabajo de investigacion sobre el hielo, llevados a cabo por el staff del Departamento de Investigacion Cientifica de Mantetsu: trabajos de campo en las zonas heladas del norte de Manchuria, experimentos de laboratorio, rigurosas mediciones, etc. Todos estos estudios eran necesarios, por ejemplo, para poder extender las vias del FFCC en esta region de clima riguroso. Tambien se muestran en el film aspectos de la cultura rusa, los habitantes del lugar, su religion, actividades economicas y sociales. Y no falta la muestra de la belleza natural de la zona y sus recursos.

En el film economico de 1938, tiempos del embargo economico propuesto por EEUU en contra de Japon, pudo haber sido concebido como un medio para transmitir la idea de que Japon junto con Manshukoku, y sus recursos, estaban en condiciones de lograr el autoabastecimiento. Los temas principales son la ciencia, los recursos naturales, la economia de subsistencia, el proceso de produccion de soja y sus derivados, la exportacion de estos productos (especialmente a Alemania). Pero tambien, la devocion al trabajo, la industrializacion de la region, el rol clave de Japon en el proceso de desarrollo del lugar. Se enfatiza el contraste entre las formas tradicionales (locales) de trabajar el campo y la moderna tecnologia, introducida por Japon. Esto es mostrado, por ejemplo, por medio de un “experimento” donde compiten un antiguo arado tirado por caballo y un moderno tractor. El tractor es el simbolo por antonomasia de la modernidad en el campo. La oposicion etnocentrica entre tradicional/moderno es una constante en la serie de Mantetsu.

Y por ultimo el film bucolico (1937). Los temas retratados (literalmente) son los recursos naturales, la economia de autosubsistencia, lo tradicional y lo rural. Cada toma de esta pelicula da cuenta de un paisaje bucolico. La musica que la acompaña es del romantico Robert Schumann. Naturaleza, adorables animales (gansos, cerditos, burros, vacas, etc.), niños sonrientes, el valor del trabajo, el bienestar de la gente. En este contexto, los lugareños estan mostrados como parte del paisaje. El hombre no esta separado totalmente de la naturaleza, al igual que los mongoles barga. La idea a transmitir es la necesidad de la modernizacion y de esta manera, alcanzar la situacion ideal – el paraiso en la tierra. Es decir, la conjuncion de una sociedad en armonia, con enormes extensiones de tierras y

recursos naturales, paisajes maravillosos, lugareños amistosos y la modernización, que llegaría de la mano de Japón.

Conclusion

El caso de Mantetsu probablemente sea único en la historia del film de propaganda, porque conjuga mensajes reaccionarios, orientados a legitimar un orden totalitario, con voces antagonicas de resistencia dentro de un mismo film. Naturalmente, esta peculiaridad está determinada por las mismas condiciones estructurales de Manchuria durante la ocupación japonesa.

La tarea de los cineastas de Mantetsu fue ardua, porque bajo la consigna de retratar y enfatizar la armonía, debieron ingeniárselas para poner de relieve el conflicto. No solo por el hecho de cumplir con la consigna, sino por la amenaza concreta que significaba la implacable Ley del Cine y la censura. Pero en definitiva los realizadores, productores y técnicos de Mantetsu logran burlar estas restricciones, con sutileza y creatividad. Lo cual en un contexto totalitario como el Imperio Japonés requería valentía y decisión. Y es la prueba fehaciente de que no todos los japoneses en China tenían intenciones de perjudicar a los locales – como mostraban películas, panfletos y otros recursos propagandísticos producidos por los enemigos de Japón – sino que en medio de tanta violencia y mentiras, había muchas personas bien intencionadas que no solo trabajaban para la gloria de Japón, sino también con la honesta intención de liberar a los pueblos conquistados.

Bibliografía

- BARNOW, ERIC 1996 *El Documental*. Historia y Estilo. Gedisa. Barcelona.
- BARTHES, ROLAND. 1977 “Retórica de la Imagen”. En *Comunicación*. Siglo XXI. Buenos Aires,.
- COLE, ROBERT 1998 *International Encyclopedia of Propaganda*. Fitzroy Dearborn Publishers. Chicago and London.
- CHOMSKY, NOAM 1997 *Media Control*. The Spectacular Achievements of Propaganda. Seven Stories Press. New York (1st. Ed 1991).
- DAVIS, Darrell W. 1996 *Picturing Japaneseness*. Monumental Style, National Identity, Japanese Film. Columbia Univ. Press.
- DELWICHE, AARON 1995 *Propaganda* <http://carmen.artsci.washington.edu/propaganda>
- Documentary Box *Documentarists of Japan*. YIFF
- <http://www.city.yamagata.yamagata.jp/yidff>
- EATWELL, ROGER 1997 *Fascism*. A History Penguin Books. (1st. ed 1995).
- HALL, STUART (Ed) 1997 *Representation*. *Cultural Representations and Signifying Practices*. Sage Publications. London,.
- HOSBAWM, ERIC et al. 1997 *Imperialism Roundtable*. in *Radical History Review*. Internet.

IRIS *Theorie de l'image, culture de l'image et le Japon Contemporain* Nro.16 Iowa-Paris 1993.

KAPLAN, E. ANN 1997 *Looking for the Other*. Feminism, Film and the Imperial Gaze. Routledge.

MILLER, DANIEL, MICHAEL ROWLANDS, AND CHRISTOPHER TILLEY 1995 *Domination and Resistance* Routledge London and New York.

RENOV, MICHAEL 1993 *Theorizing Documentary*. Routledge. New York.

RIMER, THOMAS (Ed) 1990 *Culture and Identity*. Japanese Intellectuals during the Interwar Years. Princeton Univ. Press. New Jersey.

SAID, EDWARD 1994 *Culture and Imperialism*. First Vintage Books (1st ed.1993).

SONTAG, SUSAN 1977 *On Photography* Anchor Books (1st.ed 1973).

ROUCH, JEAN 1968 *Le Film Ethnographique* , Seuil, Paris

TAYLOR, RICHARD 1998 *Film and Propaganda*. Soviet Russia and Nazi German. IB Tauris Publishers. London (1st.ed 1979).

VERTOV, DZIGA 1975 *Cine-Ojo. Escritos de Dziga Vertov*. Ed. de la Flor. Buenos Aires.

VVAA 1982 *Ombre elettrica*. Saggi e ricerche sul cinema cinese. Electa Editrice Milano.

YOUNG, LOUISE 1998 *Japan's Total Empire. Manchuria and the Culture of Wartime Imperialism*. Univ.of California Press.Berkeley.

Notas Bibliograficas:

¹ Nombre que recibia el ejercito japones apostado en la zona

² “Podria decirse que Mantetsu es el barometro del desarrollo de nuestro pueblo en el continente”.

Los medios de comunicación y la descolonización del Sahara.

Claudia Barona Castañeda

Casa LAMM, México

Desde sus inicios, los medios de comunicación se han confrontado cara a cara con su auditorio. A través de ellos se transforman los modos de pensar que determinan cambios en esferas tan complejas como la ética y la sociedad. Con ello, se instauran conciencias culturales, sociales y políticas que se fincan en determinadas ideologías y con características propias de los medios en que se han desenvuelto.

En este caso, el Sahara Occidental no fue la excepción. El Gobierno Español estableció un férreo control sobre toda información procedente del exterior que pudiera afectar la situación interna de la provincia. Sin embargo, al suprimirse la Ley sobre Secretos Oficiales, en 1974, este hecho cambió de forma importante.

Desde 1974 hasta la retirada de España, los medios se orientaron hacia la población civil con la intención de desprestigiar toda información procedente de los países vecinos pero destacando la labor que España había realizado en el territorio. También informaban sobre lo que acontecía tanto en Naciones Unidas como en el Tribunal Internacional de La Haya, todo ello, claro está, desde el punto de vista de un gobierno en retirada.

Radio y televisión

En el caso de la radio oficial española, ésta jugó un papel destacado como medio de información, tanto para los europeos como los nacionales, especialmente, durante los últimos años de la presencia española.

Siendo una zona con un sistema de comunicación poco desarrollado, la radio se convirtió en un punto de contacto y de información entre los diversos destacamentos militares, a la vez de ser un medio de esparcimiento. A los saharauis, por otro lado, les permitió conocer, entre otras cosas, el pronóstico del tiempo y la ubicación de las distintas *cábilas* a lo largo del desierto. Estas transmisiones facilitarían su movilidad en busca de pastos, mientras que el gobierno provincial conocía su situación y ubicación.

Además de la Radio Militar, que contaba con un Servicio de Escucha dedicado a la captación e interceptación de las emisiones procedentes del exterior, como Radio *Tarfaia*, Radio Sahara o la propia BBC de Londres, se establece en el territorio Radio Televisión Española, empresa enfocada a la población civil y militar.

Una de las primeras medidas para disminuir el impacto de las emisiones de radio procedentes del exterior y paliar sus repercusiones sobre la población sahariana, fueron las transmisiones en árabe-hassanía y el proyecto para establecer un servicio de televisión en el Sahara, que cubriera la totalidad del territorio o, incluso, zonas de más allá de las fronteras. A través de este medio, la televisión, se intentaba presentar otra lectura de lo que era el proyecto político español en la región.

Se esperaba que este sistema de televisión trajera consigo varias cosas:

1. Constituiría la primera emisora de televisión en la zona sahariana, lo que significó un importante golpe político.
2. Se consideraba que la audiencia de radio por emisoras marroquíes y mauritanas quedaría reducida prácticamente a cero. Hecho difícil de comprobar.

Como ya señalamos, las circunstancias que se estaban viviendo en el momento, influyeron, en gran medida, en la decisión de establecer una emisora de televisión. Se creía, según una carta dirigida desde El Aaiún (capital de la provincia) al ministro de Información y Turismo Alfredo Sánchez Bello, que “a este nivel, el problema planteado es una lucha psicológica, y sólo con medios de comunicación, los más perfectos y atractivos posibles, lograríamos vencer”.

Se buscaba ante todo detener el bombardeo informativo que tanto Marruecos, Mauritania y los Polisarios estaban efectuando. Se proporcionaría a la población saharauí la información “necesaria”, pero siempre y cuando, no afectara los intereses de España. Dentro de esta política, las emisiones en Hassanía fueron de gran importancia al ser dirigidas exclusivamente a la población saharauí.

Los programas de radio solían ser instructivos e informativos. En su mayoría eran redactados de forma contestataria o aclaratoria de las emisiones de Radio *Tarfaia* o Radio Sahara. Era necesario tranquilizar a la población saharauí que veía inminente la retirada de España y la entrega del territorio a Marruecos y Mauritania.

Antes de salir al aire, las informaciones eran revisadas y autorizadas por el Secretario General o el Jefe de Política Interior, previo visto bueno del Gobernador General.

Otra medida contra las emisiones marroquíes fue la puesta al aire de una serie de programas enfocados en la figura del rey Hassan II y su política. Este cambio en la programación fue dictaminado por la Dirección General de Promoción de Sahara. En una misiva del Gobernador General Federico Gómez de Salazar, fechada el 4 de septiembre de 1974, y remitida al Director General de Promoción de Sahara, Eduardo Blanco Rodríguez se decía lo siguiente: *“Esperábamos que con esta nueva orientación fuera desapareciendo la agresividad en las emisiones de Rabat y Tanger, pero no sólo persisten en sus ataques, sino que el mismo Hassan ... intensificó la acción violenta... Como consecuencia, nuestros*

oyentes nativos vuelven a dolerse de lo que llaman pasividad de nuestros comentarios políticos”.

A este respecto, el Gobernador General informa que los notables saharauis insistían en que debe descartarse cualquier alusión a una eventual anexión a Marruecos, pues es una hipótesis inadmisibles. Los notables saharauis estimaban que el Gobierno Español debía tomar otras medidas para dar a conocer el verdadero sentir de los saharauis.

El gobernador concluye, “... nos movemos en un ambiente de sosiego militar vigilante, pero con preocupaciones sobre estas inesperadas reacciones de los saharauis ante el más inócuo comentario, que, poseedores de una mente primitiva, lo interpretan peyorativamente: en el fondo, creyendo que España, en el mundo internacional, se mueve muy cautamente con posible perjuicio de propios intereses”.

En este contexto las distintas transmisiones se convirtieron no sólo en medio de información sino de controversia por el propio Gobierno Español que se ve cuestionado por sus limitadas actividades.

Servicio de escucha

Como ya mencioné, dentro del Gobierno provincial se encontraba el servicio de escucha encargado de captar las transmisiones de radio procedentes del exterior. Esto permitía conocer otras propuestas y estudiar las medidas a tomar de acuerdo a la orientación de cada una de las transmisiones y las repercusiones que tuvieran en la región.

Una de las señales captadas por este servicio fueron las emisiones de Radio *Tarfaia* desde Marruecos. Desde sus inicios R.T. orientó sus emisiones a desacreditar la “labor” realizada por España, tanto ante Naciones Unidas como en el propio Sahara. Se ponía hincapié en que la mejor opción era que el territorio pasara a manos marroquíes, en lugar de seguir siendo “controlada y administrada” por España.

La emisora consideraba que existían muchos elementos en común que facilitarían este hecho, como es el Islam. Un claro ejemplo de ésto y de su sentimiento de pertenencia sobre el Sahara se puede ver en la siguiente transcripción de una emisión, fechada el 10 de octubre de 1975, poco antes de la Mancha Verde, en la que se señala: “... observamos que el colonialismo extermina a nuestros jóvenes y a todo el que habla de libertad, pues él sólo entiende de ejercer su dominio sobre los demás para conseguir sus intereses. Es por ello que el Islam siempre ha tenido un ideal guerrero, ya que ha sido muy castigado por los colonizadores... Nosotros somos musulmanes y por ello no permitimos que nadie nos atropelle, no somos de los que decimos que hay que resignarse, no, si alguien abusa de nosotros tenemos el deber de defendernos y pagarlo con las mismas armas...”.

En la mayoría de las transmisiones se hacía hincapié en la importancia de lograr la unidad del territorio y el respaldo que el Rey Hassan II da para lograr este cometido. Una victoria en la que no sólo estaba incluido su pueblo, sino los demás países árabes. Consideraban que con la oposición a las medidas de la administración española los saharauis expresaban su condición de marroquíes.

Mientras Radio *Tarfaia* centraba sus emisiones en atacar a España, por un lado, y, por otro, propugnar a favor de la unidad del territorio en torno a Marruecos, el Frente Polisario transmitía desde Argelia.

En sus emisiones destacaban el desmedido interés que no sólo los marroquíes y mauritanos habían manifestado por las riquezas del Sahara; Francia y Estados Unidos también son partícipes en este conflicto. Así mismo, pusieron hincapié en la constante resistencia de la población saharauí a que su territorio sea anexado por los países fronterizos.

Sobre Marruecos, las posturas son más duras, quizá porque la relación entre las *cábilas* mauritanas y saharauis siempre fue muy estrecha, debido al parentesco entre algunas de ellas. También se pueden deber a que los grupos de presión pro-marroquíes eran más fuertes. Ante todo, hacían referencia a las continuas declaraciones del monarca marroquí. Al respecto R.A. señalaba: *“En cuanto a Hassan II, ayer decía en su discurso que perdonaba a los que habían cometido un error, a los que se habían equivocado, y que podían regresar a su Patria, con el guía de los creyentes... El rey olvida que el pueblo saharauí ha vuelto al pasado por culpa de los aviones y sus carros de combate, también ha olvidado que muchos revolucionarios y revolucionarias han entregado su vida por la causa, y que se ha llevado al Norte a un gran número de saharauis ... para mentalizarlos contra sus hermanos. Olvida también el régimen retrógrada, la cantidad de hombres y mujeres que han muerto a manos de sus oficiales y soldados. Ha olvidado el guía de los delincuentes, protector de los hebreos y americanos, que el pueblo saharauí está pasando calamidades, hambre, sed y miseria, mientras él está en el palacio comiendo y bebiendo”*.

En la mayoría de las transmisiones consultadas poco se habla de España. Todo parece indicar que en esos momentos lo más importante es destacar las agresiones emprendidas por Marruecos y Mauritania, así como el apoyo que estaban recibiendo de potencias extranjeras. Era necesario incentivar a la población saharauí informándola de los avances en los combates y la importancia de tener la moral levantada para una pronta solución al conflicto.

Radio Sahara, Radio *Tarfaia* y RTVE Sahara, a través de sus emisiones, permitieron a la población del territorio conocer las distintas opciones que se estaban manejando, con respecto a la retirada española y el futuro del territorio. Sus emisiones pusieron en entredicho la política española que nunca tomó medidas definitivas para detener la ofensiva

mauritana y marroquí en ningún sector. Las emisoras también constituyeron el elemento de denuncia de las negociaciones que se estaban efectuando en los organismos internacionales para la descolonización del Sahara Occidental.

Prensa

En cuanto a la prensa española su desarrollo estuvo también determinado por las necesidades de los europeos que vivían en la región. Periódicamente llegaba al territorio la prensa editada en la Península y Canarias, pero se carecía de un medio de información enfocado a la situación del Sahara y sus habitantes.

La Guerra de Ifni-Sahara (1957-1958), y su repercusión internacional, trajo consigo que el Gobierno Español modificara su política con respecto a las posesiones del África Occidental Española. En el caso del Sahara este hecho facilitó, entre otras cosas, que se editara por primera vez un diario en la zona.

En 1958 surge en el Sahara el primer boletín de información, *Tercio Sahariano D. Juan de Austria III de la Legión*, precursor de una serie de publicaciones periódicas, editadas tanto en España como en el propio Sahara: el *Boletín de la provincia del Sahara*, el *Semanario Sahara*. las revistas *IRIFI* y *FOS* y la última publicación bilingüe: el diario *La Realidad*.

La realidad

La Realidad nació en 1975 ante la carencia de un órgano informativo impreso adecuado a las peculiares características de la población europea y saharauí. El retraso y discontinuidad con que solía llegar al territorio la prensa editada en la península y Canarias también influyó en este hecho. Ambos aspectos, y el apoyo de la Asamblea de Notables (Yemáa), facilitaron la puesta en práctica del proyecto de una publicación diaria en El Aaiún.

Es así como en julio de 1975 y bajo la dirección de Pablo Ignacio de Dalmases apareció en El Aaiún el primer diario bilingüe editado en el Sahara.

Dividido en dos secciones, una en castellano y otra en hassanía, cada una de ellas estaba dedicada a una cuestión en particular.

1. La sección redactada en hassanía, prevista en un principio para ocupar el 50% de la edición, informaba de los acontecimientos destacados del Mundo Árabe, incluido Marruecos y Mauritania.
2. La otra sección, editada en castellano, estaba dividida en varias secciones fijas, los cuales reflejaban en su mayoría la vida cotidiana en la provincia.

Desde que el Tribunal Internacional de La Haya empezó a estudiar la situación del Sahara Español aparecieron dos secciones dedicadas a este tema: En la primera de ellas se reseñaba

lo que cada una de las partes interesadas exponía ante dicho organismo. En la segunda, se reproducían los distintos informes elaborados por la Comisión Hispano-Saharai de Estudios Históricos que fueron enviados ante el Tribunal. Al no poderse presentar todos los informes y declaraciones, se hacía una cierta selección en base a la repercusión que pudieran tener sobre la población y la futura descolonización.

Poco a poco, el periódico *La Realidad* se convirtió en otro medio por el cual los saharauis y españoles residentes en la zona pudieron conocer lo que se estaba discutiendo en Naciones Unidas y el Tribunal de La Haya. Todo ello dentro de la óptica española, pero en algunos casos, criticando ciertas actuaciones y denunciando las negociaciones que se estaban realizando. Un claro ejemplo es la nota aparecida el 18 de octubre de 1975 donde se denuncian irregularidades en los preparativos para el referéndum:

*“...Contactos Madrid - Rabat sobre el Sahara
Probable: Flexibilidad a la hora del referéndum.
Aparte los canales diplomáticos normales, parece que los gobiernos de
Madrid y Rabat están manteniendo intercambios de puntos de vista
paralelos en relación con el Sahara Occidental.
En fuentes fidedignas de Madrid se nos asegura que no se han cegado del
todo los caminos de un entendimiento con Marruecos, con o sin
referéndum...”*

Al hacer una revisión de los distintos editoriales cabe destacar su posición con respecto a la descolonización del Sahara y los países que participan directa o indirectamente. Se critica la intervención extranjera en las decisiones que se consideran de incumbencia exclusiva de los saharauis y de la propia España. Este es el caso del editorial fechado el día 20 de junio de 1975, donde se hace la siguiente aseveración con respecto a Estados Unidos y el interés, eminentemente económico y estratégico, que tienen sobre el Sahara:

*“... Estados Unidos es más bien partidario de la anexión del Sahara a
Marruecos, porque teme la posibilidad de que la independencia del
territorio le llevase a caer abajo la órbita argelina e indirectamente, bajo
la influencia del Este”*

En el mismo editorial se analiza la política marroquí con respecto al Sahara y Mauritania, que califican de contradictoria. Sobre este aspecto el editorial concluía preguntándose “... ¿Dónde quedaron las reivindicaciones marroquíes sobre Mauritania? ¿O las alegaciones contenidas en el informe presentado ante el Tribunal Internacional de La Haya por este último gobierno, curiosamente mucho más afines a la tesis española que a la de los alauitas? Un poco de seriedad señores”.

Las notas sobre las acciones militares de las fuerzas armadas marroquíes y las declaraciones de Hassan II, se convirtieron también en una constante a lo largo de los editoriales y demás

artículos de prensa. Se ponía énfasis en que la insistencia de Hassan II por recuperar el Sahara era un medio para desviar la atención de su pueblo sobre la difícil situación que estaba atravesando el país. Una afirmación que también puede darse a la inversa. Una clara muestra de los efectos mediatizadores.

A pesar de su carga ideológica, *La Realidad* apareció, según lo señala uno de los primeros editoriales “*para informarle del palpito de la vida en esta tierra que configura su futuro en libertad a pesar de todos los pesares y de todos los intereses. Del palpito de unos hombres que quieren convertirse en protagonistas de su propia historia*”.

Defendió, a través de su editorial, el derecho a la autodeterminación del pueblo saharauí y la no injerencia de otros países en su futuro. Su respaldo a la autodeterminación del Sahara era más que claro, apoyando y reproduciendo, por ejemplo, las palabras de Marta Jiménez, Embajadora de Cuba ante la O.N.U. cuando decía que “*...quien opina que un pueblo no está preparado para la independencia es porque es un imperialista*”.

La Realidad también dio un espacio a las movilizaciones tanto del Frente Polisario como del Partido de Unión Nacional Saharauí, reproduciendo muchos de los párrafos de sus discursos u octavillas, aún cuando las del Frente Polisario hacían referencia a España o al PUNS con frases como “*fascismo español*” o “*El partido de traidores y vendedores del pueblo: el P.U.N.S.*”.

En el caso del PUNS, que contaba con el apoyo del gobierno provincial, el periódico intentó a través de este medio, limpiar la imagen del partido, desprestigiado tras la huida de su presidente, Halihenna Rachid, a Marruecos.

Aún así, mientras se reproducen los encuentros y continuas declaraciones del PUNS, en un artículo de opinión, del 20 de agosto de 1975, *La Realidad* proponía un frente común F.POLISARIO - P.U.N.S. reconociendo con esto, por primera vez, el carácter mayoritario del primero. Hecho que marca la confusión y desconfinza política que vivía el Sahara en esos momentos. Al respecto el artículo señala: “*...las cosas marcharían mejor si el pueblo saharauí estuviera unido en la lucha por la ‘independencia’; hasta hoy, hay muchos que no están totalmente definidos, ni por el PUNS, ni tampoco por el FPOLISARIO. ... sería más fácil de alcanzar si los líderes de ambos partidos negociaran la unión entre ambos para formar un ‘frente común’. Así de fácil, y así de importante es el objetivo previsto, que sería más viable si el PUNS y el POLISARIO, teniendo en definitiva como meta final... ‘llegar a la independencia total del Sahara’, se unieran para conseguirlo y pensarán en esta unión, o sea la participación de todos por medio de este frente...*”.

Las continuas manifestaciones de la población saharauí en favor del Frente Polisario demostraron la importancia del movimiento y la necesidad de darle mayor presencia, aunque erróneamente se pidió su anexión al PUNS, que no contaba con el respaldo de los saharauís pero sí del gobierno provincial. Consideran que el Frente Polisario aparece como

un movimiento mayoritario, pero no tiene porque ser excluyente. Será el propio juego político interno, con la garantía de España, pero sin su intervención, el que ponga en evidencia la verdadera fuerza popular y la consecuente representatividad de los grupos.

En diversos artículos *La Realidad* afirma que el Frente Polisario debe abandonar la clandestinidad para conseguir un mayor entendimiento. Organizar su situación para comenzar a negociar.

Como pudimos ver a lo largo de los distintos números publicados por *La Realidad*, hay un progresivo reconocimiento del Frente Polisario como partido mayoritario, pero, debido a su carácter de movimiento clandestino, se pide negociar con el PUNS que cuenta con el respaldo de la administración española. Desde agosto de 1975 queda claro que la postura de España en el proceso descolonizador es más bien formal, por lo que se reitera que la unidad de los saharauis es la única solución para el problema descolonizador y las pretensiones marroquíes.

Después del anuncio de la Marcha Verde, en octubre de 1975, *La Realidad* denunció más abiertamente las pretensiones de Marruecos y las posibles negociaciones con España para la entrega del territorio. El 24 de octubre publica en primera plana la siguiente información procedente de la agencia EFE, bajo el título:

“Parece próximo un acuerdo hispano-marroquí. Muley Abdal-lah, hermano de Hassan, rechazó cualquier posibilidad de autodeterminación para los saharauis. Y calificó al Frente Polisario como agente de Argelia. A España se le promete el 60% de los fosfatos y bases militares”.

La denuncia sobre posibles negociaciones entre España y Marruecos provocó la clausura del periódico el mismo día de la publicación, 24 de octubre de 1975, con la consecuente salida del territorio del director Pablo Ignacio de Dalmases tras haber permanecido encarcelado. El equipo restante acusó al Gobierno de traición frente a los saharauis y a los residentes españoles.

Este hecho coincidió con que el Secretario General del Sahara, Luis Rodríguez de Viguri y Gil, no se encontraba en el territorio. Dos meses más tarde será cesado de su cargo por sus continuas críticas al Gobierno central. El 28 de febrero de 1976 España abandona el Sahara. A la fecha el conflicto aún no se resuelve. Un proceso en el que los media siguen jugando un papel destacado que puede agravarse por la globalización de la información.

En definitiva el estudio de los media durante los últimos años de la presencia española nos permite analizar varios elementos: la incertidumbre política que se vivía en la región, siempre a espaldas de las actuaciones de los demás países implicados; el particular apoyo que dieron los medios españoles en la región, como RTV de Sahara y el diario *La Realidad*,

a la autodeterminación del pueblo saharai; los lazos que hasta la fecha se han mantenido entre los saharais y los españoles (civiles y militares) que vivieron el proceso en la zona; las críticas de los medios de la región a la pasividad española en el proceso y ante la abierta intervención de Marruecos y Mauritania.

O lugar da cultura acústica moçambicana numa antropologia dos sentidos

José de Sousa Miguel Lopes
Ministério da Educação de Moçambique

Introdução

Do ponto de vista do alcance cultural o postulado segundo o qual a visão é o mais importante de todos os sentidos e aquele que é o aliado mais próximo do pensamento racional, traduz bem o posicionamento da cultura ocidental em favor da visão.

Contudo, trabalhos de alguns estudiosos vêm contestando a hegemonia da vista no estudo das culturas, propondo substituir ou completar os modelos explicativos fundados sobre a vista por modelos fundados sobre a palavra e o oral. Marshall McLuhan (1968) e Walter Ong (1967), em particular, sustentam que o modelo sensorial de uma sociedade é determinado por suas tecnologias de comunicação. Segundo esta teoria, as sociedades de escrita e, mais particularmente, de imprensa, privilegiam a vista devido ao caráter visual da escrita, enquanto que as outras sociedades privilegiam o ouvido devido ao caráter fônico da palavra. A estas, a noção de “harmonia do mundo” se adequa melhor do que aquela de “visão de mundo” (ONG, 1969).

Tais concepções têm contribuído para abrir caminho a uma antropologia dos sentidos, propondo novos paradigmas sensoriais para o estudo da cultura, mas, na sua própria ótica, elas apresentam um grave inconveniente, que é o de não levar suficientemente em conta a diversidade de modelos sensoriais através das culturas. Nos termos da teoria maclhuaniana, que retoma os modelos perceptivos aos meios de comunicação, as combinações sensoriais das culturas são bastante complexas para poderem ser classificadas de maneira estereotipada como auditivas ou visuais segundo o modo de comunicação dominante. A cultura oral dos *Hopi* do Arizona, por exemplo, privilegia as sensações de vibração, enquanto que a dos *Desana* da Colômbia põe em relevo a importância simbólica das cores (CLASSEN, 1993, p. 131-134).

Por outro lado, o modelo que opõe culturas orais e culturas escritas tende por hipótese a atribuir aos diferentes sentidos o mesmo valor social e os mesmos efeitos sociais em todas as culturas. Assim, as sociedades (sobretudo as ocidentais) que privilegiam a vista cultivarão o espírito de análise e preocupar-se-ão com a estrutura e com a aparência, em conformidade com a natureza da vista. Aquelas que estabelecem a prioridade em relação ao ouvido cultivarão, ao contrário, o espírito de síntese e se preocuparão com a interioridade e a integração, mais adequados à natureza do ouvido. Mas a vista, reputada como racional e

analítica no Ocidente, poderá ser associada ao irracional ou à fluidez dinâmica da cor nas outras sociedades.

A audição, mais do que a visão, dominara o antigo mundo noético de maneira significativa, até mesmo muito depois que a escrita estivesse profundamente interiorizada. A cultura manuscrita no Ocidente permaneceu sempre marginalmente oral. Ambrósio de Milão captou o espírito anterior em seu *Comentário sobre Lucas*: “A visão é muitas vezes enganadora, a audição serve como garantia” (apud Ong, 1982, p. 137). Pelo menos até ao século XII na Inglaterra, a verificação de cálculos financeiros escritos ainda eram lidos em voz alta. Isto, talvez, explique o fato de ela ainda estar inscrita em nosso vocabulário: ainda hoje falamos de “auditoria”, isto é, de “ouvir” livros de contabilidade, embora o que um contador realmente faça atualmente seja um exame visual. Anteriormente, os povos residualmente orais podiam entender melhor até mesmo os números ouvindo, e não olhando¹.

Tendo em vista as diferenças de significação dos sentidos que podem deste modo existir entre as culturas, somos de opinião que uma antropologia dos sentidos deve sustentar que os modelos sensoriais universalistas da cultura, quer eles sejam visuais ou auditivos, quer se apoiem no texto ou na palavra, devem dar lugar à exploração de ordens sensoriais próprias das culturas.

Neste trabalho, o autor designa este tipo de cultura de acústica, porque ela tem no ouvido, e não na vista, seu órgão de recepção e percepção por excelência. Nesta cultura se recorre (como artifício de memória) ao ritmo, à música, à dança, à repetição e à redundância, às frases feitas, às fórmulas, às sentenças, aos ditos e refrões, à retórica dos lugares-comuns e às figuras poéticas.

Caracterizar e valorizar a cultura acústica a partir da cultura letrada ou vice-versa, implica desde já um esclarecimento. Se a introdução da escrita e da literacia² implica determinadas mudanças cognitivas, nos modos de expressar e pensar a realidade, então com que perspectiva e a partir de que pressupostos se podem defini-las sem menosprezar ou ignorar os traços próprios de uma cultura acústica? Este questionamento repercute tanto no entendimento das características e valores desta última, quanto nos modos de ensino e inserção nas culturas letradas das crianças, jovens e não letrados ou semi-letrados adultos. Como salienta Viñao Frago (1993, p. 86) “*manter que não há diferenças, a fim de evitar hierarquias, seria negar a realidade*”³. No entanto, quero deixar claro o seguinte: a sucessão da oralidade, da escrita e, mais recentemente, da informática, como modos fundamentais de gestão social do conhecimento não se dão por simples substituição, mas antes por complexificação e deslocamentos de centros de gravidade. O saber oral e os gêneros de conhecimento fundados sobre a escrita ainda existem, é claro, e sem dúvida irão continuar existindo sempre. Por que então fazer distinção entre elas? Porque a utilização de um determinado tipo de tecnologia intelectual coloca uma ênfase particular em certos valores, certas dimensões da atividade cognitiva ou da imagem social do tempo, que

tornaram-se então mais explicitamente tematizadas e ao redor das quais se cristalizam formas culturais particulares.

Estes traços fortes da oralidade (presentes nas línguas autóctones moçambicanas), contudo, não foram levados em consideração na política lingüística adotada pelo poder político no pós-independência de Moçambique, o que acabou influenciando o processo de literacia. Às elevadas taxas de iliteracia herdadas do período colonial, vieram somar-se, com o passar dos anos, as preocupantes taxas de evasão e repetência, sobretudo nas primeiras classes da escolarização formal e no processo de erradicação da iliteracia no seio de jovens e adultos. Uma das razões para o agravamento das taxas de iliteracia está na adoção da língua portuguesa como língua oficial e língua de ensino e na conseqüente rejeição, por parte do poder político, do estudo, sistematização e introdução das línguas autóctones moçambicanas nas primeiras classes. Mas, mais do que isso, a rejeição desse rico universo lingüístico, pode estar contribuindo para perdas irreversíveis das tradições orais, ao mesmo tempo que constitui um desrespeito e uma desvalorização das várias culturas étnicas.

Nesse sentido, começaremos por analisar as principais linhas de força que estruturam a antropologia dos sentidos. Em seguida, abordaremos as características mais importantes que configuram uma cultura acústica, recorrendo para esse efeito às poesias, provérbios e contos moçambicanos. Por último, procuraremos estabelecer os traços que, de algum modo, colocam em diálogo a cultura acústica e a cultura letrada. Ao analisarmos as possibilidades e limites duma revalorização da tradição oral, mais não pretendemos do que criar possibilidades de uma reflexão que possa mostrar caminhos para uma genuína revalorização cultural em Moçambique.

1. O debate em torno da antropologia dos sentidos

O especialista da mídia Marshall McLuhan (1977), seu discípulo Walter Ong (1969, 1982) e Lévy-Strauss (1964) são importantes prototeóricos da antropologia dos sentidos. “As culturas, escrevia Ong em *The presence of the world*, apresentam uma enorme variedade na exploração dos diferentes sentidos e no modo de relacionamento de seu aparelho conceptual a cada um deles” (1967, p. 6). Ele concluía que “*mediante um conhecimento suficiente do campo sensorial explorado, poder-se-ia provavelmente definir uma cultura em quase todos os seus aspectos*” (Idem, p. 6). Se Ong, como McLuhan, procura essencialmente estabelecer distinções entre as sociedades da oralidade e as da escrita (as sociedades “visuais”), afirmações como aquelas não deixaram de encorajar outros pesquisadores (como é o caso de Edmund Carpenter, 1973) a explorar a totalidade do campo sensorial cultural.

Sob a dupla influência de McLuhan e de Lévi-Strauss, Anthony Seeger (1975, p. 211-224; 1981) estudou como os *Suya* de Mato Grosso, no Brasil, classificam os seres humanos, os animais e as plantas segundo as características sensoriais que eles lhes atribuem. No que diz respeito aos seres humanos, Seeger constatou, por exemplo, que os *Suya*, atribuem aos

homens um odor doce e agradável, às mulheres e às crianças um odor forte e desagradável. Isto ocorre, porque eles associam os homens a um domínio valorizado da cultura, enquanto as mulheres e as crianças são associadas ao domínio suspeito da natureza. Seeger constatou, por outro lado, que os *Suya* atribuem um grande valor social à palavra e à audição enquanto a vista está relacionada a comportamentos anti-sociais como a feitiçaria. A importância da audição pode ser comprovada, segundo ele, pelas argolas que os homens colocam nos lábios e nas orelhas, exemplo de adorno destinado a lembrar a cada um a hierarquia correta dos sentidos (ver também TURNER, 1995, p. 143-170; HOWES, 1991, p. 175-178).

A influência de Lévi-Strauss e de McLuhan ocorre também nos trabalhos do etnomusicólogo Steven Feld (1986; KEIL & FELD, 1994), que estudou o papel do som no pensamento classificador, bem como as danças e outros espetáculos dos *Kaluli* na Papua-Nova-Guiné. Como Seeger no caso dos *Suya*, Feld sustenta que é o ouvido e não a vista que tem a maior importância cultural para os *Kaluli*, aos quais fornece um modelo para a expressão estética, as relações sociais e a organização das emoções. Tanto Field como Seeger destacam pois, a importância da oralidade nos povos que estudaram. No entanto, a primazia do ouvido encontra sua explicação no interior da própria sociedade analisada, e não em um paradigma geral das culturas da oralidade por oposição àquelas da escrita.

Importa refletir sobre a natureza do próprio som como tal (ONG, 1967, p. 111-138). Toda sensação ocorre no tempo, mas o som possui uma relação especial com ele, diferente da que existe em outros campos registrados na sensação humana. O som existe apenas quando está deixando de existir. Ele não é apenas perecível, mas é essencialmente evanescente e percebido como evanescente. Quando pronuncio a palavra “permanência”, no momento em que chego a “-nência”, “perma-“ desapareceu e tem de desaparecer.

Não há como deter e possuir o som. Posso deter uma câmara cinematográfica e fixar um quadro na tela. Se detiver o movimento do som, não tenho nada – apenas silêncio, ausência absoluta de som. Toda sensação ocorre no tempo, mas nenhum outro campo sensorial resiste completamente a uma imobilização, a uma estabilização, idêntica à do som. A visão pode registrar o movimento, mas pode também registrar a imobilidade. Na realidade, ela favorece a imobilidade, pois, para examinar algo atentamente por meio da visão, preferimos mantê-lo imóvel. Muitas vezes, reduzimos o movimento a uma série de instantâneos a fim de ver melhor o que é o movimento. Não existe o equivalente de um instantâneo para o som. Um oscilograma é silencioso. Ele existe fora do mundo sonoro (ONG, 1982, p. 42).

O fato de os povos orais comumente – e muito provavelmente em todo o mundo – julgarem as palavras dotadas de uma potencialidade mágica está estreitamente ligado, pelo menos inconscientemente, a sua percepção da palavra como necessariamente falada, proferida e, portanto, dotada de um poder. Os povos profundamente tipográficos esquecem-se de pensar nas palavras como primariamente orais, como eventos e, logo, necessariamente portadoras de poder: para eles, as palavras tendem antes a ser assimiladas a coisas, “lá”, em uma superfície plana. Essas “coisas” não são tão prontamente associadas à magia, pois não

constituem ações, mas, num sentido radical, estão mortas, embora passíveis de ressurreição dinâmica (Ong, 1977, p. 230-271).

O que parece ficar claro é que no campo da antropologia se faz necessário abandonar um certo visualismo ocidental para adaptar os sentidos à paisagem sensorial das outras culturas. Uma antropologia dos sentidos deve procurar, antes de mais nada, determinar como a estruturação da experiência sensorial varia de uma cultura para outra, segundo o significado e a importância relativa atribuídas a cada um dos sentidos. Só através de uma rigorosa tomada de consciência sobre os preconceitos da episteme ocidental em favor da vista e do texto, é que nós conseguiremos compreender como a vida se organiza em outros quadros culturais. A história dos sentidos lembra-nos que os modelos sensoriais não são estáticos, mas se alteram ao longo do tempo. Segundo Classen (1993), no Ocidente, se prestarmos atenção, podemos observar a ascensão cultural da vista e o declínio dos outros sentidos depois da Idade Média até aos nossos dias. Cada sociedade progride e se transforma no plano sensorial segundo uma trajetória que lhe é própria.

O simbolismo sensorial manifestamente revela as hierarquias e os estereótipos que investem certos grupos sociais de uma autoridade moral e política ao mesmo tempo que desapoossam e condenam outros. A cor da pele é um critério bem conhecido de discriminação em numerosas sociedades. No Ocidente, os códigos olfativos serviram para afirmar a superioridade da elite “perfumada” ou “sem odor” e a estigmatizar grupos marginais como os judeus e os negros. Os Dassanetch da Etiópia utilizam códigos análogos para marcar a diferença entre o grupo “superior” dos criadores de gado e o grupo “inferior” dos pescadores (CLASSEN, 1993, p. 79-105).

Sander Gilman sustenta que em matéria de história dos sentidos, o estudo de casos individuais de formação sensorial é mais fecundo que amplas análises que pretendem dar conta da ordem sensorial de toda uma cultura (GILMAN, 1988, p. 1). Nós diríamos, entretanto, que são necessárias as duas aproximações. Para determinar “*até que ponto as variações individuais configuram a atitude geral de uma cultura*” (Idem, p. 1) é preciso ter uma idéia do que é esta ordem cultural generalizada.

Convém perguntar por que os estudiosos adquiriram uma percepção nova acerca do problema do caráter oral da linguagem. Ver a linguagem como um fenómeno oral parece ser inevitável e óbvio. Os seres humanos comunicam-se de inúmeras maneiras, fazendo uso de todos os seus sentidos: tato, paladar, olfato e especialmente visão, assim como audição (ONG 1967, p. 1-9). Algumas comunicações não-orais são extremamente ricas – a gestual, por exemplo. Contudo, num sentido profundo, a linguagem, o som articulado, tem importância capital. Não apenas a comunicação, mas o próprio pensamento está relacionado de forma absolutamente especial ao som. Todos nós ouvimos dizer que uma imagem vale mil palavras. No entanto, se essa afirmação é verdadeira, por que ela é feita com palavras? Porque uma imagem vale mil palavras apenas em certas condições especiais – que comumente incluem um contexto de palavras em que está situada a imagem.

Segundo Eric Havelock “*O fato histórico-biológico é que Homo sapiens é uma espécie que usa a fala oral, elaborada pela boca, a fim de comunicar-se (...) Seu uso da fala, repito, foi adquirido por meio de processos de seleção natural que operaram ao longo de milhões de anos*” (HAVELOCK, 1982, p. 53-54). Ao analisar as versões mais correntes sobre as culturas não-letradas e dos preconceitos a elas inerentes, ele afirma categoricamente que,

“a suposição dominante, de que emanam todas as outras, é a noção de que uma cultura não-letrada é uma não-cultura, ou, pelo menos, assinala um estágio de desenvolvimento humano o qual é justamente esquecido quando se instaura o conhecimento da escrita. O letrado e o iletrado pertencem a mundos distintos. Este preconceito é reforçado pelos resultados do contato, na modernidade, de culturas letradas com culturas não-letradas; estas últimas parecem entrar em colapso diante da aproximação, ou do assalto, daquilo que se apresenta como um modo de vida superior, civilizado” (Idem, p. 191).

Construída a partir da audição, a escuta, de um ponto de vista antropológico, é o sentido próprio do espaço e do tempo, apreendido através da percepção de graus de afastamento e dos ritmos regulares da excitação sonora. Tal como para o mamífero, o território é demarcado por cheiros e sons, também para o homem – fato que é freqüentemente subestimado – a apropriação do espaço é em parte também sonora – os espaços de ruídos familiares são reconhecíveis, reconhecidos. É sem dúvida a partir desta noção de território, ou de espaço apropriado, que a escuta é uma “atenção” que permite captar tudo o que seja susceptível de perturbar ou alterar o espaço próprio (extensível a espaço comunitário, lingüístico, nacional, etc.).

O paladar e o olfato não contribuem muito para registrar a interioridade ou a exterioridade. O tato, sim. Porém, ele destrói parcialmente a interioridade no próprio processo da percepção. Se eu desejasse descobrir pelo tato se uma caixa está vazia ou cheia, teria de fazer um buraco para inserir uma mão ou um dedo: isso significa que a caixa está, nesse sentido, aberta, e assim é menos um interior.

A audição pode registrar a interioridade sem violá-la. Posso bater numa caixa para descobrir se está vazia ou cheia, ou numa parede para saber se é oca ou sólida. Ou posso fazer uma moeda tinir para saber se é de prata ou de chumbo.

Todos os sons registram as estruturas interiores do que quer que os produza. Um violino cheio de concreto não soará como um violino normal. Um saxofone soa diferentemente de uma flauta: sua estrutura interna é diferente. E, acima de tudo, a voz humana vem do interior do organismo humano, que fornece as ressonâncias vocais.

A vista isola; o som incorpora. A visão supõe o observador fora do que ele vê, a uma distância, ao passo que o som invade o ouvinte. A visão dissecar, como observou Merleau-Ponty (1961).

Numa cultura acústica, na qual a palavra existe apenas no som, sem qualquer referência a um texto visualmente perceptível e a uma consciência, nem mesmo à possibilidade de um tal texto, a fenomenologia do som penetra profundamente no sentimento de existência dos seres humanos, na qualidade de palavra falada. Pois o modo como a palavra é vivenciada é sempre importante na vida psíquica. A ação centralizadora do som (o campo sonoro não está espalhado diante de mim, mas a toda a minha volta) afeta o sentido humano do cosmos. Para as culturas acústicas, o cosmos é um evento contínuo, com o homem em seu centro.

A maioria das características do pensamento e da expressão fundados no oral está intimamente relacionada à economia unificadora, centralizadora, interiorizadora do som tal como é percebido pelos seres humanos. Uma economia verbal dominada pelo som é mais conforme às tendências agregativas (harmonizadoras) do que às analíticas, dissecadoras (que viriam com a palavra inscrita, visualizada: a visão é um sentido dissecador).

Em resumo, a antropologia dos sentidos precisa de se desembaraçar dos preconceitos sensoriais, procurando penetrar na cosmologia ou no modelo sensorial particular da sociedade que estuda. No caso de uma cultura acústica, como a moçambicana, onde é escasso o uso da escrita, se tomar em conta esta problemática, ela poderá iluminar questões sensíveis como são, por exemplo, as relativas à transmissão das tradições orais e ao modo como se estabelece o diálogo entre a oralidade e o letramento no processo mais amplo de inserção da sociedade moçambicana na modernidade.

2. As características da cultura acústica

Em uma cultura acústica, questões do passado sem qualquer relevância presente comumente caíam no esquecimento. As pessoas cuja visão de mundo foi formada por uma cultura letrada elevada têm a necessidade de lembrar que, na cultura acústica, o passado não é percebido como um terreno especificado em itens, salpicado de “fatos” ou informações verificáveis e discutidas. É o domínio dos ancestrais, uma fonte ressonante de consciência renovadora da existência presente, que em si mesma não é um terreno especificado em itens. A oralidade não conhece listas, tabelas ou números.

Uma cultura essencialmente acústica, como a moçambicana, dispõe de um número pouco significativo de textos escritos. A maioria dos seres humanos desta cultura oralista⁴ aprendem muito e possuem grande sabedoria, mas não estudam. Como reúnem material organizado para que possa ser recordado? Como se torna possível trazer à memória aquilo que se prepara tão cuidadosamente? A única resposta é: pensar coisas memorizáveis. O fraseado e a repetição garantem que as expressões críticas serão retidas na memória, e essas

frases tornam-se, então, objeto de mais discussão, e fornecem a base para uma interpretação consensualmente aceita, que pode ir além do que foi efetivamente dito.

A repetição se faz presente na dramatização, personalização e artifícios narrativos diversos que não visam apenas dar prazer ao espectador. Eles são também condições *sine qua non* de perenidade de um conjunto de proposições em uma cultura acústica. Pode-se melhorar ainda mais a lembrança recorrendo às memórias musicais e sensoriomotoras como auxiliares da memória semântica. As rimas e os ritmos dos poemas e dos cantos, as danças e os rituais têm, como narrativas, uma função mnemotécnica. Para evitar qualquer viés teleológico, poderíamos apresentar a mesma idéia da seguinte maneira: as representações que têm mais chances de sobreviver em um ambiente composto quase que unicamente por memórias humanas são aquelas que estão codificadas em narrativas dramáticas, agradáveis de ser ouvidas, trazendo uma forte carga emotiva e acompanhadas de música e rituais diversos.

No entender de Pierre Lévy, “*Os membros das culturas acústicas não são, portanto, ‘irracionais’ porque crêem em mitos. Simplesmente utilizam as melhores estratégias de codificação que estão à sua disposição, exatamente como nós fazemos*” (LÉVY, 1998, p. 83).

O pensamento deve originar-se através de modelos equilibrados e profundamente rítmicos onde, entre outros recursos, a repetição desempenha um importante papel. Nessas culturas, os seres humanos aprendem ouvindo, repetindo o que ouvem, decorando provérbios, mas sem estudar no sentido estrito.

Embora a hermenêutica tenha-se originado como uma ciência da interpretação dos textos escritos, será útil comparar, ainda que brevemente, a questão de como os problemas da interpretação são tratados na tradição oral.

As reflexões e os métodos de memorização estão entrelaçados. A mnemônica deve determinar até mesmo a sintaxe (HAVELOCK, 1963, p. 87-96, 131-132, 294-296).

Pierre Boiteau observou que a estrutura do discurso malgaxe é muito diferente da do discurso francês. Enquanto este se caracteriza pela brevidade e pela ausência de repetição, o malgaxe prima pela *arte da repetição*. Trata-se de uma repetição insistente da idéia, tantas vezes quantas forem necessárias, buscando vários meios de como expressar a idéia, até que ela seja gravada na mente do ouvinte. Trata-se, portanto, de uma repetição metodológica em “crescendo” e não de um mero capricho. Preferem-se as formas alegóricas a uma análise minuciosa. “*As formas alegóricas que permitem a expressão sincrética de uma idéia geral, são consideradas como mais eficazes*”, uma vez que pela análise minuciosa, o ouvinte corre o risco de esquecer as primeiras idéias (isto é, as primeiras lições) quando o orador (o mestre) chegar à conclusão”. Ora, numa civilização de oralidade, que dispõe apenas “*de um instrumento fugidio, a palavra*” que não pode assegurar à idéia a perenidade que lhe confere a escrita” (BOITEAU, *apud* DIENG, 1983, p. 121), a repetição torna-se

uma forma didática determinante no processo de ensino e aprendizagem. Nos seus discursos políticos orais e escritos, por exemplo, o presidente moçambicano Samora Machel era bastante repetitivo.

2.1. O universo acústico nas poesias e provérbios moçambicanos

Como vimos, um dos traços característicos de uma cultura acústica é a repetição.

A poesia do moçambicano José Craveirinha apresenta inúmeros exemplos da concretização desse princípio, inspirados nas formas da poesia oral (MATUSSE, 1993, p. 105). Isso pode ser observado no extrato do poema “Quero ser tambor” (CRAVEIRINHA, 1982, p. 123):

*Nem rio correndo para o mar do desespero.
Nem zagaia temperada no lume vivo do desespero.
Nem mesmo poesia forjada na dor rubra do desespero.
[...]
Só tambor velho de gritar na lua cheia da minha terra.
Só tambor de pele curtida ao sol da minha terra.
Só tambor cavado nos troncos duros da minha terra!*

Se o ritmo é característico de toda a poesia, sendo essa a sua principal distinção do texto em prosa, não deixa de ser verdade que alguma poesia serve-se deste recurso de modo especial, torna-se mais adequada à declamação, ao canto e mesmo à associação deste último com a dança, como é comum na poesia oral africana.

Uma outra forma de poesia oral é o provérbio. Nos quatro cantos do mundo, os provérbios são ricos de observações acerca desse espantoso fenômeno humano do discurso na sua forma original oral, acerca de seus poderes, sua beleza, seus perigos. A mesma fascinação pelo discurso oral continua inalterada séculos depois de a escrita ter sido posta em uso. Segundo Holman e Harmon, o provérbio é “*Uma oração ou frase curta e memorizável, que expressa algo reconhecido como verdadeiro ou que envolve observações acerca de aspectos práticos da vida*” (HOLMAN & HARNON, 1986, p. 401). A compressão e concisão que caracterizam o provérbio dependem, em grande medida, do conjunto de recursos estilísticos de que se serve (metáforas, comparações, hipérboles...), o que os torna, quanto à forma, diferentes do discurso ordinário. Esta componente estilística faz do provérbio uma forma muito importante para a literatura oral⁵ africana, pois o seu modelo e as suas técnicas são muitas vezes aproveitados em formas mais elaboradas e mais extensas, como a canção e o conto. É importante notar que os provérbios fazem freqüentemente alusão a fenômenos naturais e à vida animal (“*Se vires um crocodilo chegar, nunca lhe estendas o lenço*”, diz um conhecido provérbio moçambicano; “*A força do crocodilo é a água*”, para referir que quando lutais no vosso domínio, podereis vencer, não tenteis sair dele: sereis como peixe fora de água, (apud JUNOD, 1996, p. 158), o que pensamos, se prende ao fato de nesses domínios imperar uma espécie de “perfeição”, uma lógica

imane e funcional, diferente dos comportamentos humanos, mais instáveis e arbitrários. Como não sorrir perante a metáfora que procura denunciar aquele que acredita excessivamente nas suas capacidades, muito espelhada no provérbio da etnia ronga do sul de Moçambique: “*Aquele que engole um grande caroço tem confiança no tamanho da sua garganta*”. Ou aquele outro “*As tatuagens nas costas são conhecidas daquele que as faz. Não são conhecidas daquele que as tem*” para significar que não podereis saber o que sucederá, se voltardes as costas (*op. cit.*, p. 158), ou ainda “*Não percas o teu tempo a olhar os montes de ervas más, pensando que o teu trabalho acabou*” (*Idem*, p. 159). *Frases ou expressões (tais como provérbios) prontas, repetidas de modo mais ou menos exato em verso ou prosa, realmente possuem uma função na cultura acústica mais crucial e difusa do que qualquer outra que ela possa ter em uma cultura letrada, eletrônica ou de impressão* (Parry, 1971, p. xxxiii, n.1).

A narrativa do escritor moçambicano Mía Couto, explora largamente o modelo e a técnica do provérbio nas passagens de carácter reflexivo, sendo este um dos seus elementos marcantes. Em “Terra Sonâmbula“, numa seqüência de frases, ele procura de forma sintética caracterizar e justificar com base numa pretensa verdade universal a tentação da personagem de abandonar o seu projeto inicial num dado ponto da ação: “As idéias, todos sabemos, não nascem na cabeça das pessoas. Começam num qualquer lado, são fumos soltos, tresvairados, rodando à procura de uma devida mente” (COUTO, 1992, p. 44). Ele afirma que

“Estas estórias desadormeceram em mim sempre a partir de qualquer coisa acontecida de verdade mas que não foi contada como se tivesse ocorrido na outra margem do mundo. Na travessia dessa fronteira de sobra escutei vozes que vazaram o sol. Outras foram asas no meu vôo de escrever. A umas e outras dedico este desejo de contar e de inventar” (COUTO, 1986, p.: 19).

Os provérbios não se empregam apenas para armazenar conhecimentos, mas também para comprometer os outros no combate verbal e intelectual: um provérbio desafia os ouvintes a superá-lo com outro mais oportuno ou contraditório. O seu carácter moralista é um dos aspectos importantes que com freqüência incorporam os provérbios⁶. Eles costumam também ser aplicados na jurisprudência. Na opinião de Walter Ong, os provérbios não são meros adornos da jurisprudência, mas constituem eles mesmos a própria lei. “Com freqüência recorre-se a um juiz de uma cultura oral para que repita provérbios pertinentes a partir dos quais pode deduzir decisões justas para os casos de litígio formal que lhe são submetidos” (ONG, 1993, p. 42).

Segundo Henri Junod⁷, “*a etnia Tsonga do sul de Moçambique possui uma considerável coleção de enigmas que contêm duas frases e que se chamam svitekatekisana. Recolhi cerca de uma centena. Teria facilmente podido recolher dez vezes mais. Uma mulher que*

vivia na nossa vizinhança, Lixanyi, conhecia grande número e podia recitá-los sem parar até altas horas da noite” (JUNOD, op. cit, p. 161).

Em Mia Couto é visível o uso de provérbios, sentenças, frases feitas e portadoras de significação didático – filosófica.

2.2. O caso específico dos contos

“*Eu sou griot. Eu sou Djeli Mamadou Kouyaté, filho de Bintou Kouyaté e de Djeli Kedian Kouyaté, mestres na arte de falar. Desde os tempos imemoriais os Kouyaté estão ao serviço dos príncipes Keita du Manding: nós somos sacos de palavras, somos os sacos que encerram os segredos várias vezes seculares. A arte de falar não tem segredos para nós; sem nós os nomes dos reis cairiam no esquecimento, nós somos a memória dos homens; pela palavra nós damos vida aos fatos e gestos dos reis perante as novas gerações*” (D. T. NIANE, 1960, p. 9). Esta declaração liminar do griot Mamadou Kouyaté contém simultaneamente questões relativas à história e sua memória, à palavra e sua arte, ao poder que esta arte confere (“*sem nós os nomes dos reis cairiam no esquecimento*”...) assim como à justificação prévia da tomada da palavra. Desde tempos imemoriais nós somos “*sacos de palavras*”, diz Mamadou Kouyaté e ele recordará o nome de seu pai, depois o de seu avô. Antes da tomada da palavra e de falar da tradição, os griots demonstram o seu direito à palavra, justificam de alguma maneira sua competência, do mesmo modo que um universitário ocidental se apoiará, numa tese de história, por exemplo, numa extensa bibliografia.

Entre a genealogia do contador e a bibliografia do pesquisador, os laços são mais estreitos do que se supõe, porque nos encontramos diante de dois tipos de *corpus* que definem dois tipos de sociedades: as sociedades de tradição oral e as sociedades de tradição escrita.

Pela importância de que se revestem, vale a pena determo-nos um pouco sobre a prática dos contos em Moçambique⁸. Iremos apoiar-nos no trabalho de Junod, que fez um estudo aprofundado no sul de Moçambique. Segundo ele:

“*Outros [membros do grupo], porém, podem contar seis, dez, vinte contos. Xiguyana, por exemplo, podia manter suspenso o seu auditório diversos serões seguidos, com os seus contos, alguns dos quais muito longos (“A pequena detestada” [que Junod descreve em seu livro Chants et contes des Ba-Ronga], não tem menos de 24 páginas, ‘Mubia’, um conto que ocupava 19 páginas. A memória desta mulher era admirável e a sua maneira graciosa de contar não era menos surpreendente*” (Junod, 1996, p. 191).

A narração dos contos obedece a certos rituais:

“Coisa curiosa, há que tomar uma bizarra precaução, quando se contam contos: é tabu fazê-lo durante o dia; trata-se de um entretenimento da noite; o que transgredir esta regra torna-se calvo! (...) Penso que esta proibição provém de que, como este jogo é tão popular, os indígenas receiam consagrar-lhe tempo demasiado: perderiam toda vontade de trabalhar, se começassem a jogá-lo logo a meio do dia. Por isso se interditarão, instintivamente, a narração de contos durante o dia” (Idem, p. 191).

“Nos contos, o folclore animalista é muito forte. Os pequenos animais como o coelho e a tartaruga acabam, graças à astúcia, vencendo os animais de grande porte como o elefante e o leão e até mesmo o homem. “A idéia de vitória dos pequenos sobre inimigos poderosos é ilustrada pelos contos em que seres humanos, crianças, miseráveis ou desprezados, triunfam dos mais velhos que eles, ou daqueles que os odeiam” (Idem, p. 193). Igualmente se faz presente nos contos os “papões” onde se comemora a sabedoria das criaturas fracas sobre esses monstros horríveis e cruéis. Existem também os chamados contos morais com intenções moralizadoras e contos baseados em fatos reais sucedidos em qualquer parte e conservados na memória desses grupos étnicos (p. 193). Dignos de nota são também os contos estrangeiros, originários de fonte maometana, portuguesa ou inglesa, mas curiosamente modificados, oferecendo, por isso, campo de grande interesse para o estudo da mentalidade dessas comunidades” (p. 194).

“É claro que estes tipos de contos não são nitidamente diferenciados. Determinado conto poderia ser colocado em dois ou três tipos. Por vezes, em alguns contos, aparece um animal onde todos os demais atores são humanos. Embora o folclore animalista seja, em regra, desprovido de intenções morais, em certos episódios pode encontrar-se uma idéia moral – por exemplo, quando vemos o elefante ser castigado por ter pisado com desprezo os ovos da rã” (Idem, p. 194).

“O valor literário destes contos varia muito conforme a história, em si própria, e o narrador. Alguns são muito curtos e insignificantes, ou não são mais que uma coleção de episódios, construída ao acaso e sem qualquer plano. Outros são verdadeiras composições em que se encontram ordem e um fim. O narrador parte de um ponto dado e termina numa conclusão” (p. 194).

Interessa referir que “os oradores indígenas não receiam a repetição (...) fazem dela uma verdadeira arte. Se a narração se torna, por isso, um tanto monótona, este processo literário não é, todavia, fatigante. Dizia-me alguém, depois de ter ouvido o conto de Nabandri, a comedora de rãs: ‘Nunca pensei que podia haver tanto encanto na monotonia!’ ” (p. 194). Para Junod:

“A facilidade de elocução dos Tsongas é muito grande. Cada um deles, homem ou mulher, está sempre pronto a falar, e fala corretamente com a maior facilidade. A este respeito, a sua raça está, talvez, mais adiantada que muitos dos povos civilizados. Nada desta timidez que se encontra com tanta frequência nos camponeses e operários dos nossos países, os quais seriam absolutamente incapazes de fazer um discurso, apesar de uma instrução primária completa. Um indígena pode sempre levantar-se e exprimir a sua opinião sobre qualquer questão. Mesmo se não tiver pensado no assunto, pode falar! Não sofre nenhuma dificuldade na procura dos termos. Podem faltar os conhecimentos, mas nunca a abundância do discurso! Esta facilidade de elocução é, evidentemente, resultado de longa prática na discussão das questões públicas, na corte do chefe, onde, todos têm o direito de formular a sua opinião” (JUNOD, 1996, p. 152).

Quando se lhes pergunta a origem dos seus contos, os Tsongas respondem invariavelmente:

“São velhas histórias que aprendemos com os nossos pais. Ninguém pensaria hoje em inventar um conto!” Isto, é certamente verdade. Os contos bantu são muito antigos. Não é sem boas razões que os narradores, quando receiam ser obsidiados pelas perturbantes cenas evocadas, os reenviam a Gwambe e Dzavana, o primeiro homem e a primeira mulher!” (Idem, p. 195).

“O encanto destes contos reside na sua vivacidade, isto é, são contados de um modo não abstrato, não como acontecimentos passados e distantes, mas como fatos de que os próprios ouvintes são testemunhas. Os nomes destes últimos são, muitas vezes, aplicados aos heróis da história, que assim se tornam parte integrante da vida cotidiana. O narrador não acha dificuldades em introduzir nas suas narrativas todos os objetos novos trazidos pela civilização. Fala de espingardas e de canhões, de casas quadradas e de fatos, objetos que os antigos contistas nem teriam sonhado, e isto não apenas nos contos de origem estrangeira mas também nos que são inteiramente bantu” (p. 198).

“Os contos bantu são muito antigos, pelo menos os materiais que os formam. Mas são feitos de uma substância plástica, o que permite aos narradores operarem nela, inconscientemente, importantes e incessantes modificações. Estes fatos são interessantes, pois mostram as condições de produção literária nas sociedades oralistas. Essa produção é essencialmente coletiva; os contos não são criados, em todas as suas partes, por autores individuais; são modificados e enriquecidos, pois se transmitem de uma pessoa a outra, de etnia a etnia, de maneira que tipos novos surgem, novas combinações se produzem e disso resulta uma verdadeira evolução” (Idem, p. 199).

Pode ser que estas histórias sejam uma advertência àqueles que estão no poder, da parte dos que sofrem. E quem poderia dizer se o seu fim último não era afirmar o valor do indivíduo, no meio deste povo calcado aos pés, no qual o simples súdito para nada conta? Se assim é, o folclore africano possui um valor filosófico e moral maior do que à primeira vista pareceria. No estádio coletivo da sociedade humana, ele representa uma aspiração a um estado de coisas em que o indivíduo ocupe o seu verdadeiro lugar. Considerado deste ponto de vista, é profético. Não deve ser olhado apenas como um jogo de velhas mulheres, durante os longos serões ou, mesmo, como simples jogo de sociedade. É um monumento sobre o qual a alma da raça gravou, talvez inconscientemente, as suas idéias e aspirações (p. 202).

A composição da narrativa oral ronga (do sul de Moçambique) tem entre as suas mais peculiares características a introdução de seqüências cantadas no meio da história. Possui uma forte componente didático-moralizante. Ela transporta em si o próprio objeto de ensinamento que se quer transmitir. Por isso mesmo, ela é “ao mesmo tempo e em qualquer lugar, um grande ponto de interrogação sobre os problemas com que o indivíduo se defronta no dia-a-dia, na sua sociedade” (Rosário, 1989, p. 48).

“Na verdade, contar estórias é tão visceral e inerente ao ser humano que, mesmo na atual sociedade, atravessada por diversas mídias e tecnologias avançadas, o contador de estórias continua existindo e tendo a sua função. Na base de tudo está um jogo “lúdico”, mágico, transcendente, aberto, móvel, multifacetado, fugidio, em processo de contínua metamorfose. “Quem conta um conto aumenta um ponto”. Duas pessoas nunca contam uma estória da mesma maneira. É quase uma relação interpessoal, na qual se cria a sensação de pertencer a uma comunidade, que parece remeter à infância e às relações familiares. Se faz presente o afeto, e o conto configura-se como uma espécie de bálsamo para os problemas com que o homem moderno se defronta.

Na base da mágica feita pelo contador de estórias, parece estar um tipo de prática ancestral – talvez a primeira manifestação artística – que abre

espaço para a imaginação, criando condições para que cada um, a partir do que é contado, crie a sua própria estória”.

3. Para um diálogo entre a cultura acústica e a cultura letrada

A *força da palavra* é um fato inerente às culturas acústicas, enquanto nas culturas letradas predomina a *força do texto*. Em um caso é-se governado por leis, decretos, tratados; no outro por uma tradição ancestral que não se inscreve nos livros mas na memória social.

Em uma cultura acústica, pode não haver “palavras” como aquelas que comumente procuramos no dicionário. Nesse tipo de cultura, intervalos silenciosos podem constituir uma sílaba ou uma sentença, mas não o nosso átomo: a palavra. Todas as expressões vocais são aladas, desaparecendo para sempre antes mesmo de serem totalmente pronunciadas. A idéia de fixar essas expressões em uma linha, ou mumificá-las para posterior ressurreição, não sequer ocorre. Portanto, a memória, em uma cultura acústica, não pode ser concebida como armazenamento ou tabuinha da cera.

Assim, por exemplo, quando uma cultura não possui um gênero escrito de código de leis, com frequência se encontra um gênero oral que desempenha a mesma função, ou seja, a formulação das alegações do contendor.

Alguns dos gêneros são vistos, e na verdade são, como diferentes da conversa cotidiana, por possuírem um elemento artístico ou uma capacidade especial. Nesse sentido, as formas especiais, bonitas ou elegantes da conversa, nas culturas orais, podem ter características similares às de alguns dos gêneros literários das culturas letradas.

A capacidade de comunicação da palavra possui essência diversa daquela proposta pela escrita, elemento apenas cultural e estrangeiro à natureza e à dimensão mais profunda do homem. O discurso escrito desenvolve uma gramática mais elaborada e fixa do que o discurso oral, porque nele o significado depende mais da estrutura lingüística, uma vez que carece dos contextos normais inteiramente existenciais que circundam o discurso oral e ajudam a determinar o significado, de certa forma independente da gramática.

A palavra oral, nunca existe num contexto puramente verbal, como ocorre com a palavra escrita. As palavras proferidas são sempre modificações de uma circunstância total, existencial, que sempre envolve o corpo. A atividade corporal que acompanha a mera vocalização não é eventual ou arquitetada na comunicação oral, mas natural e até mesmo inevitável. Na verbalização oral, particularmente a pública, a imobilidade absoluta é em si um gesto que impressiona.

Adélia Bezerra de Menezes afirma que *“Não podemos esquecer da carga corporal que a palavra falada carrega. Na narrativa oral, a Palavra é corpo: modulada pela voz humana, e portanto carregada de marcas corporais: carregada de valores significantes”*

(MENESES, 1989), dentre os quais se destaca o triunfalismo. Segundo Ong, as culturas orais estimulam o triunfalismo, que na atualidade tem tendência a desaparecer à medida em que as sociedades que alguma vez foram orais se voltam cada vez mais para a palavra escrita (ONG, 1993, p. 50). Tal triunfalismo, deixou suas marcas bem vincadas no discurso político das lideranças moçambicanas que, embora já estivessem incorporadas no universo letrado, no fundo, refletiam de algum modo esse passado recente ainda muito vinculado à tradição oral. Assim não era surpreendente a utilização de palavras de ordem onde imperava, soberana, a marca do triunfalismo. A título de exemplo, na elaboração pelo Partido e Estado moçambicano do plano de desenvolvimento para a década emergiu a palavra de ordem “1980-1990: *década da vitória sobre o subdesenvolvimento*” ou quando perante a ameaça de invasão do exército sul-africano, o presidente Samora Machel discursava num comício e afirmava peremptório (cito de memória): “*Que venham! Que venham! Cada palmo de terra será uma tumba para o invasor*”.

Particularmente importantes em Moçambique, são o uso de epítetos, principalmente no discurso político, como é, por exemplo, a adjetivação da “*Gloriosa luta armada de libertação nacional*”, e a utilização de palavras de ordem insistentemente repetidas no período que imediatamente se seguiu à Independência, como “*inimigos do povo*”, “*abaixo o imperialismo*”, “*A luta continua*”, “*Independência ou morte*”...

Na verdade, toda palavra contém duas faces. Isto é determinado pelo fato de que ela procede de alguém assim como pelo fato de que é direcionada a alguém. É o produto da interação entre o falante e o ouvinte. É, portanto, a presença do outro com o qual estamos engajados no discurso (tanto no modo oral quanto no modo escrito) que, em última análise, molda o que dizemos, e, portanto, como nos percebemos à luz do que o outro significa para nós: “*o indivíduo torna-se consciente de si mesmo no processo de tornar-se consciente dos outros*” (MARKOVA, 1990, p. 3). O que somos, nossas identidades sociais, portanto, são construídas através de nossas práticas discursivas com o outro: “*as pessoas têm suas identidades construídas de acordo com o modo através do qual se vinculam a um discurso - no seu próprio e nos discursos dos outros*” (SHOTTER & GERGEN, 1989, p. ix).

O diálogo entre o oral e o escrito talvez se torne mais evidente tomando como exemplo a educação. Temos tendência a considerar que a língua e o corpo de saber (história, geografia, matemática, ciências naturais) que um jovem de quinze ou dezesseis anos possui nas sociedades com um elevado nível de literacia, adquiridas depois de uma dezena de anos passados na escola, respeitando a progressão traçada pelos programas, não está ao alcance de um jovem africano ou de um índio brasileiro que não freqüentaram a escola ocidental. Vimos que a tradição oral manifestava um saber lingüístico e elaborava os meios de sua transmissão. Mas o contador de estórias ou o “griot”, funciona igualmente como o professor de história e de poesia (também porque ele tem uma função muito mais importante, ele é a memória histórica) e os jogos infantis permitem igualmente ao mais jovens uma iniciação aos trabalhos dos adultos. Aprendem sobre agricultura, sobre a caça, sobre a pesca,

jogando, o que significa que certas atividades lúdicas têm simultaneamente uma função de iniciação à vida futura. Nas sociedades de pastores, a criança bem cedo “possui” um rebanho que ela cuida sob a vigilância do pai; ela aprende a contar os animais, a tratá-los, a verificar os mais adequados para a reprodução, etc. Sob este ponto de vista, poder-se-iam apresentar numerosos exemplos, todos eles nos revelando a mesma coisa: toda a sociedade tem necessidade de transmitir seus conhecimentos, suas descobertas, suas técnicas e ela própria cria os meios para esta transmissão. Nas culturas letradas, a escola desempenha este papel, mas ela não é senão uma, entre tantas outras respostas a esse problema fundamental que as culturas acústicas também resolveram.

O mesmo vale para as leis, a memória social, a organização política, todos os elementos que em nossas casas passam pelo texto escrito, mas que existem igualmente na ausência da escrita. A Bíblia e o Alcorão são exemplos canônicos de textos orais, recolhidos de parábolas, de narrativas, que reunidas e transcritas num certo momento de sua história, lhes assegurou a perenidade do caráter oral que os fundou. Mas sem dúvida cumpriram, antes de serem transcritos, uma função comparável àquela que desempenhavam anteriormente.

Conclusão

Grande parte do estudo acerca do contraste entre as culturas acústicas e as culturas letradas ainda está por ser feito. O que se aprendeu recentemente sobre esse contraste continua a ampliar o entendimento não apenas do passado oral, mas também do presente, libertam de nossas mentes do texto e colocando sob novas perspectivas boa parte daquilo com que há muito tempo estamos familiarizados.

Abordando os traços distintivos de uma cultura acústica, como a moçambicana, não deixamos em nenhum momento consciente ou inconscientemente de dialogar com a cultura letrada, procurando descortinar as diferenças e semelhanças.

Tornou-se muito claro que os traços característicos da cultura acústica, encontram-se de maneira mais ou menos marcada, nas cultura letradas. Isto significa simplesmente que: todas as culturas letradas foram, em algum momento de sua história, culturas acústicas. Os homens falavam antes de escrever (a prova mais evidente é a de que se estuda o *nascimento* da escrita) e organizam as sociedades em função desse fato. Mas esses “traços” testemunham também o fato que as culturas letradas conservam todas elas uma parte da oralidade, e que esta parte, não pode ser encarada como algo cristalizado. Os “slogans” brandidos por manifestantes das modernas culturas letradas apresentam qualidades formais (ritmo, rimas, aliterações) que os assemelham de maneira funcional às culturas acústicas. Este, como outros exemplos da atualidade, revelam bem que a fronteira entre a oralidade e a escrita não é impermeável.

A diferença entre elas é, entretanto, inegável, e não diz unicamente respeito ao fato de que o surgimento da escrita se tenha limitado apenas à transcrição da língua e à sua influência na reorganização da sociedade.

Se a escrita está na origem de um dos apanágios do poder, isso não significa, de modo nenhum, que as culturas acústicas não conheçam o poder. Um provérbio africano, diz que “o poder está na palavra”, mas esta palavra, não é somente um meio de autoridade, ela é o fundamento de regulação social, da organização do grupo. Nesse sentido, as diferenças não se limitam à presença ou ausência de escrita, elas se explicam por esta presença ou esta ausência, o que não é, de fato, a mesma coisa.

Existe, pois, uma especificidade das culturas acústicas, uma regulação dos fenômenos sociais fundada unicamente na força da palavra e nos seus acessórios mnemotécnicos, especificidade que as diferencia amplamente das culturas letradas.

Sem dúvida que a oralidade e a escrita, formam um conjunto de fatos, que envolvem signos, símbolos, lembranças, atividades, afetividade e, essencialmente, comunicação. Uma comunicação continuada, que mostra ao outro o quanto está presente em nós.

A oralidade não é um ideal, e nunca foi. Abordá-la positivamente não é defendê-la como um estado permanente para qualquer cultura. A literacia abre possibilidades à palavra e à existência humana de uma forma inimaginável sem a escrita.

No entanto, a oralidade não deve ser menosprezada. Ela é capaz de produzir criações que estão fora do alcance dos que pertencem à cultura letrada, por exemplo, a *Odisséia*. Tampouco a oralidade pode ser completamente erradicada: ler um texto o oraliza. Tanto a oralidade quanto o desenvolvimento da literacia baseado nela são necessários à evolução da consciência.

Dizer que inúmeras mudanças na psique e na cultura estão ligadas à passagem da oralidade para a escrita não é fazer desta (e/ou de sua continuação, a impressão) a causa única de todas as mudanças. A ligação não é uma questão de reducionismo, mas de correlação. A mudança da oralidade para a escrita está intimamente entrelaçada com outros desenvolvimentos psíquicos e sociais: evoluções na produção de alimentos, no comércio, na organização política, nas instituições sociais, nas habilidades tecnológicas, nas práticas educativas, nos meios de transporte, na organização familiar, e em outras áreas da vida humana, todas elas exercem seus papéis específicos e diferenciados. Porém, essas evoluções, em sua grande maioria – e, na verdade, muito provavelmente todas – foram elas próprias afetadas, muitas vezes de forma muito profunda, pela mudança da oralidade para a cultura letrada e para seus estados posteriores, assim como muitas delas, por seu turno, afetaram essa mudança.

Nas comunidades moçambicanas, a falha no uso de línguas maternas significa que o conhecimento mediado lingüisticamente não será retroalimentado na comunidade tão eficientemente. Isto tem também a desvantagem de sufocar o envolvimento potencial da comunidade local na escolarização das crianças, algo que, em alguns estudos, se demonstrou igualmente ter um efeito prejudicial no sucesso escolar das crianças. Por isso, o incentivo à recolha e ao estudo da tradição oral, me parece ser de fundamental importância, como forma não só do conhecimento de cada língua, mas também de cada cultura existente no tecido social moçambicano.

A longo prazo, se mantiver a política lingüística de desvalorização das línguas autóctones moçambicanas, poderão ocorrer perdas significativas na memória coletiva, podendo também extinguir-se algumas ou uma grande parte dessas línguas. Para problema tão complexo, sustentamos que se deverá implantar, em termos lingüísticos, um bilingüismo (na verdade, um multilingüismo) que possa abrir caminho a uma revalorização da(s) cultura(s) acústica(s) e, conseqüentemente das línguas autóctones, sem prejuízo para o fato de que em inúmeras funções, a língua portuguesa continue desempenhando o papel de língua oficial.

Referências Bibliográficas:

- CARPENTER, ESKIMO *Realities*. Nova York, Holt, Rinehart & Winston, 1973.
- CLASSEN, C. *Worlds of sense: exploring the senses in history and across the cultures*. Londres e Nova York: Routledge, 1993.
- COUTO, MIA. *Vozes Anotecidas*. Lisboa: Editorial Caminho, 1986.
- _____. *Terra Sonâmbula*. Lisboa: Editorial Caminho, 1992.
- CRAVEIRINHA, JOSÉ. *Karingana ua Karingana*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- DIENG, AMADY ALY. *Contribution a l' étude des problèmes philosophiques en Afrique Noire*. Paris: Nubia, 1983.
- FELD, STEVEN. "Orality and consciousness". In: TOKUMARU, Y. & YAMAGUTI, O. (org). *The oral and the literate in music*. Tokyo: Academia Music Ltd, 1986.
- FELICIANO, JOSÉ FIALHO. "Prefácio". In: JUNOD, HENRI A. *Usos e costumes dos Bantu* (Tomo1: Vida Social). Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique (Documentos 3), 1996 (15-20).
- FRAGO, ANTONIO VIÑAO. *Alfabetização na sociedade e na história: vozes, palavras e textos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.
- GILMAN, SANDER. *Goethe's touch: touching, seeing and sexuality*. Tulane: Graduate School of Tulane University, 1988.
- HARRISON, G & CALLARI, M. Galli. *La cultura analfabeta*. Barcelona: Dopesa, 1972.
- HAVELOCK, ERIC. *Preface to Plato*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.
- _____. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. São Paulo: Editora da UNESP; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996 (1ª ed. no original em 1982).
- HOLMAN, C. HUGH & HARMON, WILLIAM. *A Handbook to Literature*, 5ª ed., New York: Macmillan Publishing Company, 1986.

- HOWES, D. (org). *The varieties of sensory experience: a sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto: Toronto University Press, 1991.
- JUNOD, HENRI A. *Usos e costumes dos Bantu* (Tomol: Vida Social). Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique (Documentos 3), 1996.
- KEIL, C. & FELD, S. *Music Grooves*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. Mythologiques. In: *Le cru et le cuit* (vol. 1). Paris: Plon, 1964.
- LÉVY, PIERRE. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática* (6ª ed). Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- _____. Educação e cibercultura: a nova relação com o saber. In: *Educação, Subjetividade e Poder*, nº 5. Porto Alegre: Núcleo de Estudos sobre Subjetividade, Poder e Educação, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional-UFRGS; Editora UNIJUI, 1998 (09-19).
- LOPES, JOSÉ DE SOUSA MIGUEL. *Cultura acústica e letramento em Moçambique: em busca de fundamentos antropológicos para uma educação intercultural*. Tese de Doutorado em "Educação: História, Política, Sociedade", na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Fevereiro de 2000, mimeo, 620 págs.
- MARKOVA, I. Introduction. In: MARKOVA, I. & FOPPA, K. (eds.). *The dynamics of dialogue*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1990.
- MATUSSE, GILBERTO. *A construção da imagem de moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa*. Dissertação de Mestrado em literaturas comparadas portuguesa e francesa (Séculos XIX E XX). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1993, mimeo.
- McLUHAN, MARSHALL. *Pour comprendre les médias*. Paris: Le Seuil, 1968.
- _____. *La galaxie de Gutenberg*. Paris: Gallimard, 1977.
- MENESES, ADÉLIA BEZERRA DE. Do poder da palavra. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 29 jan. 1989.
- NIANE, D. T. *Soundjata ou l'épopée mandingue*. Paris, 1960.
- ONG, WALTER. *The presence of the word*. New Haven, Yale University Press, 1967.
- _____. World as a view and world as a event. In: *American Anthropologist*, nº 71, 1969 (634-647).
- _____. *Orality and literacy*. Nova York: Methuen, 1982.
- PARRY, MILMAN. *The making of Homeric verse: The collected papers of Milman Parry*. Adam Parry (org.). Oxford: Clarendon Press, 1971.
- ROSÁRIO, LOURENÇO DO. *A narrativa africana de expressão oral*. Lisboa e Luanda: ICALP/Angolê - Artes e Letras, 1989.
- SEEGER, ANTHONY. The meaning of the body ornament. In: *Ethnology* nº 14 (3), 1975.
- _____. *Nature and society in Central Brazil: The Suya indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- SHOTTER, J. & GERGEN, K. *Texts of identity*. London: Sage, 1989.
- TURNER, G. *British Cultural Studies*. London, Unwin Hyman, 1995.

Notas Bibliográficas:

¹ Numa cultura acústica a inteligência encontra-se muitas vezes identificada com a memória, sobretudo com a auditiva. É esse fato que leva Pierre Lévy a afirmar que “ A escrita suméria, ainda muito próxima das suas origens orais, denota a sabedoria representando uma cabeça com *grandes orelhas* (...) Nas épocas que antecederam a escrita, era mais comum pessoas inspiradas ouvirem vozes (Joana d’Arc era analfabeta) do que terem visões, já que o oral era um canal habitual da informação” (LÉVY, 1996, p.77, grifos do autor).

² Na nova realidade social contemporânea não basta apenas saber ler e escrever, é preciso também saber fazer uso do ler e do escrever, saber responder às exigências de leitura e de escrita que a sociedade faz continuamente - daí o recente surgimento do termo *literacia* (que, vem se tornando de uso corrente, em detrimento do termo *alfabetização*). Nos seus traços gerais, esta perspectiva renovada chama a atenção para o fato de a *literacia* dever ser tomada como uma construção sócio-cultural e, nessa medida, não poder ser estudada independentemente dos contextos onde é utilizada. No Brasil, usa-se o termo letramento. Para uma melhor compreensão desta questão, veja-se a Tese de Doutorado do autor defendida em Fevereiro de 2000 na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, intitulada “*Cultura acústica e letramento em Moçambique: em busca de fundamentos antropológicos para uma educação intercultural*” (620 págs.)

³ Segundo o próprio Viñao Frago (1993, p.100) “uma análise esclarecedora dessas diferenças, em termos negativos para a cultura escrita escolar, pode ver-se EM G. HARRISON & M. GALLI CALLARI. *La cultura analfabeta*. Barcelona: Dopesa, 1972”.

⁴ Ong (1982), utiliza o conceito de *cultura oral primária*, referindo-se a um tipo de sociedade que se encontra preservada de qualquer contato com as sociedades de culturas escritas, e/ou na qual nenhum dos seus membros é letrado. Trata-se, portanto, de uma categoria abstrata, não mais aplicável a nenhuma sociedade indígena atual. Ong vem sendo criticado por diversos representantes da moderna antropologia linguística, que lhe atribuem excessiva simplificação e polarização na análise das sociedades consideradas orais e escritas, ignorando seus aspectos mistos e conflitivos.

Ela é primária por contraste com uma oralidade secundária da cultura contemporânea de alta tecnologia, na qual uma nova oralidade é sustentada por aparelhos eletrônicos - como o telefone, o rádio, a televisão e outros - cujo funcionamento depende da existência da escrita e da impressão (ONG, 1982, p. 11).

⁵ Walter Ong considera monstruoso o uso do conceito “literatura oral”, chegando a afirmar que considerar tradição oral como literatura oral é o mesmo que considerar cavalos como automóveis sem rodas. Em vez da expressão “literatura oral” ele sugere a expressão “formas artísticas exclusivamente orais” ou “formas artísticas verbais” (ONG, 1982, p. 20-23). Somos de opinião que Ong, ao fazer este tipo de crítica, se revela demasiado preso à raiz das palavras. Por isso, não vemos razão para não adotarmos a expressão “literatura oral”.

⁶ O autor, na época em que foi Director Provincial de Educação e Cultura na Província de Maputo (1979-1983) trabalhou no Governo Provincial sob a liderança do Governador da Província, General José Moiane, que dispunha de um “arsenal” de provérbios que usava com freqüência nas próprias reuniões do Governo. Numa dessas reuniões, na qual se discutiam as formas de atuação dos membros do Governo na Província já então assolada pela guerra de agressão do regime do “apartheid”, um

Director Provincial fez uma intervenção na qual procurava sensibilizar o Governador para os riscos de atuação dos membros do governo em zonas de guerra. Para o Governador, este director estava colocando dificuldades para a realização de uma tarefa, mesmo antes de visitar o local. Sua intervenção, veio sob a forma de provérbio: “Senhor Diretor, não devemos dizer que aquele saco é pesado, sem que primeiro o coloquemos às costas!”.

⁷ Henri Junod, que faz um século foi expulso de Moçambique pelo governo colonial português, “acusado de excesso de cumplicidade com as populações, entre as quais vivia desde 1889” (FELICIANO, 1996, p. 15) produziu um alentado trabalho de 1040 páginas “ Usos e costumes dos Bantu” (1ª ed. em inglês publicada em 1912/13 e a 1ª ed. em português publicada em 1917) que constitui uma fonte importante para o entendimento das culturas africanas, particularmente as moçambicanas.

⁸ Importa destacar que o conto foi e continua a ser, muitas vezes, encarado como a “forma” adequada, o instrumento narrativo por excelência “africano”. No entanto, talvez mais do que qualquer outro gênero, o conto oral é universal e comum a todas as culturas e continentes.

O nacionalismo musical angolano

Carlos Teles de Menezes Junior

A minha comunicação visa dar um breve panorama sobre a contribuição que a música popular urbana produzida em Angola deu no processo de construção de uma identidade nacional, que culminou em sua emancipação política em 1975; e comentar as primeiras conclusões obtidas nas recentes pesquisas.

A base principal desta pesquisa está nos inúmeros arquivos fonográficos (principalmente, LPs e cassetes) que consegui juntar durante anos, através de sebos e intercâmbios com colecionadores do gênero no Brasil; na qual a temática política em certos períodos, supera o folclore tradicional nas letras das canções e mais além; o conteúdo político evolui à medida que fatores contextuais vão acontecendo, influenciando na vida e na criatividade musical destes compositores e músicos angolanos. O complemento dado para as fontes sonoras, além das bibliografias, foram basicamente as obras literárias escritas no mesmo período, publicações de jornais e revistas em Luanda e Lisboa e documentos e relatórios oficiais do MPLA, após a revolução, ou seja, na condição de Estado.

O corte cronológico adotado abrange a década de 1950 até o final da década de 1970, onde as produções de letras musicais evidenciavam cada passo em que a transição contextual avançava rumo ao rompimento dos laços coloniais. Para melhor análise, dividimos esse corte cronológico em três fases interpenetrantes.

A primeira fase que se estende entre 1950 até meados da década de 1960, onde a música, que já possuía resquícios de contestação ao regime da metrópole, inicia-se um trabalho de resgate cultural e de auto-estima, ao procurarem relançar músicas tradicionais e a elas darem arranjos modernos sem perderem a suas essências originais, em contraste a política de aculturação praticada pela metrópole, tornando assim, paralelamente com a literatura, um mecanismo de resistência política. Neste período, encontramos letras de protestos de relativa contundência que serviam mais de comunicação entre as comunidades recém chegadas a Luanda. As festas, ou bailes, eram os únicos meios legais das pessoas formarem grupos, sem a pecha de serem “perigosos ao sistema”, onde também aconteceram os primeiros contatos entre populares e estudantes angolanos, em que regados a festa começavam a gestação de idéias nacionalistas. A musicalização de discursos, poemas e textos literários passou a ser freqüente, por causa do analfabetismo enorme nas camadas populares, e que reforça as teorias sobre a oralidade tradicional africana. O grande nome do “renascimento cultural angolano” no âmbito musical foi Carlos Aniceto Vieira Dias, popularmente conhecido como Liceu Vieira Dias, ou simplesmente Liceu; que durante anos pesquisou o cancionário tradicional e relançou várias dessas canções em diversos grupos musicais que formou o participou, destacando o conjunto Ngola Ritmos, na década de sessenta.

A segunda fase abrange as rebeliões anticoloniais, seguida da luta armada. As letras das canções perdem o seu teor contestador galhofeiro e simplista e ganham um caráter mais brigadista e instrumentalizador, onde é interessante sublinhar o crescente intercâmbio entre uma nova geração de músicos e intelectuais angolanos, agora diretamente engajados na causa revolucionária, e ligados em sua maioria, ao MPLA. Músicos, como Davi Zé, faziam a ponte comunicadora entre o movimento libertador e o povo, em particular no interior, com canções que acusavam a metrópole pela situação de miséria, e de movimentos guerrilheiros antagônicos (FNLA especificamente); além de fazerem propaganda em favor do MPLA com mensagens que mostram diretamente a orientação ideológica marxista pró-soviética.

A terceira fase inicia-se com a independência de Angola conquistada e o poder político posto nas mãos do MPLA, onde vemos a produção musical intimamente ligada a orientação política e ideológica oficial do partido, como por exemplo, a produção e distribuição de LPs pelo Estado, através do Instituto Nacional do Livro e do Disco (INALD). No que se trata em relação à criatividade dos compositores, percebe-se uma clara apatia, justificada pela asfixia burocratizante que o Estado os impingiu, pois a divulgação das suas canções necessariamente passava pela aprovação dentro do partido, o que evidentemente levou ao recrudescimento da censura política. Artistas como Rui Mingas e Alberto Lando, conquistaram o seu espaço dentro desse sistema. Documentos produzidos pelo MPLA, que nos lembram os planejamentos quinquenais soviéticos, demonstram que a música foi inserida em seus programas de orientação revolucionária na área cultural, que perpassam na legitimação histórica do partido que justificaria a sua atual situação no poder; mitificação dos seus heróis nacionais, rompendo com o passado colonial e criando uma nova mitologia de origem em favor da angolanidade; cultuação de valores cívicos ou simplesmente musicalizando poemas famosos ou os discursos do presidente Neto (como por exemplo a música *Cada cidadão é, e deve sentir-se necessariamente um soldado*).

Quanto as conclusões, prefiro ainda neste estágio de trabalho chamá-las de delimitação de problemáticas que a pesquisa apresenta, e que necessita uma abordagem extensiva, principalmente, a meu ver, na questão entre a relação Estado e produção musical, onde além do INALD, institucionalizaram a categoria dos compositores com a criação da União Nacional de Artistas e Compositores (UNAC) que monopolizou todas as atividades culturais em Angola. Resta saber, em trabalho de campo, se existem arquivos musicais de época com o discurso em suas canções dissonante ao discurso do MPLA, para que tenhamos uma definição mais abrangente do movimento musical na construção do nacionalismo musical angolano. Ainda dentro das diretrizes partidárias, ficou em aberto o que o partido tinha como objetivos oficiais (relatórios e documentos do MPLA) em relação à construção de uma nova nação com legítimas origens históricas afinadas com discurso ideológico, já que percebemos que parte deste projeto foi executado pelos compositores e músicos¹.

Nota Bibliográfica:

¹ Maiores detalhes se encontram na monografia O Nacionalismo musical angolano, capítulo 3.

Expresiones musicales de la cultura caboverdeana. Una aproximación al conocimiento de la especie musical *morna*.

Susana Tuler*

Cecilia Cuerda**

Marta Maffia***

*Arquitecta. Musicóloga. Profesional Asistente Comisión de Investigaciones Científicas. Provincia de Buenos Aires. (CIC). Auxiliar de Investigación. (Departamento Científico de Etnografía. Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Universidad Nacional de La Plata.). Encargada Sección Etnomusicología.(Departamento Científico de Etnografía. Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Universidad Nacional de La Plata. Argentina).

**Musicóloga. Adscripta Departamento Científico de Etnografía. (Facultad de Ciencia Naturales y Museo. Universidad Nacional de La Plata. Argentina).

*** Antropóloga. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Encargada Sección Movimientos Migratorios (Departamento Científico de Etnografía. Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Universidad Nacional de La Plata. Argentina).

Fundamentacion

La Sección Movimientos Migratorios del Departamento Científico de Etnografía de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo (U.N.L.P.) desarrolla desde hace varios años una investigación sobre grupos caboverdeanos radicados en Argentina desde principios del siglo pasado. El trabajo de campo realizado permitió recolectar material etnográfico en relación al tema. Debido al interés en realizar tareas de integración dentro de ese Departamento Científico, la Sección Etnomusicología se abocó al análisis musical de las especies vinculadas con el objeto de acompañar la investigación realizada hasta el momento.

Luego de indagar sobre el cancionero caboverdeano, se analiza en forma particularizada cada una de ellas. De este modo, tomando como referente a la *morna*, en esta primera parte se estudian sus aspectos musicales en base a la transcripción de ejemplos representativos. En etapas posteriores, se confrontarán los mismos con las expresiones musicales de grupos de procedencia caboverdeana, instalados en las localidades de Dock Sud (Avellaneda) y en Ensenada, Provincia de Buenos Aires.

La metodología empleada se basa en la utilización de fuentes primarias (encuestas, grabaciones, etc.) y secundarias (búsqueda bibliográfica referida al tema). Con ello, se intenta lograr una interpretación que permita, desde el campo etnomusicológico, realizar un aporte orientado a la comprensión de la cultura de Cabo Verde, dentro y fuera de su territorio.

Las producciones referidas a la música caboverdeana, entendidas como manifestaciones culturales, se integran a la intrincada red de relaciones de lenguajes no musicales que completan la identidad de esta comunidad.

El conocimiento de las especies musicales vinculadas implica indagar sobre las pautas que dominan su expresión. En este sentido Searle (1980:42) afirma que las normas regulativas de conducta contribuyen a identificar diferencialmente a los grupos humanos, haciendo que se reconozcan como propias. Estas reglas que se traducen en los modos de expresión, se vinculan directamente con el contexto de pertenencia.

Las expresiones musicales, en tanto entidades que interactúan con el Hombre, su pensamiento y su mundo sensible, adquieren de ese modo, significados dinámicos, variables en el tiempo.

A través de su análisis, puede lograrse un “... *establecimiento relacional entre datos etnográficos y léxicos musicales, de modo de sugerir que el ámbito musical forma parte del lenguaje cultural (o parte de él), por tanto un sistema de comunicación, en gran parte inconsciente, en que los diversos elementos adquieren su sentido por las relaciones que mantienen con otros elementos del sistema.*” (LANGEVIN:1992).

En este caso, el estudio de las relaciones entre el lenguaje musical de Cabo Verde y los símbolos asociados con los modos de comunicación, permite una aproximación al perfil cultural de esa comunidad.

Marco Contextual

Entre los paralelos 13 y 18 de latitud norte, a 455 km de la costa africana, se sitúa el archipiélago de Cabo Verde. Constituido por diez islas y ocho islotes, abarca una superficie total que ronda los 4.043 km², distribuída en dos grupos: Barlovento (Santo Antao, Sao Vicente, Santa Luzia, Sao Nicolau, Sal y Boavista) y Sotavento (Maio, Santiago – donde se ubica Praia, la capital – Fogo y Brava).

El archipiélago, descubierto por portugueses entre 1456 y 1460, fue posteriormente colonizado por pobladores provenientes del sur de Portugal, Alentejo y Algarves, a los que se sumaron numerosos africanos traídos del Continente como esclavos. Mandingas, jalofos, fulas-pretos, entre otras, fueron las principales etnias que dejaron vestigios de su presencia, especialmente en las Islas de Sotavento.

Cabo Verde nace, de ese modo, como entropuesto comercial de esclavos, donde además de portugueses, comerciaban barcos holandeses, ingleses y franceses. Situado en una posición estratégica en el Atlántico, recibe así influencias de los tres continentes: Europa, Africa y América.

En ese espacio se constituye un nuevo grupo étnico: el caboverdeano, sobre la base de la heterogeneidad racial, lingüística y cultural. Y es en su lengua materna, el “criol”, en su comida, sus ritos de acompañamiento de los ciclos vitales (el “guarda cabeça”, en el nacimiento, y “la estera”, en la muerte), su religión, la danza y la música, donde se manifiesta, material y simbólicamente, la riqueza de su diversidad.

Estas Islas, de origen volcánico, son afectadas por frecuentes y cíclicas sequías. Su precaria economía, se basa principalmente en la agricultura, la pesca artesanal y las exiguas exportaciones que, sumadas a la deficiente administración del gobierno portugués -de quien recién se independizan en 1975 junto a Guinea Bissau- y a las coyunturas políticas y económicas mundiales, influyeron en la elaboración de estrategias de sobrevivencia. Entre ellas, la que marcó fuertemente el destino del pueblo caboverdeano, fue la emigración.

Hombres y mujeres de Cabo Verde emigran en diferentes direcciones: Estados Unidos, Brasil y Argentina, en América; Portugal, Francia, Holanda, Italia, entre otros, en Europa; y Senegal, Mozambique, Santo Tomé y Príncipe, en Africa.

En nuestro país, tenemos una de las más antiguas corrientes, ya que desde fines del S XIX y principios del XX, comienzan a llegar los primeros caboverdeanos. Muchos de ellos, se dirigen rumbo a los mares del sur, a bordo de barcos balleneros, asentándose en zonas portuarias como Dock Sud, La Boca y Ensenada (Provincia de Buenos Aires.) por motivos de proximidad a las fuentes de trabajo.

Es allí donde se forman las primeras asociaciones de “socorros mutuos” – en Ensenada, en 1927 y en Dock Sud, en 1932 – que se ocupan de conseguirles alojamiento, trabajo, asistencia médica y dinero, en caso de enfermedad y muerte, además de constituirse en “microcontextos culturales” (Maffia:1986:191-205). En esos espacios es posible, además, hablar “criol”, escuchar y danzar “mornas” y “coladeiras”, comer “cachupa”, jugar al “uril” y recordar el país de origen, en un clima de contención afectiva, que les permitió – especialmente en los primeros tiempos – amortiguar el impacto de estar en una tierra y entre gente extrañas.

La expresión musical

Las manifestaciones de la música caboverdeana en el marco de la producción cultural contemporánea, están condicionadas por múltiples factores en los que entran en juego, entre otros, los medios masivos de comunicación, el turismo, las migraciones y la incorporación de nuevas tecnologías. Estos elementos, producen transformaciones y llevan a que grupos que permanecieran con cierto grado de aislamiento, pasen a relacionarse con otras sociedades, de mayor o menor complejidad. Esta apertura hace que se modifiquen también los campos simbólicos y estéticos dominantes en sus expresiones culturales tradicionales. Su carácter se torna menos estable, por encontrarse expuesto a vertientes extra-regionales,

hecho que produce hibridaciones en la producción vernácula. Esto trae consigo innovación y tensión entre las formas fijas y la adopción de esos “nuevos” modos expresivos. (RICOEUR:1980).

Mediante estas reelaboraciones, las valoraciones y significados asignados, se modifican con el contexto de referencia. El imaginario social va conformándose así para dar lugar a una identidad en permanente cambio.

En este sentido, la música de estos grupos, que en sus orígenes se expresaba con instrumentos musicales tradicionalmente utilizados, hoy ha incorporado a éstos tecnologías derivadas del uso de medios electrónicos. Según Carlos Gonçalves (op. cit.) este fenómeno de transición de los grupos instrumentales acústicos hacia los electrónicos, está representado en la década del '60 por los conjuntos musicales “Ritmos Caboverdeanos” y “Centaurus”. No obstante, en ella perviven características rítmicas, melódicas y armónicas que remiten a su raíz, otorgándole trascendencia.

Por lo tanto, se intenta aquí reconocer e identificar la estructura de los patrones que dan origen al cancionero caboverdeano. En principio, analizando los aspectos extramusicales que permiten indagar su desarrollo y las vinculaciones con elementos relativos a su cultura. En etapas posteriores, a través de estudios comparados con otras formas musicales de raíz similar, se establecerán analogías y diferencias que permitirán evaluar el grado de cohesión o disociación existente entre ellos, así como los cambios acaecidos al inscribirse en contextos diferenciados.

La tradición caboverdeana, enclavada en modelos emergentes de la conquista y de la transferencia de poblaciones, expresa en sus manifestaciones culturales las variadas influencias que recibió. De este modo, así como su lengua da cuenta de la raíz africana sumada al portugués arcaico, la música y la danza también presentan una ascendencia híbrida.

Esta formas de expresión tienen una fuerte presencia en la cotidianidad de este pueblo. En la Isla de Fogo, las mujeres pisan el maíz en morteros (pilones) al son de tambores y cantos, asociando el trabajo a las manifestaciones musicales.

En sus inicios, las formas utilizadas se propagaban a partir de la transmisión oral, en cuyo ideario se recrea el acervo recibido. Con el tiempo, como consecuencia de la erudición y de la necesidad de difusión, comienza la transcripción musical sobre partituras. Esta forma de escritura, lejos de tener un carácter prescriptivo, cumple con una función orientativa, dejando lugar a la re-creación personal de la música a ejecutar.

A partir de la década del '60, con el auge de la emigración y de políticas tendientes al conocimiento extramuros de la cultura caboverdeana, formas musicales típicas del lugar se difunden en el exterior mediante grabaciones. Porque, de no mediar estas acciones, el

escritor caboverdeano A. A. Gonçalves sostiene que “*posee el pueblo caboverdeano un folklore con un fondo de cantos, proverbios y costumbres en vías de desaparecer.*”

Las formas musicales caboverdeanas

Las especies musicales de Cabo Verde presentan características que oscilan entre la extrema melancolía de la *morna* al predominio de la rítmica de las formas utilizadas en ocasión de acontecimientos festivos.

Entre ellas, “... *la coladeira y el funaná (ritmo africano, propio de la Isla de San-tiago) traducen el humor, la sensibilidad y la alegría; la tabança de la Isla de Santiago, ejecutada sobre un ritmo repetitivo por mujeres que utilizan tambores, bocinas y cornetas; el finançon, de origen esencialmente africano; el colá S. Jon, donde se golpea sobre tambores hasta el agotamiento en ocasión de la fiesta de San Juan (el 24 de Junio); la mazurca, antiguamente bailada en los salones de Europa, al igual que el vals, la contradanza, entre otras, y las formas modernas de expresión musical que sufrieron las influencias extranjeras más diversas.*”. (FERREIRA:1997). Y agregamos a la lista el *batuque* (historia de confraternidad femenina interpretada a coro) y el *lundum*, del que trataremos más adelante.

Este conjunto representa el modo particular de acompañamiento de actividades sociales, en las que los ritmos africanos se suman a los lamentos de origen árabe y a la música europea, en una unidad que sincretiza voluntades culturales diferentes. De carácter regional, en Cabo Verde, su utilización se vincula a lugares específicos del territorio nacional.

La especie musical “ *morna* ”

En esta primera parte del trabajo, nos abocamos al estudio de la *morna*, forma considerada como la máxima expresión musical de Cabo Verde.

En ella se refleja la sensibilidad del pueblo y el sentimiento colectivo del archipiélago. Su origen se encuentra vinculado a la Isla de Boa Vista, a finales del S XVII, a partir de la introducción del *lundum*. Allí, no presenta el contenido dramático que se conoce popularmente a través de la difusión de compositores e intérpretes como Eugenio Tavarès (en la Isla de Brava) o B. Leza (en la Isla de San Vicente), sino que su temática se asocia a actividades marítimas. Así, músicos y poetas le fueron imprimiendo un ritmo más lento que el originario, dándole una cadencia en cuatro tiempos, de carácter nostálgico, sentimental y melancólico.

En las interpretaciones más recientes de esta especie musical apreciada por los habitantes de Cabo Verde, se incluyen, como dijimos, los instrumentos electrónicos, que paulatinamente han modificado la atmósfera *intimista* de la *morna*. Sin embargo, pese al

cambio instrumental, la búsqueda se orienta a destacar el sonido de las guitarras, las congas y el cavaquinho originales. El violao, instrumento utilizado en la *morna* por excelencia pudo haber dado su origen instrumental a esta forma, por la necesidad de recurrir a un instrumento polifónico.

A. Gonçalves (MARTINS:1988) plantea como posible antecedente el canto de las cantadeiras, de tipo responsorial. El antecedente más antiguo según E. Tavarès, lo constituye la “Brada Maria”, de autor desconocido.

La fuerte influencia europea se expresa en la estructura musical de la armonía y de las melodías, en su mayor parte, en tonalidad menor. Su vinculación con el *fado* portugués (derivado del término latín “*fatum*”, nacido a fines del SXIX en Lisboa, al mismo tiempo que el samba y la *morna*), la asocian también con el pasado de Angola y Arabia.

Como se expresó líneas atrás, la *morna* presenta una fase de gestación, de ritmo más rápido que el actual, probablemente hacia el S XVII, con raíces vinculadas al género del *lundum* (especie lusófona que origina la *morna*, el *fado* y el *samba*). La forma definitiva del *lundum* se adquiere en las plantaciones de Brasil, al mezclarse ritmos africanos con la *modinha* (canción sentimental de los salones portugueses). El *lundum* presenta raíces comunes con el *batuque* que se practica hasta nuestros días en la Isla de Santiago.

El origen etimológico de la palabra “*morna*” se asocia a este término brasilero (*modinha*).

“En portugués, el adjetivo morno significa ‘tibio, agradable’. El musicólogo y compositor de finales del S XIX, José B. Alfama ve en dicho adjetivo el origen de la palabra ‘ morna’. Otros especialistas, que reintegran la música en la historia cruzada de los Estados Unidos y Cabo Verde, o incluso de Inglaterra y Mindelo, opinan que morna deriva del término inglés mourning: ‘lamentarse, dolerse’. Asimismo, algunos han hallado analogías con el término francés morne, que, como adjetivo, significa ‘sombrio’, ‘taciturno’, ‘lúgubre’, y como sustantivo, designa un ‘monte redondeado’, un ‘cerro’, sentido éste con el que suele emplearse en las Antillas. Las querellas de los investigadores en cuanto al origen de la palabra y del fadoV – que recibió influencias moras al pasar por el antiguo barrio árabe de Lisboa, La Mouraria –, el del samba y el de la morna reaniman las cuestiones políticas. Algunos caboverdeanos le atribuyen un desarrollo diferente: según ellos, el lundum habría sido introducido en Boa Vista a finales del S XVII, y luego habría partido de nuevo, siguiendo las rutas de la esclavitud, hacia Brasil. En la Isla habría sufrido, de manera simultánea – aunque independiente de – la samba y el fado, una lenta metamorfosis hasta convertirse en la morna. Según el cantante, autor y compositor portugués Vitorino, el lundum fue llevado a

Lisboa por los africanos, que eran muy numerosos en la capital portuguesa a finales del S XVII, antes de partir hacia Brasil y Cabo Verde. ¿Debemos concluir, como él, que la morna es una especie de fado tropical?” (MORTAIGNE: 1998:133).

En relación a los cambios producidos en esta especie, hacia 1800 aparecen los instrumentos de cuerda en Cabo Verde y cierta influencia de la música brasilera. Pero habrá que esperar hasta el S XIX para que surja como auténtica forma musical. Así, entre 1830 y 1850, en la Isla de Brava se registra la presencia de la *morna* “Brada María” mencionada líneas atrás. Escrita en portugués, es una pieza de carácter romántico, en la que se describe una historia de desencuentros personales con temáticas vinculadas a la muerte.

Entre 1890 y 1910 se verifica influencia portuguesa (*fado*), el uso de la guitarra del mismo origen, de la armonía circular y de la perpetuación de esta forma. Hacia 1918, se observa la incidencia brasilera de los acordes de paso.

Alcanza su apogeo en los años treinta, cuando los barcos provenientes de Brasil que se detienen en San Vicente aportan acentos típicos del *samba* a estructuras musicales de mayor elaboración. De este modo, el músico L. Rendall absorbe la influencia del *choro* brasilero – un género semierudito en el que las notas adornadas se apoyan sobre la línea continua del bajo –. Surge así el período de modernidad de la *morna*. A partir de 1940, la “nueva” *morna* se registra en discos y grabaciones que llegan a la actualidad.

En su composición, la poesía adquiere relevancia. Las temáticas abordadas remiten a “una realidad con forma de montaña rusa” (MORTAIGNE:1998:131), en la que los sentimientos y las circunstancias adquieren plusvalía. En ella, el recuerdo del dolor, la agitación interior, la alegría o la belleza de un paisaje que remite al africano, dan lugar a creaciones en las que los versos cantados se acomodan a la estructura musical tradicional.

En 1937, el escritor Manuel Lopes, definía a la *morna* como una canción “*maleable y plástica que posee una gran capacidad de comunicación gracias a la sencillez y a la concisión de sus letras*”.

Esta especie musical revela cuestiones ocultas, estableciendo diálogos entre personajes y, apelando al discurso reducido, busca una explicación a las problemáticas cotidianas. Contraria al *blues*, no habla directamente de la discriminación ni de la miseria, sino que plantea posibles soluciones. En este sentido, no posee el fatalismo del *fado*. Por el contrario, está más cerca del *samba*, de sus doble sentidos y de su humor. De los lamentos de los suburbios de Chicago retoma el trauma de la esclavitud, no sólo como sinónimo de emigración, sino de tierra perdida. En relación a ello Vasco Martins (1998) al referirse a Cabo Verde, ocupado por Portugal durante más de cinco siglos, opina “*nuestra sodade es producto del papel histórico que nos ha tocado desempeñar, el de ser, primero, un lugar de*

paso, en la época de la esclavitud, y, luego, una tierra de emigración masiva, papel que, de esa manera, nuestro inconsciente vuelve a traducir.”

El espíritu contradictorio de la *morna* le otorga un carácter dual, al generar a la vez sentimientos de pesar y de alegría. Anuncia la partida y anticipa al mismo tiempo, el reencuentro, mezclando con el misterio, sentimientos antagónicos.

La presencia africana refleja asimismo las relaciones entre mundo visible-invisible, a través del animismo de la religión que deja huellas en los modos de expresión musical. Dina Picotti (PICOTTI:1998:221) afirma *“la práctica ritual, realimentando permanentemente a la comunidad [...] Ella aparece con diversos nombres y simbolismos en todas las variables como su contenido más precioso, que asegura la existencia dinámica y la alianza mística entre todas las partes pasadas y presentes de la comunidad”* Al respecto y circunscribiéndose a la cultura caboverdeana, Mortaigne (MORTAIGNE:1998) encuentra que *“la reconstitución de Africa se trocó con la lucha por la liberación nacional, pero el sentimiento de pérdida permanece para siempre en el alma de sus habitantes.”* (MONTAIGNE:1998).

Los temas aluden tanto a situaciones de la vida cotidiana de sus personajes como a acontecimientos vinculados a la política, entre los cuales la reportación forzada de los trabajadores a las Islas de Santo Tomé y Príncipe y a Angola, es recurrente. El compositor B. Leza comenta a través de esta forma musical, sucesos y costumbres urbanos, resaltando las alteraciones y los dramas experimentados.

En este sentido, la *morna* acompañó la historia del país desde los ámbitos populares, mientras las élites inclinaban su preferencia hacia la música erudita europea.

El carácter de la *morna* varió con el transcurso del tiempo: de las connotaciones festivas, manifestadas en versiones de tiempo rápido de las primeras expresiones en Boa Vista, ejecutadas con piano, violín y guitarra, pasa a la melancolía de tiempo cadencioso en Brava. Adquiere sentido crítico en San Vicente, a la vez que se fueron sumando instrumentos en su ejecución.

A fines del S XIX, en Santo Antao, en ocasión del festejo de la noche de San Juan, se utiliza el acordeón, como en Portugal. Las *mornas* de Santo Antao, también marcadas por los ritmos de la mazurca y la contradanza, aluden asimismo a la actualidad política.

Por el contrario, los habitantes de los barrios populares de principios del siglo pasado, utilizaban sólo guitarra, violín, viola (de doce cuerdas) y cavaquinho como instrumentos para recuperar la sonoridad de las islas africanas.

Para la ejecución de la versión moderna, B. Leza describe la composición ideal de la orquesta en base a dos violines, cuatro guitarras, un cavaquinho, un bandolim (banjo), dos instrumentos de percusión (chocalhos o maracas) y la viola de diez cuerdas (cinco cuerdas

dobles en un instrumento emparentado con la viola braguesa de Portugal). Al mismo tiempo, los músicos caboverdeanos consustanciados con la música del jazz, integran el piano, la batería y el saxofón a su repertorio. Surgen así, composiciones orquestales que vinculan la *morna*, con el *jazz* y el *blues*.

Se diferencian de aquellos instrumentos que servían para la interpretación de la música “tradicional” que se practicaba en Cabo Verde proveniente de las formas de baile europeas (la mazurca, el vals, la polka y la contradanza mencionadas).

En cuanto a la estructura armónica, también B. Leza provoca cambios en la tipología de la *morna* alrededor de los años treinta, al introducir el semitono, el modo menor y el toque “con la ña”, como resultado de la influencia de la música brasilera. La inclusión de la tonalidad en modo menor produce una música de carácter reflexivo y melancólico, diferenciándose de esta manera las producciones primitivas.

Para completar el estudio de esta especie musical, se analizan a continuación obras tomadas del repertorio popular que fueron seleccionadas por su representatividad de momentos diferentes en la historia de la *morna*.

La morna: características musicales

Para el análisis de las características específicamente musicales que determinaron el perfil morfológico y estilístico de la especie musical caboverdeana *morna*, se abordaron en orden sucesivo los estudios realizados por V. Martins (op. cit.), seguidos por el rastreo de documentación existente en relación a la misma, entre la que se incluyen grabaciones y partituras originales. Del material grabado, se realizaron las transcripciones musicales que se presentan en el apartado del presente trabajo.

En base a ellas se analizaron las siguientes variables musicales: tipología melódica y estilo de canto, escala y armonía, forma, ritmo y textura. La información obtenida en esta primer etapa fue confrontada con el material bibliográfico previo, de lo que se desprenden las primeras conclusiones enunciadas a continuación.

Especie Musical: Morna

1- Características Musicales:

- 1.1.- Tipología melódica y estilo de canto
- 1.2.- Armonía
- 1.3.- Forma
- 1.4.- Ritmo
- 1.5.- Textura

1.1. Tipología melódica y estilo de canto

La línea melódica de la *morna* es amplia. El ámbito en el que se desarrolla puede extenderse más allá de la octava y coincidir con la melódica de tipo ondulante. En ella es característico el uso frecuente de cromatismos (descendentes o ascendentes) y el desarrollo melódico en arpeggio del acorde perteneciente a la función armónica desarrollada por el bajo. El uso de estos recursos puede o no concluir con saltos interválicos amplios (7° y 8° ascendente), coincidiendo con el final de frase.

Ej. N° 1 morna “*Nova Aurora*” de V. Lopez da Silva (c. 9 a 14)

The image shows two staves of musical notation. The first staff is a bass clef staff with a treble clef-like key signature (one sharp). It contains measures 9 and 10. Above measure 10 is the chord symbol 'V'. The second staff is a treble clef staff with the same key signature. It contains measures 11, 12, 13, and 14. Above measure 12 is the chord symbol 'Im', above measure 13 is 'IV', and above measure 14 is 'I'. Measure numbers 9, 10, 11, 12, 13, and 14 are written below the respective measures.

También es recurrente el uso de bordaduras, notas de paso y anticipaciones de un sonido perteneciente a un acorde sensibilizado. El uso de estos recursos confieren a la melodía una delicada expresividad.

Ej. N° 2 morna “*Hora di bai*” de Eugenio Tavares (c.37-38)

The image shows a single staff of musical notation in a treble clef with a key signature of one sharp. It contains measures 37 and 38. Above measure 38 is the chord symbol 'V'. Measure numbers 37 and 38 are written below the respective measures.

En los ejemplos analizados se observa la imitación de los diseños melódicos – que conservan el diseño melódico de manera estricta o con pequeñas variaciones – modificando la altura de los sonidos según el desarrollo armónico.

Ej. N° 3 morna “*Carta*” de José Araujo (c.36 a 40)

También se han encontrado comienzos de tipo anacrúsico o acéfalo.

Ej. N°4 morna “*Papa Joaquim Paris*” de autor desconocido (c. 1-4)

La melancolía, presente en la melodía de esta especie, está determinada principalmente por el empleo de la tonalidad menor que prevalece en la mayoría de las composiciones. Asimismo, es común el empleo de la modulación pasajera o inflexión modulante a tonalidades vecinas; la modulación al relativo mayor de la tonalidad de base es frecuentemente utilizada. Este juego entre tonalidad menor y mayor aporta un rasgo estilístico distintivo, a la vez que le imprime el carácter dramático que identifica la melodía de la *morna*.

Las síncopas se utilizan libremente, dependiendo su empleo de la capacidad interpretativa que el músico – cantante o instrumentista – posea. Como ya mencionamos, cada interpretación de la *morna* es una nueva re-creación de la misma, por lo la melodía adquiere una dinámica particular en cada ejecución.

Con relación al estilo de canto, la emisión del sonido es relajado y expresivo, reflejando el sentimiento íntimo del caboverdeano. Un recurso frecuente es el arrastre de la voz (glisado o portamento) ascendente o descendente, hacia un sonido principal. Según Ramón y Rivera (1980: 24) “*En la música afroide, el arrastre o glisado ascendente es una condición permanente...*”. En general, estos glisados se interpretan de manera pausada.

1.2.Armonía

La *morna* es “*el género fundamental y más antiguo, es mixtura de las culturas que tuvieron lugar en el archipiélago y considerada la forma más culta.*” (GONÇALVES:1992). Representativa, tradicional y vigente como manifestación popular, su estructura armónica está basada en la música académica, con uso frecuente de la tonalidad menor (aunque también existen *mornas* compuestas en tonalidad Mayor). La armonía presenta su centro de atracción tonal en la fundamental o tónica, utilizando los grados subordinados a ésta.

Los enlaces de acordes más frecuentes son aquellos basados en la relación dominante-tónica, los acordes de pasaje y el recurso de modulación pasajera a tonalidades vecinas de primer grado.

El empleo de la tonalidad menor imprime a la especie su carácter melancólico. A su vez, las tonalidades de *la menor* y *mi menor* se encuentran profusamente por permitir una fácil ejecución en el violão, instrumento usado por excelencia en la creación y ejecución de la especie en estudio. *Mornas* compuestas en tonalidad mayor transmiten el carácter sentimental de la especie, aunque resultan menos dramáticas que las compuestas en tonalidad menor.

1.3. Forma

La estructura formal de la *morna* corresponde al esquema de la canción con el empleo de textos poéticos y agrupados en estrofas; en ella pueden variar tanto la cantidad de versos como su métrica. La extensión depende del texto, con el que establece una íntima comunión.

Se pueden encontrar las siguientes secciones:

Introducción: Su presencia no es excluyente.

Generalmente es instrumental.

Pueden aparecer elementos que serán retomados en A o B.

Sección A: Presentación del tema melódico.

Sección B: Repuesta o refrán. Según Martins (op. cit) esta sección puede ser cantada por un coro, con juego modulante: si A está en tonalidad menor, B estará en tonalidad mayor (aunque B también puede estar en tonalidad menor).

Sección A': Repetición del tema, que puede ser exacto o con cambio de texto (en ese caso, las pequeñas variaciones que registra la melodía están en función de éste). Esta sección puede estar sujeta a improvisaciones. (Martins, V. op. cit) .

Sección C: Puede o no presentarse, con inclusión de nuevos elementos o combinando partes de A y/o B.

En términos generales, el esquema formal de la *morna* puede resumirse en:

A B A'
A B B A
A B C A'
etc.

1.4. Ritmo

Se caracteriza por la utilización de métrica regular (isométrica), pie binario y organización en compases de 4 tiempos.

El tempo en general puede variar en cada creación. V. Martins señala como tempo

Adagio m.m. 72 / 76

Andante m.m. 82 / 84

En las mornas analizadas se han encontrado tempos de mayor dinamismo, (tempo andante a moderado: m.m. negra = 104 / 126 aproximadamente.).

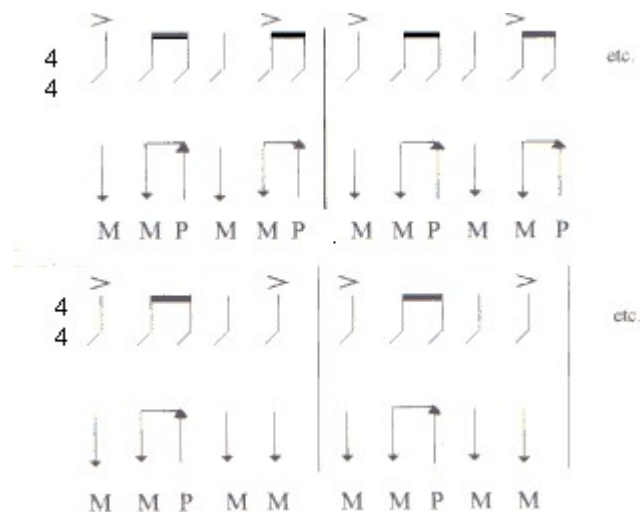
Es frecuente en la voz superior – instrumental o cantada – el uso de la síncopa de compás, que se produce por lo general entre el cuarto tiempo o fracción final del mismo y el primer tiempo del compás siguiente. Esta característica, junto con la utilización de la síncopa de tiempo, se observa en las *mornas* analizadas.

En ellas, la voz superior instrumental o cantada, presenta una serie de esquemas o diseños rítmicos recurrentes – sobre los que se halla construída la melodía – que pueden repetirse de manera exacta o con variantes.



Dentro del grupo de voces que realizan el “acompañamiento”, se destaca el cavaquinho, un instrumento de cuatro cuerdas, que además de aportar con su sonido característico un elemento más de conformación en el estilo de la morna, realiza el soporte rítmico de la misma. Según Martins, todos los músicos son conducidos por el ejecutante de cavaquinho “un instrumento pequeño, de corazón grande” .

Este instrumento generalmente realiza un ostinato rítmico en forma de rasgueo durante el transcurso de toda la composición, de manera exacta o con pequeñas variaciones de orden rítmico. Ese acompañamiento del cavaquinho puede ser duplicado por algún otro instrumento de cuerda.



M = Rasgueo con la mano hacia abajo / P = pulgar hacia arriba

El cavaquinho también puede realizar melodías en contracanto con la voz superior. En calidad de solista, teniendo a su cargo la línea melódica principal o superior, según la técnica del ejecutante, éste puede desarrollar melodías de gran virtuosismo.

1.5. Textura:

Se corresponde con la del tipo polifónico.

En la trama de voces que suenan simultáneamente, la superior realiza la línea melódica (que puede ser vocal o con un instrumento solista: violín, cavaquinho, violao, etc.). Las voces

restantes, generalmente a cargo de instrumentos de cuerda – punteada o rasgueada y percutida por violín, viola, violao, cavaquinho, piano, etc – y aerófonos – saxo tenor, soprano y clarinete – que realizan un acompañamiento de carácter improvisatorio sobre la base armónica de la *morna*.

El acompañamiento es complejo y puede presentar el rasgueo de acordes por parte de alguna de las cuerdas (viola y/o violão) en conjunción con el cavaquinho que desarrolla el soporte rítmico de la especie. Otra u otras cuerdas pueden desarrollar una línea melódica de carácter virtuoso en contracanto con la superior.

Cuando intervienen los aerófonos, desarrollan melodías en contracanto. En la *morna* “Carta”, estos instrumentos (clarinete y saxo) ejecutan en el interludio instrumental la melodía antes presentada por la voz principal.

El violín si no interviene en calidad de solista, puede realizar también un contracanto de carácter improvisatorio con la voz principal. El violão puede estar presente ejecutando los bajos de la composición.

En las *mornas* analizadas, el uso de percusión y de la batería (denominada “jazz” por los caboverdeanos), cumple una función rítmica o de sostén, conjuntamente con el cavaquinho. La presencia del instrumental percusivo, amalgama su sonoridad al resto, sin destacarse, pero aportando un recurso de efecto.

Asimismo, existen ejemplos en los que se alterna la intervención de un solista vocal con el coro, a modo de canto responsorial.

En la década del 60, con el advenimiento de los equipos de amplificación y de instrumentos electrónicos, el sonido de la *morna* pierde su carácter íntimo. En la actualidad, con Cesaria Evora -cantante caboverdeana que dio a conocer la música de su tierra al mundo-, se habría producido un retorno a aquel sonido acústico e intimista que impregnara a las primeras manifestaciones de la *morna*.

Conclusiones

Las características que presenta la especie musical *morna* en su desarrollo a lo largo del tiempo estuvieron determinadas en gran medida por las modificaciones que se produjeron en su armonía.

Existe una íntima fusión entre la armonía – juego de las funciones tonales – y el desarrollo de la línea melódica, la cual deviene en muchos casos, de aquélla. A su vez, esta íntima relación también se da entre los textos en criollo (lengua caboverdeana) de las *mornas* cantadas y sus melodías.

Un estudio comparativo realizado entre las mornas de E. Tavares (1867-1930), L. Rendall (1898-1986) y B. Leza, permite trazar una línea en el devenir del juego armónico de la especie en estudio (MARTINS, V. op. cit).

En las mornas de Tavares, los enlaces armónicos giran en torno al centro de atracción tonal o fundamental, haciendo uso también de las modulaciones pasajeras a tonalidades vecinas de primer grado. Según Martins la morna de 1900-1930 (o anterior) basó su estructura en estas relaciones de acordes.

Con Rendall, músico virtuoso del violão y compositor de choros¹, la *morna* se complejiza. En sus creaciones, el compositor imprimió su virtuosismo, que se destaca por el uso de los bajos corridos en las cuerdas del violão y el empleo de los acordes de pasaje. El uso de la imitación melódica habría sido también introducido por este autor.

Con B. Leza, discípulo de L Rendall y del que recibiera el influjo de la música brasileña, la *morna* continúa el camino de su transformación a partir de la introducción del acorde de 7ª (GONÇALVES:1992). A juicio de Martins, las composiciones de B. Leza expresan su vigencia en las manifestaciones de los jóvenes compositores, influenciados especialmente por los aspectos literarios de su producción. Estos guardan relación con la “*poesía de imágenes y cierta filosofía existencial*”.

Como ya mencionamos, el uso de la síncopa en la interpretación de la *morna* está directamente relacionado con la capacidad creativa del ejecutante. Una explicación a este fenómeno se encuentra en aspectos vinculados a la creación y enseñanza de la misma. En este sentido, si bien existen partituras de *mornas*, lo cual supone una tradición escrita, según refiere V. Martins (op. cit.), la mayor parte de los compositores transmiten oralmente sus obras, aun aquellos que escriben música. A su vez en las composiciones, “*los trazos melódicos son escritos en forma lineal, dejando al músico ejecutante la adaptación a escrita sincopada de la escrita horizontal o lineal*”.

De este modo, el uso de la síncopa produce fluidez y libertad en el discurso vocal o instrumental. Su uso reiterado desfasa los acentos, reforzando a la vez el carácter métrico de la música. Estos recursos inciden notablemente en la conformación del estilo de la *morna*.

De lo expuesto podemos concluir que los rasgos estilísticos de la especie *morna* se basan en una conjunción de elementos: el uso de la tonalidad menor imprimiendo carácter melancólico; el dramatismo dado por la fluctuación entre el modo mayor y menor con el uso de acordes de paso y modulaciones a tonalidades vecinas de primer grado; la temática profunda de los textos en estrecha relación con las melodías; la forma de externación vocal con glissados o arrastres cadenciosos y la recreación sincopada. Todos estos recursos expresivos, combinados de una manera que le otorga la particular identidad del pueblo caboverdeano.

Para completar un acercamiento a la significación atribuida a la *morna*, se enuncian a continuación las definiciones que sobre la misma han dado tres caboverdeanos desde diferentes posicionamientos en relación a esa especie de la que son cultores: José Gomes, caboverdeano residente en Argentina desde 1948, que fuera músico en Cabo Verde y en nuestro país y ejecutante de cavaquinho y violão; Antonio Duarte, estudioso de la cultura caboverdeana y B. Leza, gran compositor de *mornas*.

Para J. Gomes la *morna* es ...“ como uno siente su naturaleza de persona, el sentimiento humano. La *morna* refleja todo eso.”

Según Antonio Duarte: “*Un beijo não retribuído é o suficiente para que a alma se abra num lamento : a morna. A partida, o querer ficar e ter de partir, a saudade, o adeus, cimentaram, em séculos de aventura crioula, o sentimento caboverdiano. E tal como no fado , tal como nos blues, tal como samba, mas de uma forma mais delicada, mas dolente, mais comovente, o sentimento exprime-se pela música, que nem sempre necessita de palavras para as suas confissões, para o choro, ou para a festa. E a música que neste país mágico e belo se respira e transpira como dádiva dos deuses terrenos*”² .

Para finalizar B.Leza deja en uno de sus escritos : “*Ha só uma terra que conhece a morna – e só um povo que conhece-lhe os versos. É Cabo Verde e o caboverdeano. –Noutro passo diz: A morna é um menino a chorar e ao mesmo tempo um menino a cantar na boca do caboverdeano. – Morna que em si condensa o lirismo do seu povo sensivetem semelhança com o Fado português e parecença com o Tango argentino. Gerada na Boa Vista, criada na Brava e moldurada em S. Vicente, ela representa três belas qualidades artísticas do seu povo: música, poesia e dança*”³.

Bibliografía:

Africa. Literatura, Arte e Cultura. Revista trimestral. Vol I. Nº 5 Ano II. Lisboa. Jul- Set 1979.

ARETZ, ISABEL. *Síntesis de la Etnomúsica en América Latina.* Monte Avila, Editores, 1980.

Arquipélago. Revista. Boston, Maio, 1966.

BELINGA, ENO. “A Música tradicional na Africa Ocidental: Gêneros, Estilos e Influências” (en *Revista Brasileira de Folclore.* Ministerio da Educação y Cultura. Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Ano X, Nº 26, Jan - Abr., 1970:9-14).

CARDOSO, PEDRO. *Folclore Caboverdeano.* Edição Maranus. Porto. 1933.

CARVALHO, L. “Eugénio Tavares o poeta da ilha Brava”. (en *Revista Fragata* revista de Bordo TACV- Cabo Verde Airlines, Nº 4, Sept., 1995).

DA CRUZ, FRANCISCO XAVIER. *Uma particula da Lira Caboverdeana.* Mornas crioulas inspiradas por saudades, sofrimentos e amores. Praia, 1933.

- DE ANDRADE, MARIO. *Música de Brasil*. Ed. Schapire. 1994.
- FERREIRA, LIGIA ÉVORA. *Cabo Verde*. CEMRI. Universidade Aberta. Lisboa. 1997.
- GREBE, MARÍA E. “Objetos, Métodos y técnicas en Etnomusicología. Algunos problemas básicos” (en Separata de la *Revista Musical Chilena* XXX-133, 1976:5-27).
- GONÇALVES, CARLOS. “Musique du monde. Cap Vert: Anthologie (1959-1992).” (en folleto de *Collection Dominique Buscail*. Instituto Caboverdeano do Livro e do Disco. Mission Française de Coopération en Cap Vert. Buda Musique. France, 1992.)
- LANGEVIN, A.. “Las zampoñas del conjunto de Kantu” (en *Revista Andina*. Año 10, Nº 2, 1992).
- LOCATELLI DE PERGAMO, ANA M. “La música Tribal, Oriental y de las culturas Mediterraneas”. *Historia de la Música*. Tomo I. Ricordi Americana 1980
- LOPES FILHO, JOAO. *Cabo Verde . Susídios para um levantamento cultural*. Plátano Editora, Lisboa, 1981.
- LOPES FILHO, JOAO. *Contribuição para o estudo da Cultura Cabo-Verdiana*. Biblioteca Ulmeiro, Nº 15, Lisboa, 1983.
- MAFFIA, MARTA. “La migración caboverdeana hacia la Argentina. Análisis de una alternativa”. *Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia na Faculdade de Ciências do Porto*. Porto, 1986. Fascículo (1-4). Vol XXVI : 191-205.
- MAGRASSI, GUILLERMO. ROCCA, MANUEL MARÍA. *Introducción al folklore*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires, Argentina, 1978.
- MARTINS, VASCO. *A Música Tradicional Cabo-Verdiana-I (A Morna)*. Direcção Geral do Património Cultural. Instituto Cabo-Verdiano do Livro e do Disco. Cabo Verde . 1988.
- MORTAIGNE, VÉRONIQUE. *Cesaria Evora, la voz de Cabo Verde*. Editorial Circe. Barcelona. 1998.
- NETTL, BRUNO. *Música folklórica y tradicional de los continentes occidentales*. Ed. Alianza Música. 1996.
- “Novas perspectivas em Etnomusicologia”. *Seminário. Ministério da Educação. Instituto de Investigação Tropical*. Museu de Etnologia, Lisboa, 1989.
- PICOTTI C., DINA V. *La presencia africana en nuestra identidad*. Ediciones del Sol. Serie Antropológica. Buenos Aires, Argentina, 1998.
- RAMON Y RIVERA, LUIS F. *Fenomenología de la Etnomúsica del Area Latinoamericana*. Biblioteca INIDEF 3 CONAC. Venezuela, 1980
- RICOEUR, P. *Ética y cultura*. Cap. III “ Civilización universal y culturas nacionales”. Ed. Docencia. Bs. As., 1980).
- RODRIGUES, MOACYR, LOBO, ISABEL. *A Morna na Literatura Tradicional*. Instituto Caboverdiano do Livro e do Disco. Cabo Verde. 1996.
- ROMANO, LUIS. “Cabo Verde. Renascença de uma civilização no Atlântico médio”. Edição da *Revista Ocidente*. Lisboa , 1970.
- SEARLE, A. *Actos del habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Ediciones Cátedra. Madrid. 1980.
- TAYLOR, S.J.- BODGAN, R. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Ed. Paidós Básica. España, 1998.

Notas Bibliograficas:

¹Choro: Danza brasileña de origen luso – africano (*Nettl, B.: 1996*).

² Según traducción de las autoras: “*Un beso no retribuido, es suficiente para que el alma se abra a un lamento: la morna. La partida, el querer quedar y tener que partir, la remembranza, el adiós, cimentaron en los siglos de aventura criolla el sentimiento caboverdeano. Y tal como en el Fado, tal como en los Blues, tal como en el Samba, pero de una forma más delicada, más doliente, más conmovedora, el sentimiento se expresa a través de la música que no siempre necesita de palabras para sus confesiones, para el llanto o para la fiesta. Es la música que en este país mágico y bello se respira y se transpira como una dádiva de los dioses terrenos*”. (en **Coperação**. Revista do Ministerio dos negocios estrangeiros. Nº1 Out ./ Nov / Dez. Portugal, 1985). El artículo fue obtenido gracias a la gentileza del Sr. Armando Monteiro, caboverdeano residente en nuestro país.

³ Francisco Xavier da Cruz (en *Uma partícula da Lira Caboverdeana. Mornas crioulas inspiradas por saudades, sofrimentos e amores*. Praia, 1933) .

El texto fue facilitado por la Profesora Srta. Miriam V. Gomes, residente argentina, hija de caboverdeanos. El mismo se encuentra en *Arquipélago*. Boston, 1966.

Según traducción de las autoras: “ *Hay sólo una tierra que conoce la morna y sólo un pueblo que conoce los versos. Es Cabo Verde y el Caboverdeano. En otro párrafo dice: la morna es un niño que llora y al mismo tiempo un niño que canta en la boca del caboverdeano. Morna que en sí condensa el lirismo de su pueblo sensible, semejanza con el Fado Portugués y similitud con el Tango argentino. Generada en Boa Vista, criada en Brava y madurada en San Vicente ella representa tres bellas cualidades del pueblo caboverdeano: música, poesía y danza.* ”.

A função social das máscaras Cokwe

Ana Cristina da Cunha Lins

Introdução

Trata o presente trabalho, da análise da máscara e de sua função social para a sociedade Lunda-Quioca. Não é necessário um conhecimento específico da arte negro-africana para dar-se conta da difusão em quase todas as culturas do continente africano de um elemento tradicional: a máscara. É tão evidente a presença dessa expressão plástica, que não se pode deixar de pensar quais seriam as causas desse fenômeno. A máscara, independentemente de sua localização geográfica, aparece na história da humanidade desde as épocas mais remotas. Ao que tudo leva a crer, um dos seus primeiros elementos motivadores seria uma exigência mágico-religiosa, ligada às necessidades da vida cotidiana. É possível que o homem africano recorresse a uma representação mágica – a dança com a máscara – para influir, por exemplo, sobre o êxito da caça.

São íntimas e fortes as relações da realidade expressa e manifestada na natureza com a idealização, mitificação, dessa realidade, proporcionando ao homem condições de criar, acrescentar e até mesmo transportar desejos pessoais e coletivos. As máscaras encontram nesse diálogo imemorial entre o homem e seus deuses ancestrais diferentes formas de crer, de se revelar ou, ainda, de representar o mundo próximo e a memória remota.

O ato estético e simbólico de mascarar – transformar, intervir na imagem do rosto, da cabeça, de todo o corpo – pressupõe o uso de peça convencionalmente preparada para tal finalidade, podendo ainda receber acréscimos de roupas, pinturas, acessórios de mão, instrumentos musicais e ambientação de vários contextos.

A máscara vai além de uma peça, geralmente feita de madeira. É, antes de tudo, uma preparação, um estado de predisposição e entrega àquilo que será o personagem. Trata-se de compromisso e partilha com o significado prescrito pela própria máscara, por sua simbologia.

Enquanto a máscara estiver em uso, enquanto o personagem prevalecer, impõe-se as intenções que são próprias da ação do Deus, do antepassado, que a máscara significa. A máscara é também um distintivo de classe, de categoria profissional e do papel social, demarcando também os territórios do homem e da mulher, da criança e do adolescente, entre muitos outros. No plano psicológico, a origem do objeto deve ser buscada na aspiração do ser humano de evadir-se de si mesmo, para poder se enriquecer com a experiência de existências diferentes (já que no plano natural este desejo seria irrealizável)

para poder aumentar seu próprio poder, identificando-se com as forças universais, sejam elas divinas ou demoníacas.

Sendo assim, o negro africano vê na máscara não só um meio para fugir à realidade cotidiana, mas sobretudo uma possibilidade de participar da multiplicidade da vida, criando novas realidades fora daquela meramente humana. Mascarado, ele poderá ser também um homem-espírito, benéfico ou maléfico, homem-animal, homem-divindade. Isto representa uma real possibilidade de existir de outra maneira, possibilidade admitida e reconhecida: de fato ninguém duvida do poder transfigurador da máscara. Daí é que vem a reverência e o temor que ela incute, como depositária das capacidades de metamorfose do indivíduo. A auto-sugestão inconsciente do homem que a usa é a virtude secreta que a máscara guarda.

A necessidade de sentir-se participante das forças que animam o mundo, de colaborar com elas e de explorá-las, é a base do uso e, por conseguinte, do culto da máscara. Portanto, este objeto não desempenha apenas uma função metafísica, ela também é empregada com fins práticos, como fazer observar certas leis políticas, sociais, educar jovens, superar discórdias, presidir os funerais, manter a ordem ou simplesmente divertir os habitantes da aldeia. É a multiplicidade dos usos que faz a variedade dos tipos, que cria uma progressão de valores e de importância.

O objeto de análise descrito no trabalho, provém da cultura Cokwe, originária da região geográfica habitada por este grupo, que se concentra em maior número nas províncias da Lunda, em Angola. Este povo identifica a arte como uma forma própria de manter seus valores culturais. A máscara parece ter constituído sempre um instrumento sagrado, místico, invocatório e até mesmo de defesa para os povos africanos. Entre os Cokwe, as máscaras são um tema permanente, feitas dos mais diversos materiais como: madeira, encordoados, resinas e outros. E não podemos deixar de mencionar seu papel principal que é o de esconder o rosto do Mukixe (espírito).

...não há dúvida que a maioria das antigas máscaras tiveram sua origem em determinadas crenças principalmente religiosas, devido a antigos conceitos do animismo predominante entre os homens das primeiras fases da cultura universal, que consideravam o mundo exterior inteiramente povoado de toda a sorte de espíritos e demônios, gênios maléficos e que, com o uso da máscara, se lograva afugentar e pelo menos, enganar toda sorte desses malefícios..."

(Enciclopédia Espasa-calpe, SC, Arquivo Nacional, 1989, Vol.33).

É inegável a intimidade da máscara com a religiosidade. Na verdade, ela nasceu em função de determinados rituais religiosos, como, por exemplo, a prática da circuncisão. José Redinha afirma que "os indivíduos masculinos apenas são homens, no conceito viril do

termo, depois do rito de passagem ou circuncisão...” (REDINHA, 1945:35). E, é somente depois deste ritual que os homens poderão participar da vida política, religiosa e social.

Além dos Cokwe, encontramos também essa tradição da circuncisão e do uso das máscaras entre os Iacas, Luenas, Chinjes, Minungos, que também são grupos étnicos angolanos. Poderemos ainda observar ao longo do trabalho, o quanto a modernidade vem contribuindo para pulverizar a cultura tradicional, a ponto de termos máscaras sendo confeccionadas hoje quase que industrialmente para atender demandas externas. Veremos ainda, como a globalização vem acabando com a figura do artesão e com a qualidade do artesanato, em prol da quantidade de peças. Em resumo, os artesãos da sociedade tradicional, os artistas da cultura popular vem perdendo sua qualidade social e transformando-se em produtores de objeto de luxo, da sociedade de consumo implantada pelo capitalismo. Com isso, aparece uma nova qualidade de profissional submetida a mais violenta exploração de um processo reacionário de espoliação da sociedade e das artes populares. Esta nova qualidade chamou-se também “artesanato” e a palavra arte ou artista ficou reservada à atividade feita pela sociedade colonizadora.

Tipos e variedades de máscaras

... Imagens convidam os olhos a não se apressar, mas sim a descansar por um instante e a se abstrair com elas no enlevo de sua revelação...”

(Joseph Campbell)

Podemos dizer que em Angola temos três principais gêneros de máscaras a saber:

Máscara de Madeira (grupo de material rígido);

Máscara de Entrecasca de Árvore e Resina (grupo de material semi-rígido) e;

Máscara de Fibras e Encordoados (grupo de material não rígido).

As máscaras de madeira são as mais apreciadas, pois atingem um semi-realismo e são mais trabalhosas, exigindo do artista um trabalho de talhe. Essas máscaras são mais retraídas e convencionais, são mais serenas na fisionomia. É como se existisse nelas um sentido animista menos violento, talvez mais contemplativo. Distingue-se nela, dois tipos diferentes representados pelas máscaras de mulher ou de matriarcado e as máscaras masculinas ou de patriarcado. Os Iacas, Luenas e Guanguelas são os povos que mais cultuam esse tipo de objeto. A Mwana Pwo (binômio de origem Cokwe, onde Mwana significa filho(a) e Pwo significa, mulher) é a principal representante do grupo em estudo. É elaborada em madeira, com cabeleira feita a partir de fibras vegetais, ornada com pregaria de latão e colar feito de frutos silvestres secos. “... *traz nas orelhas e no septo nasal caniços entalhados que constituem um dos mais belos adornos de corpo e tatuagens como o sinal cruciforme (sinal em forma de cruz, característico dos Cokwe) na testa, além de tatuagens laterais no rosto...*”(CARISE, 1998:6). Não nos admira que os Cokwe dediquem todo o seu poder na

elaboração das máscaras Mwana Pwo, pois esse tipo atualiza mitos e referências histórico-lendárias na cosmologia desse povo e representa, ainda, a beleza e autoridades femininas.

As máscaras de entrecascas de árvores e resina, são mais esquemáticas e fantasiadas, pois traduzem um espírito mais decorativo. A existência e o domínio dessas máscaras coincide com a velha cultura dos Lunda-Quiocos, elas convivem com as máscaras de madeira e inexistem neste grupo a máscara feminina em varas e resina, pois ela surge apenas no grupo das de madeira, que corresponde a padrões mais evoluídos. Estas máscaras são montadas sobre estruturas de varas flexíveis, as armações são revestidas por um pano grosseiro obtido de entrecascas batidas e preparadas de algumas espécies de árvores. A resina entra na fase de modelação da face e é moldada a quente sobre a armação de varas. Usa-se também pintá-las de resina, com terras e argila branca, o que realça bastante sobre a cor negra de reflexos metalizados que toma depois de passada com uma lâmina de ferro quente. São elas que participam nos atos ritualísticos mais complexos, como por exemplo o rito da circuncisão.

As máscaras de fibra de encordoado são do tipo mais remoto. São modestas, embora notáveis pelas expressões misteriosas e é muito cultuada na região de Menongue. São máscaras flexíveis, exibem em geral olhos grandes, redondos, vazados e a maior parte das vezes pintado de branco.

Há que se considerar as diferenças próprias que distinguem os diversos modelos de acordo com os tipos que representam e com as variações de escola e gosto individual dos artistas. A cada tipo de máscara corresponde um nome, uma forma e particularidade que as distingue das demais, embora sobre o mesmo nome se encontrem padrões bastante diferenciados.

Embora de menos uso, também se encontram máscaras de peles de animais. A máscara angolana, em geral, não passa de uma espécie de chapéu armado ou capacete e a chamamos de máscara por critérios de classificação. Também são usados como máscara uns invólucros de plantas espinhosas de palmas de palmeira, improvisados para alguns ritos tradicionais. Em diversas zonas da Lunda, Malange, Moxico e Alto-Zambeze, baila uma máscara de tipo pouco fixo, em muitos locais designada Catoio. É masculina, divertida, pornográfica e muito considerada nas zonas de trabalho e destribalização. Ela aparece apenas para divertir, sem a obrigatoriedade de praxes rituais.

As variedades de máscara, muitas vezes, resultam de cópias, adaptações e influências, daí decorrer uma certa mistura de estilos, tornando impossível uma classificação que não leve em conta as infinitas possibilidades de comunicação e de troca que existiram entre populações geograficamente distantes. Essas influências “regionais” resultaram numa grande variedade de estilos, mas sempre observando um ponto em comum em todas elas, que é a referência a um princípio básico de estética, que se diferencia em muito de nossos

esquemas tradicionais pois ela é sobretudo escultura da expressão, parte de dentro do indivíduo, portanto invenção e não simplesmente imitação da natureza. Esses estilos exprimem idéias que estão ligadas à crença, às cerimônias de caráter mágico, entendendo magia como a função de mediação entre o mundo sobrenatural e o mundo real.

De algumas máscaras atualmente desaparecidas restam vestígios na tradição popular e até nas lendas, sobrevivendo sua força ou personalidade em práticas rituais, como foi dito acima. O estudo da máscara africana exige uma análise da personalidade desse povo, pois se é grande a variedade de tipos, é por influência de duas linhas fundamentais que coexistem: estilização e o naturalismo. O artista africano não pensa o naturalismo ao nosso modo, mesmo quando pretende representar com grande fidelidade um rosto humano. Não leva em consideração as particularidades individuais que fariam dele um retrato e para alcançar o máximo de realismo num trabalho desse tipo, ele exprime apenas a idéia de uma determinada situação psicológica, pois as características pessoais são terminantemente abolidas e a estrutura do rosto embora sugerindo uma impressão de realismo, é obtida através de uma inteligente combinação de volumes e formas geométricas. Pôr isso, não raro encontrar-se sobre a estrutura da máscara um certo exotismo de detalhes e será esse exotismo que dará um certo ar de alucinação a alguns desses rostos que, embora reconhecíveis segundo um conceito de estética naturalista, parecem quase ter sido concebidos no silêncio de um mundo de sonhos, devido aos seus múltiplos aspectos abstratos.

O significado das máscaras e dos mascarados

Podemos dizer que a função universal das máscaras é a de mascarar, cobrir o rosto para que o outro não seja reconhecido. Também possui a função de modificadora da voz humana, com o intuito de não denunciar a condição do mascarado, assegurando-lhe a sua origem sobrenatural. Na sociedade em estudo, são utilizadas somente por homens iniciados e circuncidados, é vedado às mulheres e aos não iniciados a participação no segredo das máscaras. E para estes, o objeto possui origem mágica pela qual nutrem um grande respeito.

Quando o bailarino, possuidor da máscara se une à energia extra-humana que enche o universo, ele põe-se em contato com forças misteriosas que o regem e é nesse momento que ele extrai a capacidade de modificar a realidade humana e de fazê-la fluir em seu próprio benefício. Em outras palavras, o mascarado se apropria desse momento naturalmente mágico para fazer valer o seu papel de mensageiro. É na nova personalidade parcialmente humana que assume ao por a máscara que ele poderá se comunicar com seus antepassados, com as figuras simbólicas da sua tradição, pois a máscara confere autoridade, autêntica, legítima o ato ritualizado; também reafirma o indivíduo, sua tradição enquanto agente articulador e, principalmente, comunicador.

A metamorfose do homem através da máscara é solicitada por seus companheiros de grupo, que como ele, crêem nessa possibilidade de participação e exploração do mundo sobrenatural, numa espécie de hipnose coletiva. E, é exatamente neste momento, que todos ficam em torno da máscara, pois ela representa o “médium”, é ela a que vai fazer a ligação sobrenatural X humano. Ela fala como disse acima, uma língua complexa e simbólica que só poderá ser interpretada pelos iniciados que por profundo conhecimento e experiência, estarão em condições de traduzir em palavras humanamente compreensíveis a mensagem que ela quer transmitir.

Para os Cokwe, os mascarados, diríamos que, tem por função primordial anunciar a abertura da mukanda (festividade de circuncisão) e ajudam a recolher os adolescentes ao recinto de reclusão. Ainda tem por função percorrer as povoações pedindo pelos neófitos (principiantes, novatos) e é, também o mascarado que sai na hora da morte na mukanda a anunciar o falecimento do candanje (de plural tundanje; menino pronto a ser circuncidado). Certos mascarados, simulando mulheres grávidas, tem por finalidade tratarem dos circuncidados na ausência do pai ou mestre, uma vez que as mulheres, como já sabemos, não participam desse ritual. Aos mascarados também cabe a função de anunciar a morte de algum chefe de povoado e, segundo José Redinha, “...*encontram-se personagens mascarados que representam o espírito do soba (chefe) defunto...*” (REDINHA, 1973:12).

Se existe muito respeito por parte dos não iniciados, a recíproca se faz a mesma para os iniciados. Estes, imbuídos desta responsabilidade que é ser um mascarado, tem uma série de obrigações a cumprir como, por exemplo: dar sepultura à máscara quando esta se torna velha e inútil e neste caso, será necessário também proferir um discurso fúnebre, pois do contrário ele poderá ser perseguido pela mukixe; pois como dizia um velho Quioco: “... *as máscaras são espíritos...*”. Em consequências extremas, pode-se chegar a destruição do objeto, quando este já não vale mais como meio de comunicação ritual, o mesmo destino terão as máscaras que tiverem sido danificadas acidentalmente ou as que tenham sido atacadas por cupim. A idade consagra ao objeto maior força sagrada, pois pressupõe-se que ela somou o poder das diversas gerações que a possuíram.

As obrigações do mascarado permanecem até mesmo na escolha da árvore apropriada da qual será retirada a madeira para ser trabalhada, pois nem todas as madeiras podem ser utilizadas, seja por limitações rituais (é prescrita, uma madeira específica para cada tipo de máscara), seja pelas qualidades negativas atribuídas a determinadas plantas, nas quais habitam espíritos malignos, que poderiam ser perigosos para o homem que talha a madeira, assim acreditam os Cokwe. Entretanto, essas mesmas madeiras são extremamente procuradas quando se quer fazer uma máscara que uma vez esculpida terá poder protetor, graças a preparados mágicos utilizados em sua confecção. Essa máscara costuma ser propriedade pessoal de um só indivíduo, que faz sacrifícios a ela para reverenciar os antepassados e obter favores especiais.

Estas árvores têm que possuir, logicamente vitalidade para serem eficazes. E, depois de concluído o trabalho de entalhe, onde as aparas da madeira não poderão ser utilizadas e nem tocadas por estranhos (especialmente, se forem mulheres), começasse a lixar a superfície do objeto com folhas rugosas, cipós, tiras de pele de animais, areia, pedras, pedaços de ossos. E, para se obter uma cor mais escurecida do que o natural, os artesãos recorrem a corantes vegetais obtidos de folhas maceradas, que realçarão os detalhes da escultura.

De início, deviam alguns mascarados fazer suas máscaras para usá-las e exibi-las. Mas, com o passar dos tempos, foram adquirindo uma imitação de simbolismos mais ricos, acompanhadas de vários adornos como: dentes, chifres, pêlos, conchas, faixa de tecido, miçangas, etc. E, com isso, ganharam status como por exemplo: quanto mais alta fosse uma cabeça de máscara, mais importante seria o personagem e quanto mais barba tivesse mais nobre seria, quanto mais armas próprias de um chefe um mascarado tivesse carregando, mais temida ela seria. E com isso a mukixe (máscara/espírito) foi tornada hamba (força mística) com todo o seu complexo religioso.

Quase todo o mukixe, se apresenta dançando. E, para tanto, dedica-se quase que diariamente a exaustivos exercícios de dança para no dia da festa poder causar a impressão ao público de que esta levitando. Muitos dos que assistem a dança atestam não ter ninguém embaixo daquelas roupas, tamanha a mobilidade e destreza do bailarino em seu balé. Toda essa magia se dá, pelo fato da máscara estar intimamente ligada a esse elemento fundamental na vida do africano que é a dança, a tal ponto que fica difícil falar de uma sem mencionar a outra. O ritmo aparece em muitos mitos africanos como existente na origem do mundo. E, portanto, a essência do universo, o fluido oculto que corre todos os seres – humanos, animais e vegetais – o ponto máximo de contato e de participação do homem com a natureza. Em todo instante da sua existência, o africano é acompanhado pela dança, o elemento móvel que dá sentido e torna compreensíveis os fatos, às vezes inexplicáveis e imóveis da vida do homem: as suas “máscaras”. Talvez, por isso, as máscaras africanas sejam criadas, sobretudo para estarem em movimento, e pode-se ir além e dizer: que a dança é o complemento necessário para a sua total compreensão estética. Sendo assim, poderíamos fazer uma analogia da dança do mukixe que pode representar a vida e a morte, que pode entreter e que pode mandar recados, com a dança de um orixá africano (África Ocidental) de nome Obaluaiê – Deus da varíola – que se manifesta nos candomblés do Brasil, também mascarado, com roupa (feita de palha-da-costa/ ráfia) que lhe cobre todo o corpo.

“... aqueles que lhe são consagrados estão cobertos, têm a cabeça envolvida pelo “azê” – vestimenta fabricada com palha da costa, de forma cônica, algumas vezes lembrando uma coroa, ela cobre toda a cabeça, alongando-se até bem baixo das espáduas. Do peito aos joelhos,

o mesmo material recobre todo o corpo, formando uma veste singular...”
(BARROS,1999:96).

Quanto a dança de Obaluaiê, possui vários momentos que representam passagens míticas. Assim como o mukixe, este orixá dança ao som de atabaques:

“... começa então um balé onde os pés nus ora marcham para a direita, ora marcham para esquerda, três passos para cada lado. Espalmadas as mãos, a cada movimento de braços que avançam e se recolhem, voltam-se em alternância para o alto e para baixo. Quando voltadas para cima significam vida e, quando voltadas para o solo, morte...” (BARROS,1999:97).

Por este trecho acima, podemos perceber que a dança é uma das representações da magia e, magia é mais do que captação de forças da natureza, do mundo invisível, ela é uma atividade emotiva e, poderíamos até dizer ser um *“... retorno ao dinamismo transbordante da vida. A dança e as festas podem ser identificadas como sendo um retorno aos tempos míticos iniciais, quando os ancestrais, graças aos seus poderes mágicos organizaram o caos em cosmos à vontade dos seus desejos...”* (SANTOS, 1962:32).

Quanto à vestimenta usada pelo mukixe, também se assemelha a do orixá obaluaiê, como já foi descrito acima. A vestimenta mais comum do mascarado Cokwe é, uma malha que lhe cobre todo o corpo, com exceção da cabeça que é tapada pela máscara. Nas regiões de culto mais rigoroso, como é o caso da Lunda, o corpo é o oculto até as extremidades dos dedos das mãos pelas mangas terminadas em luvas e pela perna da calça de malha ligada à sola que protege a planta do pé. Tudo isso, são cuidados para que o bailarino não seja reconhecido. A amplitude do conceito de mascarar um indivíduo vai além da confecção e montagem do objeto, vai além dos acessórios que se podem combinar: pintura facial ou corporal, joalheria e indumentárias ou mesmo simples tapagens que deixam o corpo desvendado, porém marcado pelas cores e traços, vestido com símbolos a pessoa agora, um personagem. Podemos ir mais adiante e trazer a dimensão do conceito de mascarar, para a pintura corporal do noviço no candomblé que, associada a algumas escarificações – “catulagem” ou “curas” – transforma o não iniciado em iniciado. No candomblé Kêtu, a cerimônia do Efun, a pintura do Iaô, confere status por meio de uma série de símbolos, principalmente a cabeça raspada, seguindo-se de pintas e traços conforme o orixá que esteja sendo “feito” (sendo iniciado), prevalecendo o branco e o azul como cores básicas, mas podendo incluir o vermelho em diferentes combinações visuais.

As incisões sobre as costas, braços e outras partes do corpo seguem fórmulas que remontam as escarificações étnicas, porém o emprego usual da cruz nesses conjuntos de traços feitos a navalha, confirma a inclusão de um elemento estranho à origem, ainda que já incorporado

aos códigos dos noviços no terreiro, tal como incorporado ao código dos artesãos que fazem as máscaras. Não esquecer do sinal cruciforme que é a marca das máscaras Cokwe.

Podemos também dizer que os capacetes dos orixás nos candomblés, chamados adês, feitos em papel e tecido ou em diferentes folhas metálicas quando composto por chorões em miçangas, vidrilhos e contas diversas, funcionam como tapagens do rosto, um tipo de máscara .

Neste amplo e complexo conjunto de diferentes maneiras de mascarar e determinar mudanças de pessoas e personagens em âmbito religioso Afro-Brasileiro, pode-se ainda exemplificar a ocorrência até as primeiras décadas do século 20 das máscaras Gueledés, especialmente na Bahia. O culto as Gueledés é natural da Nigéria e também constitui uma marca de poder das sociedades matriarcais que por intermédio de seus poderes, fazem as bruxas descerem para as danças nas aldeias. Acreditam os nigerianos que este culto está ligado à descoberta dos poderes da clarividência, as vezes usados em detrimento do mal, daí a explicação da existência de pássaros na máscara simbolizando a vidência. Estas sociedades muito contribuem para a manutenção da arte e da escultura em madeira entre os iorubanos, pela necessidade natural de fornecer novas máscaras para os rituais.

Depois de termos visto toda a dimensão do conceito mascarar, voltemos as analogias. Agora comparando a semelhança da indumentária do mukixe com a indumentária da sociedade masculina Egun Gun, de culto aos ancestrais localizada na ilha de Itaparica em Salvador/ Bahia. Tal como o culto das Gueledés, este também é natural da Nigéria e se constitui no culto aos antepassados familiares. O ancestral do povoado (Egun Gun) é quem normalmente cuida da ordem do grupo, resolvendo os conflitos e punindo os transgressores que por ventura venham por em risco o equilíbrio coletivo . Neste momento, observamos mais uma semelhança, no que tange ao desempenho de ambos à nível social, pois ao que parece os dois têm por obrigação de tradição manter a ordem no que poderia ser o caos. No que diz respeito as roupas rituais, mais uma vez notamos semelhanças dos dois lados, pois ambas cobrem todo o corpo e são acompanhadas de máscaras. O Egun se apresenta em público em meio a grandes cerimônias e festas, com roupas muito coloridas.

“... os ancestrais mais antigos destacam-se por estar cobertos de búzios, espelhos, miçangas e , por um conjunto de tiras de pano bordadas e enfeitadas que é chamado ABALÁ, além de uma espécie de avental chamado Banté ...” (SANTOS, 1998. *A Pujança Nagô Negra na Bahia*. Disponível: <http://www.geocities.com>). Outra semelhança é a voz gutural que os dois se utilizam para não serem reconhecidos pelos fiéis, que vem a ser a mesma voz utilizada pelos nossos mascarados no carnaval carioca, com a mesma função: o não reconhecimento da voz.

Podemos dizer que a legitimidade do culto do Mukixe, como do culto de Egun, como do culto de Obaluaiê e até mesmo do culto das Gueledés, reside no fato de que ninguém pode

saber nem querer saber o que há sob aqueles panos coloridos, ou por detrás daquelas máscaras que andam, falam, representam, dão conselhos e abençoam.

A função social

A máscara enquanto símbolo visual, remete à um outro momento, de um tempo passado, retomando as fontes dos mitos dos antepassados, de deuses fundadores, de animais totemizados e etc... nas diferentes manifestações de um eu coletivo, essencialmente não humano, irreal, um eu de expressão conivente com algum fato do passado ou do presente. Pôr ser complexa, a máscara é eminentemente narrativa e catalizadora, podendo acima da função de dar voz ao personagem, introjetar também valores de culto aos diversos rituais como, por exemplo, os agrários, os de fertilidade, os de sacralização de certos alimentos (como o inhame enquanto mito fundador), animais (como a serpente, que representa o princípio da mobilidade para os “Fon”), ou as árvores da floresta, os rituais de consagração de reis. A tudo isso, respondem as máscaras como delegadas da vida, dos contatos com as fontes primordiais e outros sistemas de estar com o outro – no caso um outro, carregado de divindade e magia – e de ser o outro quando em posse e uso da máscara enquanto representação social, o personagem que se harmoniza ao grupo que o acolhe em tempo e espaço determinados pela história cultural.

Para os Cokwe, os objetos de culto estão rodeados por uma atmosfera imaterial de profunda seriedade moral. Em todo lugar, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação que lhe é próprio: ele não apenas encoraja a devoção, como a exige. Ele também reforça o compromisso emocional.

A visão de mundo que os Cokwe tem, é o quadro que ele elabora das coisas como elas são na simples realidade de si mesmo e da sociedade em que vivem. Sendo assim, a crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente. Os aspectos morais tornam-se intelectualmente razoáveis, porque é levado a representar um tipo de vida implícita no estado de coisas real que a visão de mundo deles descreve e assim essa visão, torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas, do qual esse tipo de vida é expressão autêntica.

O significado moral e social para estes povos é armazenado através da máscara, que é um símbolo ritualístico e sagrado que se perde no tempo. Este símbolo, dramatizado em rituais e relatado em mitos, parece resumir de alguma maneira (pelo menos, para os que acreditam) tudo o que se conhece sobre a forma de como é o mundo. Deste modo, o símbolo ritualístico da Muquixe, relaciona uma ontologia (ciência que considera o ser em si mesmo, independente do modo pelo qual se manifesta) e uma cosmologia (leis gerais que regem o universo) com uma estática e uma moralidade que diríamos, que seu poder característico provém de sua suposta capacidade de identificar o fato com o valor no seu nível mais fundamental de dar sentido normativo abrangente àquilo que de outra forma seria apenas real.

Voltando a questão do significado social que a máscara tem para os Cokwe, podemos colocar também em análise o ritual da circuncisão que ainda é tradição para alguns povos africanos, principalmente aqueles que habitam o interior das grandes regiões, pois, são essas populações que ainda preservam certos aspectos da cultura tradicional. Os que moram nas cidades já foram há muito contaminados com o vírus da cultura ocidental, exemplo é a cidade de Luanda (Capital de Angola) que, segundo José Redinha, desde 1913 abandonou o hábito de circuncidar seus meninos. O ritual da circuncisão, tem por efeito incorporar o menino ao mundo adulto, e consiste em um retiro durante o qual ele recebe uma doutrinação prática e religiosa. A cerimônia agrupa, em geral, meninos entre cinco e quinze anos. A esse período, que é de importância fundamental na vida social, por preparar os jovens para passar da condição de adolescentes à adultos, estão ligadas máscaras tidas em grande consideração. Através de representações variadas, elas educam o jovem no respeito às leis, às tradições, aos tabus, explicam a origem e a formação do universo e do clã, forjam o caráter dos jovens através de provas que requerem uma excelente resistência física e moral e, ainda, possuem o papel de perpetuar os costumes dos ancestrais. As máscaras são cuidadosamente escondidas dos olhares dos não-iniciados, sendo cuidadas por pessoas que respondem por elas. São alimentadas como se fossem seres vivos e recebem oferendas, sendo freqüente o sacrifício de animais.

Para a manutenção da ordem e a observância de certas normas, é hábito recorrer-se à despersonalização, através da máscara. É válido ainda lembrar que para os iniciados, antes do ritual da circuncisão, o mascarado também é um espírito e somente depois é que lhes será revelada a natureza humana desta figura simbólica. Na estação dos trabalhos agrícolas máscaras particulares aparecem em danças públicas, para pedir chuva ou abundância das colheitas.

As máscaras não dramatizam apenas os valores positivos, mais também os valores negativos. Elas apontam não apenas a existência do bem, mais também do mal e o conflito que existe entre eles. Podemos dizer que um único princípio constitui o suporte de toda a arte africana na sua expressão morfológica: um simbolismo ligado a uma complexa mitologia, parte integrante da vida cotidiana tanto do indivíduo como da comunidade. Para exprimir e tornar compreensível essa mensagem. Recorre-se à concretização dos símbolos através das máscaras, que é um mecanismo de fácil leitura para aqueles que participam desse mundo ritual. E, sendo assim, a participação do mascarado é benéfica e necessária para poder manter, através da sua presença uma certa ordem no convívio social.

Desta trajetória pela função da máscara africana, observa-se que a arte tradicional do ornamento não tem mais as mesmas características de autenticidade de outrora, pois novos costumes foram incorporados quando foi desaparecendo a religião animista em detrimento da administração colonial, que agravou a decadência da organização política e social destes povos.

Considerações finais

Os conceitos metafísicos das sociedades tradicionais, não foram formulados em linguagem teórica, por Ter esses povos a tradição da oralidade. Mais, ainda que não existisse a palavra escrita, a coisa estava presente e se apresentava para eles revelado por meio de símbolos e mitos. Para os Cokwe, objetos como a máscara ou atos como a dança, adquirem um determinado valor e, ao fazerem isso, tornam-se reais porque participam de uma forma ou de outra, de uma realidade que os transcende. A máscara surge nesse momento como receptáculo de uma força interior que a diferencia do seu próprio meio e lhe dá significado e valor. Incompreensível, ela é aquilo que o homem não consegue ser.

Tivemos a oportunidade de observar ao longo do trabalho como o símbolo, o mito e o ritual expressam em planos diversos, um complexo sistema de afirmações coerentes sobre a realidade das coisas, sendo assim, tivemos a oportunidade de penetrar de uma certa maneira no autêntico significado de um símbolo como a máscara e, não pudemos deixar de observar, que esse significado demonstra um reconhecimento que os Cokwe possuem da importância da preservação da ancestralidade através da tradição.

A máscara sempre foi um objeto com um intuito principal, que era o de esconder o rosto de quem a estivesse usando. Na Grécia, foi muito utilizada no teatro. Em Veneza, muito utilizada nos famosos “Bailes de Máscaras” Venezianos, além do intuito teatral e carnavalesco, vamos encontrar em algumas sociedades a máscara como objeto ritualístico dotado de poderes sobrenaturais.

Podemos observar a importância que esse objeto tem para a sociedade Cokwe, povo angolano que ainda preserva dentro dos limites da modernidade a tradição do ritual da circuncisão, onde a máscara é o elemento simbólico fundamental que marca a transição do jovem menino em adulto. Vimos também, que os vários tipos de máscara existente em Angola, sofreram influências de outras regiões como por exemplo: da Nigéria e do Benin, que ainda preservam rituais onde as máscaras são utilizadas como no ritual das Gueledés e no ritual dos Egun Gun.

Foi possível perceber o valor que a máscara exerce na sociedade em estudo, também como um elemento regulador da manutenção da ordem social e em certas ocasiões, exercendo até mesmo um papel coercitivo de reprimenda de alguma ação que estivesse desestabilizando a ordem natural dos acontecimentos, e esta ação se faz possível, por ninguém ousar contestar uma determinação “divina”.

Finalizando, não podemos esquecer de uma figura importantíssima no fabrico das máscaras que é o artesão. Em geral uma pessoa especial, iniciada na arte de dar vida à este objeto e que por isso mesmo, seu valor esta na propriedade de reproduzir um exemplo mítico e por isso é alguém que merece ser preservado juntamente com sua obra, numa tentativa de poder perpetuar a memória desse povo para as gerações futuras.

Glossário

Adê – Coroa feita em metal ou tecido bordado com contas, búzios e etc... Em sua frente há uma franja que cobre o rosto do orixá.

Akixe – Plural de Mukixe.

Azê – Vestimenta de Obaluaiê feita de palha da costa.

Bakongo – Localizado no enclave de Cabinda, no litoral congolês.

Candanje – No plural fala-se: Tundanje e significa menino pronto para ser circuncidado.

Catoio – Tipo de máscara.

Cruciforme – Sinais em forma de cruz, muito utilizados nas máscaras Cokwe.

Cura – Escarificações em forma de cruz, feitas na pele do noviço.

Efum – Nome dado à argila branca com que são pintados os noviços.

Egun- Nome genérico dos espíritos dos mortos.

Egun Gun- Espíritos dos ancestrais, cultuados especialmente em “territórios” situados na ilha de Itaparica na Bahia. Este culto também é encontrado no Rio de Janeiro.

Guanguela- Um dos subgrupos desse grupo são os Bundas e estão localizados na fronteira leste de Angola.

Gueledé- Máscaras utilizadas por sociedade secreta feminina que controla os poderes da clarividência.

Hamba- É um tipo de força mística que mora em todas as coisas animadas e inanimadas. No candomblé chamamos isto de Axé.

Iaô- Termo que designa o noviço após a fase ritual da reclusão iniciática. Em iorubá, significa ‘esposa’.

Ilê Igbalê- Ilê: Casa; seria uma representação da casa dos Eguns, dentro da floresta africana.

Kétu- Cidade localizada no Benin- África.

Lunda- Quioca- Grupos localizados desde o ângulo superior direito do quadrante nordeste do território angolano até a fronteira sul, na altura em que o Cubango atravessa o Cassai e arredores.

Mukanda- Rito de passagem masculina para a puberdade. Escola de puberdade ou circuncisão. Depois da cerimônia o chefe (responsável) não pode ter relações sexuais com sua mulher até que os meninos estejam curados.

Mukangé- Rito destinado aos candanje circuncisos.

Mukixe- Designação do radical Cikixixixi, que significa monstro.

Mwana Pwo- Binômio de origem Cokwe, tem a seguinte estrutura conceitual: Mwuana-Filho; Pwo- Mulher.

Obaluaiê- Divindade da varíola e das moléstias infecto-contagiosas e epidêmicas. Obaluaiê-em Iorubá significa: Obá-rei; Olú-dono; Ayê-mundo.

Referências Bibliográficas:

ABRANCHES, H. *Reflexões Sobre a Cultura Nacional*. Lisboa: Edições 70, 1980.

BACELAR, JEFERSON & CAROSO, CARLOS. *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

- BARCELO, MÁRIO CÉSAR. *Os Orixás e o Segredo da Vida*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.
- BARROS, JOSÉ FLÁVIO PESSOA DE. *Olubagé. O banquete do Rei*. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.
- BRAGA, J. *Ancestralidade Afro-Brasileira (O culto de babá Egun)*. Salvador: UFBA, 1995.
- CAMPBELL, J. *A Imagem Mítica*. São Paulo/ Campinas: Papirus, 1994.
- CARISE, I. *Máscaras Africanas*. São Paulo: Madras, 1998.
- CASCUDO, C. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1987.
- GERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- LOPES, N. *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- OLIVEIRA, MARIA ANA DE. *Angola e a Expressão de Sua Cultura Material*. Rio de Janeiro: Odebrecht, 1991.
- ORNATO, J. SILVA. *Iniciação de Muzenza nos Cultos Bantos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- PANIDOR, G. *África*. Rio de Janeiro: Verbo, 1987.
- REDINHA, J. *Álbum Etnográfico*. Angola: C.I.T.A, 1987.
- _____. *Máscaras Africanas*. Angola: C.I.T.A, 1973.
- _____. *Sociologia do Nordeste de Angola*. Lisboa: Estampa, 1945.
- SANTOS, Decóstenes (mestre Didi). Disponível em <http://www.geocites.com>.
- SANTOS, EDUARDO DOS. *Sobre a Religião dos Quiocos*. Lisboa: Junta de Investigação de Ultramar, 1962.
- TRACTENBERG, M. *Psicanálise da Circuncisão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

El verbo chingar: una palabra clave

Rolando Antonio Pérez Fernández

Escuela Nacional de Música

Universidad Nacional Autónoma de México

Es conocida la trascendencia del aporte de África a la integración de la población mexicana. En particular, los africanos pertenecientes al grupo cultural y lingüístico *bantú* poseyeron especial importancia. Su arribo en numerosos cuantiosos desde finales del siglo XVI hasta mediados del XVII ha sido calificado por Gonzalo Aguirre Beltrán¹, con justicia, de invasión masiva. Nuevos estudios corroboran esta apreciación,² haciendo hincapié en la común identidad histórica y cultural de los mismos.

Este conglomerado de pueblos estrechamente emparentados y depositarios de una cultura homogénea ha contribuido de manera determinante, y en mayor medida que los de cualquier otra área lingüística y cultural de África, a la integración del folclore latinoamericano, incluido México.

En relación con las manifestaciones del folclore africano en el Nuevo Mundo, Roger Bastide ha observado: “en primer lugar que son mucho más numerosas que las manifestaciones religiosas y en segundo lugar que son principalmente de origen bantú. Estamos, pues, frente a un hecho aparentemente paradójico: lo bantú domina en el folclore y en cambio ...su presencia en el plano religioso es episódico”.³

Al respecto, es preciso tomar en cuenta un factor tal como cierta actitud psicológica, de parte de esos pueblos, proclive a la aceptación de influjos externos, y que Bastide señala en relación con el sincretismo religioso en el ámbito de la América católico-romana.⁴ Pero por contragolpe, la característica señalada hace a los bantúes más aptos para interactuar en todos los terrenos con otros pueblos, para participar de manera más activa y dinámica en los procesos de transculturación.

En la ciudad de México, a principios del siglo XVII, no sólo tenían lugar bailes africanos de presumible origen bantú, sino que también se conspiraba en una lengua bantú: la lengua de Angola⁵. Esto sucedió en un momento de auge de la actividad cimarrona en Veracruz, conducida en lo militar por un negro también de Angola.

Dicha lengua, que identificamos con el *kimbundu*, es vehículo de comunicación utilizado por 1 500,000 hablantes que habitan la región centro-norte de aquél país, constituido hoy en república. Los mismos representan el 91.47% de la población total de la etnia *ambundu* en el continente africano.⁶

El mismo Yanga (cuyo nombre original era Nyanga), líder político de aquellos cimarrones, podría haber recibido este nombre de sus seguidores angolanos, tales como su propio lugarteniente, Francisco de la Matosa. *Nhanga*, en *kimbundu* significa “cazador”⁷, apelativo muy apropiado para quien acechaba y capturaba presas: las caravanas españolas.

Las palabras son parcelas de historia humana y de sociedad y el préstamo refleja los contactos entre lenguas y culturas. Tomando esto en cuenta, analizaremos un vocablo que, al decir de Octavio Paz⁸ y Carlos Fuentes,⁹ es el “santo y seña” de México: el verbo *chingar*, con todos sus derivados, el cual alcanza, por consiguiente, la categoría de *mot clé* (palabra clave). Tal como la definiera G. Matoré, es ésta una “unidad lexicológica que expresa una sociedad, es decir, una forma de ser, un sentimiento, una idea en que la sociedad misma reconoce su propio ideal”.¹⁰ La palabra *chingar*, legada por los esclavos procedentes de Angola, identifica hoy a los mexicanos: “conocerla, usarla ... es una manera de afirmar nuestra mexicanidad”.¹¹ Es “nuestra palabra” y al mismo tiempo, “resumen de la historia”: “se chingaron al indio”, “nos chingaron los gachupines”, “me chingan los gringos”, escribe Fuentes;¹² sin embargo, olvida en su recuento de *chingados* históricos, precisamente a quien legó el vocablo: el africano. Este africanismo constituye por consiguiente, una notable y singular contribución al acervo cultural de México.

El préstamo, tal como el caso que acabamos de referir, consiste en el paso de elementos de un sistema a otro y se da cuando una lengua “utiliza y acaba por integrar una unidad o un rasgo propio anteriormente de una lengua B y que A no poseía”. Por cuanto refleja los contactos entre lenguas y culturas, como antes se dijo, resultan del mayor interés para historiadores y antropólogos.¹³

A fin de que se comprenda el alcance del vocablo en cuestión, hemos de explicar brevemente ciertos aspectos de la visión del mundo propia de los dogon;¹⁴ algunos de los cuales han sido generalizados como expresión de una filosofía africana.¹⁵ Si bien no es éste un grupo étnico de filiación bantú, su concepto de “mala palabra” corresponde al sentido último de los étimos que dieron origen al vocablo mexicano. Para su exposición tomamos como base algunas páginas escritas por la lingüística Geneviève Calame-Griaule.¹⁶

Nommo es uno de los dos grandes principios que se oponen en el universo, encarnado en un personaje mítico homónimo; de él depende todo lo que atañe a la vida, a la fecundidad, al orden, a la humedad, etcétera. El otro gran principio está encarnado por el *zorro*: su opuesto. El concepto de *nommo*, al igual que su contraparte, es un elemento fundamental de una visión del mundo basada en la oposición “vida/muerte”. Así, hay seres en el universo que se dice, están “del lado de *nommo*”, por ejemplo: la totalidad de los animales y plantas acuáticos, afines a la vida; del lado del *zorro* están, en cambio, los animales que se alimentan de carroña, entre ellos, los buitres y las hienas, afines a la muerte.

Los dogon identifican veinticuatro categorías en el universo; por consiguiente, los seres y las cosas están distribuidas en veinticuatro “familias” que es posible subdividir. Entre

dichas categorías en que se clasifican tanto los elementos del mundo material, como los diversos aspectos de la cultura, se hallan las de las “instituciones” y las de las “palabras” son “los diferentes niveles en los que se coloca el discurso individual de acuerdo con las circunstancias de la vida social o las condiciones psicológicas en las que se encuentra el sujeto hablante”. Cada palabra está asociada a una técnica (o institución humana) a un animal, a una planta, a una parte del cuerpo humano.

El total de palabras clasificadas de esta manera, suma cuarenta y ocho, ya que éstas se reparten en dos series de veinticuatro -un sistema de oposiciones binarias- que pertenecen a los dos principios antes mencionados: la “vida” y la “muerte”. Desde esta perspectiva, las palabras calificadas como “buena palabra” corresponden a todos los propósitos agradables, alegres, afectuosos, benévolos que se pueden intercambiar en las relaciones humanas. La buena palabra es pues “fuente de armonía en las relaciones sociales”. Por el contrario, la “mala palabra” se refiere a las surgidas de la “cólera y los sentimientos agresivos”.

En otro plano, el de las “técnicas”, la mala palabra se asocia a la *fragua*, “porque la cólera es quemante y de la misma naturaleza que el fuego”.

El verbo *chingar* posee en México muy diversas acepciones, pero, al igual que la “mala palabra”, su sentido básico es el de agresión. En este análisis pueden ilustrarnos algunos renglones tomados de una conocida obra de Octavio Paz: “En México, los significados de la palabra son innumerables ... Pero la pluralidad de significaciones no impide que la idea de agresión – en todos los grados, desde el simple incomodar, picar, zaherir, hasta el de violar, desgarrar y matar – se presente siempre como significado último. El verbo denota violencia, salir de sí mismo, y penetrar por la fuerza en otro. Y también, herir, rasgar, violar – cuerpos, almas, objetos, destruir”.¹⁷

A renglón seguido, el citado autor establece un símil vinculando las malas palabras – y la cólera en ellas implícita – con uno de los efectos de fuego. Ello nos remite, pues, a aquella “técnica” dependiente del *zorro*: la fragua. He aquí el pasaje: “Las malas palabras hierven en nuestro interior, como hierven nuestros sentimientos. Cuando sale, lo hacen brusca, brutalmente, en forma de alarido, de reto, de ofensa”.¹⁸

El símil entre la cólera y el fuego es universal, se objetará; concedido pero eso no resta validez al paralelismo que intentamos trazar entre el concepto de los *dogon* de “mala palabra” y la voz *chingar* como la *mala palabra* por excelencia en México. Esta podría ser motivo de amplia reflexión; mas antes de cualquier disquisición al respecto es preciso dejar sentada su precedencia africana.

Existen dos vocablos de la lengua kimbundu directamente vinculados con el *chingar* mexicano, al cual dieron origen: *kuxinga* y *muxinga*. El vocablo *kuxinga* es a la vez verbo y

sustantivo. En kimbundu todos los infinitivos están marcados por el prefijo *ku*; los verbos pueden sustantivarse de diversas maneras, una de ellas es pasando con el mismo prefijo a la clase nominal correspondiente. De este modo se obtiene un sustantivo abstracto que nombra la acción del verbo. Así, *kuxinga* que en una de sus múltiples acepciones quiere decir “injuriar”, significa “injuria” al hacer función de sustantivo. Otra de sus acepciones es “descomponer”, como verbo; como sustantivo, significa, pues, “descompostura”. Desde el punto de vista semántico, el sentido de la primera acepción es la agresión moral; el de la segunda, la agresión física, o ambas: es el *destruir* al que alude Paz.

Por su parte, la palabra *muxinga* pertenece a una clase nominal que incluye numerosos sustantivos concretos. Dos de las acepciones de este vocablo son “cuerda” y “vara delgada”, de ahí que también signifique “línea”. Pero, a la vez cuerda y vara son objetos que pueden servir como instrumentos punitivos; por consiguiente *muxinga* significa también “látigo”, “flagelo” y por contigüidad, “latigazo”. En plural, este verbo puede tener entre sus significados el de “zurra”, “tunda”. Así pues *muxinga* (singular) y *mixinga* (plural) son expresión de la agresión física – que obviamente, puede suponer también la agresión moral.

En el cuadro número 1 se resume lo explicado, en él aparecen consignados los vocablos mencionados y sus diversas acepciones. Asimismo, se incluyen tres verbos derivados de *kuxinga* que expresan diferentes matices de significación y en algunos casos resultan sinónimos del vocablo primitivo. Tanto *kuxingila* como *kuxingana* son empleados por el padre António da Silva Maia, misionero secular de la arquidiócesis de Luanda, para traducir al *kimbundu* el verbo “excomulgar”, propio de la doctrina católico-romana. Por último, *kudixinga* corresponde a la forma “refleja” o “recíproca”; de ahí, “disputar, altercar”.

En el cuadro número 2 pueden observarse los diferentes vocablos de la lengua *kikongo* correspondientes a los empleados en *kimbundu*. Hallamos aquí una duplicidad en los radicales sobre los que están contruidos los mismo, pero a la vez, una semejanza fónica entre ellos: de un lado *xinga* o *singa*; del otro, *vinga*. Esto sugiere la idea de que el verbo *xinga* y el sustantivo *luxingu* se desarrollaron como metáfora a partir del sustantivo concreto *nxinga* y por contaminación de *vinga*. Aquí puede verse el diferente uso de un mismo radical como componente de un sustantivo perteneciente a una clase nominal que sólo comprende nombres de cosas concretas: *nixinga*; y como componente de otro sustantivo que se incluye en una clase nominal caracterizada por agrupar predominantemente nombres abstractos, entre ellos, los que designan sentimientos,¹⁹ como por ejemplo: *luxingu*. Es de señalar que en este cuadro de vocablos de la lengua *kikongo* no aparecen verbos ni sustantivos abstractos que denoten agresión física: sólo agresión moral. El sentido de agresión física corresponde exclusivamente a los sustantivos concretos.

La comparación entre el cuadro 1 y 2 nos muestra que si bien existen antecedentes de *chingar* mexicano en el *kikongo*, el origen de éste ha estado fundamentalmente en la lengua *kimbundu*, del centro-norte de Angola.

En el cuadro número 3 aparecen agrupadas las diversas acepciones de los vocablos *kimbundu*, originales que han pervivido hasta hoy en los diferentes derivados de la palabra *chingar*, ya integrada fonológicamente al español hablado en México y morfologizada de diversas maneras, en correspondencia con su función en la oración y su contenido semántico. Así encontramos el verbo *chingar*, los sustantivos abstractos *chinga* (vituperio o represión) y *chingadera* (ignominia); así como los sustantivos concretos *chinga* (zurra) y *chingadazo* (originalmente “latigazo”, con el sentido general de “golpe”). En cada caso se ha mantenido la referencia, entre paréntesis, a la forma original en la lengua *kimbundu*.

El cuadro no incluye también un aspecto importantísimo del verbo *kimbundu* primigenio que es el sentido de insultar, injuriar, ofender, decir obscenidades, decir palabrotas. Pero es preciso señalar que el vocablo mismo se ha convertido en instrumento para la realización de la acción designada por los referidos verbos. Así pues, las formas del verbo *chingar* ya no designan tan sólo la acción de insultar, de ultrajar, de decir palabrotas, obscenidades: ahora son también, ellas mismas, el *insulto*, la *injuria*, la *palabrota*, la *obscenidad*.

Cuadro 1

Étimos de la lengua *kimbundu*²⁰

Agresión Moral		
Verbos	Sustantivos abstractos	Sustantivos concretos
kuxinga	kuxinga	muxinga
ofender		cuerda
injuriar	injuria	vara
insultar	insulto	línea
ultrajar		látigo
vituperar	vituperio	latigazo
decir obscenidades		
imprecar		zurra
desear desgracias		
difamar	difamación	
menoscabar		
descomponer	descomposición	
desordenar		
mofarse de	menosprecio	
	ignominia	
	672	

kuxingila excomulgar	
kudixinga disputar altercar	

Cuadro 2

Étimos de la lengua kikongo²¹

Agresión moral Verbos	Sustantivos abstractos	Agresión física Sustantivos concretos
finga injuriar ofender blasfemar	mfingulu injuria	
xinga maldecir	luxingu ultraje insulto	nzinga, nsinga cuerda vara
xingila Imprecar	ofensa injuria afrenta	línea látigo latigazo
xingana maldecir	desprecio	

Cuadro 3

Resultados en el español mexicano

AGRESIÓN MORAL O FÍSICA VERBOS SUSTANTIVOS ABSTRACTOS		AGRESIÓN FÍSICA SUSTANTIVOS CONCRETOS
(KUXINGA)	(KUXINGA)	(MUXINGA)
CHINGAR	CHINGA	CHINGADAZO
menoscarbar difamar descomponer desordenar insultar ofender burlar decir palabrotas decir obscenidades	vituperio CHINGADERA descomposición difamación desprecio ignominia	latigazo (MIXINGA) CHINGA zurra

El primero en ocuparse de este vocablo en México parece haber sido Victoriano Salado Álvarez²². Con posterioridad Francisco Santamaría reprodujo, casi íntegramente, sus reflexiones al respecto en sus léxicos, con el juicio de que es “la investigación más escrupulosa del vocablo”.²³ Entre las conclusiones a que arriba Salado Álvarez en relación con la presencia del vocablo en toda Iberoamérica, se cuentan las siguientes:

Probablemente tiene orígenes diversos, de los cuales uno o varios pueden ser americanos.

La acepción gitana que es seguramente la que nosotros tenemos, parece ser la “correcta”.

No parece destinada, sino muy verosímil, la acepción de cópula, que se le da en México y que se halla en muchos lexicógrafos, precisamente por significar cosa prohibida, bastarda y degradante...

Parece debe descartarse toda conexión de la palabra en las lenguas indígenas de México.²⁴

Por su parte, Darío Rubio consignó también sus disquisiciones acerca del vocablo,²⁵ en las que alude a una voz náhuatl: el sustantivo *xinachtli*,²⁶ “semilla de hortaliza”, como propuesta etimológica para el vocablo *chingaste*, “el residuo que queda en el fondo de un

vaso”. Más tarde, Octavio Paz cita a Darío Rubio sugiriendo así un origen náhuatl de la voz *chingar*.²⁷

Pero la palabra *xinachtli* no explica ni en el terreno semántico ni en el fonético el origen del verbo *chingar*; aparte de que la difusión de éste en el amplio ámbito iberoamericano quedaría también sin justificación. En cambio, sí puede pensarse en la influencia del *kuxinga* angolano sobre el vocablo mexicano, ya que una de sus acepciones es “menoscabar”; así, en el español de México *chingar*, significa entre otras tantas cosas “consumir, agotar”. El *chingaste* – ya lo sabemos – es lo que queda luego de *consumido* el líquido contenido en un recipiente, hecho que habría favorecido el cruce de esta voz con el *kuxinga* africano en la acepción mencionada.

Juan Corominas y José A. Pascual,²⁸ encabezan su ficha dedicada al vocablo con la siguiente síntesis: “Chingar, voz de origen jergal, cuyo significado primitivo parece haber sido ‘pelear, reprender’, de donde ‘fastidiar, estropear’; probablemente del gitano *cingarar* ‘pelear’, de origen índico; pero no todas las palabras castellanas en *ching* derivan de este verbo, pues en América se mezclaron con ellas algunos radicales aborígenes”.²⁹

Es importante señalar algunos aspectos de la citada ficha lexicográfica: En ella no se hace ninguna mención a las diversas acepciones del vocablo en México; por consiguiente, no se cita al respecto léxico mexicano alguno, siendo precisamente este país “tierra clásica del *chingar*, el *chingadazo*, el *chingado*, el *chingón* y las *chingaderas*”.³⁰ Citan los mencionados autores el *Diccionario de vocábulos brasileiros*, del vizconde de Beaurepaire-Rohan,³¹ en relación con el empleo de la palabra *xingar* o *chingar* en Brasil, en el sentido de “insultar com palavras, descompor”; sin embargo, hacen caso omiso de su propuesta etimológica africana dada a conocer desde fecha tan temprana. Sencillamente no la toman en cuenta; ni siquiera la mencionan. Hay que decir que tanto (*ku*)*xinga*, como *muxinga* han pasado al portugués brasileño: el primero con la acepción de *insultar, burlarse*; el segundo, con la de *zurra*.³² Ello es resultado de la estrecha relación habida entre Brasil y Angola en épocas pasadas, a la gran influencia ejercida por el *kimbundun*, en el portugués brasileño. Brasil dependía a tal extremo de la mano de obra angolana que llegó a convertirse en la metrópoli colonial efectiva de aquella región de África, en sustitución de Portugal.³³ Es más, en el momento en que Brasil accedió a la independencia, existían allí planes de conformar un imperio unificado que abarcara tanto las excolonias americanas de Portugal, como su colonia africana de Angola.³⁴

Por otra parte, la etimología que Corominas y Pascual dan como probable está muy lejos de poder justificar las diversas acepciones americanas del vocablo, en especial, su amplio campo semántico en México. Al respecto, se lee en la mencionada ficha: “Que puede tratarse de una voz de origen gitano lo indica ya el que Quindalé, en su diccionario de este lenguaje, registra *chinga* y *chingarí* ‘disputa, riña, represión’ (desde donde será fácil pasar a

la ac. portuguesa ‘insultar’ y de ahí se podría ir sucesivamente a ‘provocar’, ‘fastidiar’, ‘estropear’, ‘hacer fracasar’ y por otra parte, ‘deshonrar a una mujer’, ‘cohabitar’)... Realmente la raíz *cinger* con leves variantes, es común a las hablas zíngaras de toda Europa, con el sentido de ‘pelear’ en las de España, Inglaterra, Alemania, Polonia y con el más etimológico de ‘cortar, agujerear, rajar, desgarrar’ en las de Grecia, Rumanía, Rusia, Hungría, etc.: se trata de un compuesto de *cinár*, ‘cortar’ con *kerár* ‘hacer’, ambos de origen índico; comp. La variante española *cinkarelár*, ‘pelar’”.

Esta etimología gitana, como se puede comprobar, difícilmente puede competir con la etimología propuesta ya desde el siglo pasado por Beaufort y retomada en este ensayo. Si bien existen cierta similitud fónica y semántica con la palabra *chingar* en América, los radicales gitanos originarios y su variante española *cinkarelar* se hallan más alejados, tanto en un aspecto como en el otro. No puede descartarse, sin embargo, una confluencia; o más exactamente, una influencia del *xinga* africano sobre las hablas gitanas de España, país donde coexistieron gitanos y bantúes durante varios siglos.

Lo analizado más arriba nos lleva a la conclusión de que sigue prevaleciendo en los estudios lingüísticos y en los etimológicos en particular, el desdén y la subestimación de los aportes culturales y específicamente lingüísticos africanos a la América Latina y aún más, a la península Ibérica. Hay dificultad en vencer resistencias en este terreno, y la causa de ello no es sino ideológica. Respecto al estudio y la valoración del aporte africano en la formación de las lenguas criollas, Ulrich Fleischmann ha escrito: “...*el verdadero problema se revela en realidad como ideológico... la investigación etimológica siempre ha buscado sólo el abuelo europeo, sea porque siempre ha estado marcada por un positivismo eurocentrista, sea porque los investigadores casi no tenían acceso a las lenguas no europeas, sea porque –como lo muestra la teoría de la filiación – siempre se buscaron sólo divergencias. La historia de las convergencias todavía está por escribirse*”.

Hemos dado término aquí a nuestra reflexión en torno al origen africano, *kimbundu*, de la palabra *chingar*. Proseguimos, con el examen de contenido en el marco de la oposición vida/muerte, buena palabra/mala palabra.

Retomando el hilo de nuestra meditación, hemos de citar nuevamente a Octavio Paz, ahora en relación con otro aspecto del vocablo estudiado; su connotación social: “*la palabra chingar, con todas estas múltiples significaciones, define gran parte de nuestra vida y califica nuestras relaciones con el resto de nuestros amigos y compatriotas. Para el mexicano la vida es una posibilidad de chingar o de ser chingado. Es decir, de humillar, castigar y ofender. O la inversa. Esta concepción de la vida social como combate engendra fatalmente la división de la sociedad entre fuertes y débiles*”.³⁵

Dejando a un lado la inversión que en este pasaje vemos de la prioridad objetiva y natural en la relación causa/efecto (es la división de la sociedad en fuertes y débiles lo que engendra la concepción de la vida social como combate y no al contrario), hallamos aquí la

vinculación de la palabra *chingar* con la oposición antagónica entre “fuertes y débiles”, o mejor dicho, entre opresores y oprimidos, que bien puede ser entre capitalistas y obreros; o entre amos y esclavos. Es esta una problemática en relación con el tema tratado.

La utilización y denominación inescrupulosa y despiadada de los seres humanos hasta convertirlos en cosa, es uno de los sentidos más sobresalientes en el vasto campo semántico de la palabra *chingar*. Así lo ha expresado en forma literaria Carlos Fuentes, a quien citamos más abajo: “¿A quién *chingarás*: a quién *usarás*? *Los hijos de la chingada son estos objetos, estos seres que tú convertirás en objetos de tu uso, tu placer, tu dominación, tu desprecio, tu victoria, tu vida: el hijo de la chingada es una cosa que tú usas...*”³⁶

Octavio Paz ha reflexionado sobre este particular, especialmente acerca de la conversión del obrero en cosa: “*el obrero moderno carece de individualidad. La clase en mas fuerte que el individuo y la persona se disuelve en lo genérico. Porque esa es la primera y más grave mutilación que sufre el hombre al convertirse en asalariado industrial. El capitalismo lo despoja de su naturaleza humana- lo que no ocurrió con el siervo- puesto que reduce todo su ser a fuerza de trabajo, transformándolo por este solo hecho en objeto. Y como a todos los objetos, en mercancía, en cosa susceptible de compra y venta. El obrero pierde, bruscamente y por razón misma de su estado social, toda relación humana y concreta con el mundo: ni son suyos los útiles que emplea, ni es suyo el fruto de su esfuerzo*”.³⁷

En efecto, en el capitalismo, donde el trabajo muerto, es decir, el capital, en tanto que cosa, alcanza poder sobre el trabajador, el proletario, al que fuerza a vender sus productos y a sí mismo al capital. Con ello se aliena, convirtiéndose en cosa. Más sería interesante analizar, desde esta perspectiva, la situación del africano, quien legó la palabra *chingar*, en el contexto del modo de producción esclavista que Aguirre Beltrán calificó, como la forma más cruel y despiadada de explotación del esfuerzo de trabajo “*por deshumanizar, desculturar y destruir la persona hasta convertirla en una cosa, en una simple mercancía*”.³⁸

A primera vista, la situación del proletario y la del esclavo parecieran ser idénticas analizadas desde el ángulo de la enajenación sufrida. Mas si hurgamos un poco hallaremos una diferencia significativa: la dualidad de la enajenación a que es sometido el negro o mulato esclavo, como fuerza de trabajo y como medio de producción al mismo tiempo. En el examen de este extremo hemos de recurrir al agudo análisis que del trabajo esclavo hace Manuel Moreno Fraginals. En su obra clásica: *El ingenio. Complejo económico-social cubano del azúcar*, ha escrito:

“Por insoluble contradicción, el esclavo participaba de la doble condición de fuerza de trabajo y medio de producción. Como medio de producción representó generalmente más del 50% del capital fijo o constante del ingenio y era, como todos los medios de producción, cosa

que se compraba, vendía, alquilaba, depreciaba y en fin, estaba sujeta a las relaciones legales y económicas de los bienes muebles. Por su carácter de medio de producción estaba vinculado, de modo permanente a la esfera productiva y transfería valor al producto en la misma proporción en que perdía, con su valor de uso, su propio valor de cambio. A su vez como fuerza de trabajo actuaba directamente en la producción reproduciendo su valor diario – equiparando los gastos de mantenimiento a un salario en especie – y añadiendo al producto una determinada plusvalía”.³⁹

Aquí ya no se trata de que el capital, en tanto que cosa, alcance poder sobre el trabajador convirtiéndolo en cosa; sino de que el esclavo es, desde el inicio, una cosa, ya que forma parte del capital mismo, como todos los demás medios de producción. Por consiguiente, la alienación, es decir, la pérdida de sí mismo, la cosificación, es absoluta.

En esas circunstancias, la mutilación, el “menoscabo”, *kuxinga*, que sufre el esclavo de su condición humana es extremo. ¿Puede acaso ponerse en duda el que existan razones sociales para que haya sido precisamente el africano esclavizado quien legara este quemante vocablo? Y eso, haciendo abstracción de otras acepciones del mismo: “ultraje, injuria, menosprecio” y las del otro: “látigo, zurra” (*muxinga, mixinga*).

La *fragua* estaba presente, en sentido recto, sin metáforas de ningún tipo, en el *calimbo*, en las llamas del infierno que prometía la Santa Inquisición cuando excomulga (*kuxingila, kuxingana*) a los danzantes en el siglo XVIII mexicano. Los amos y señores condenaban a los negros al infierno en esta vida; el Santo Oficio, en la vida venidera. ¿Puede extrañarnos, pues, la aparición de cantos como éste?

*Ya el infierno se acabó
ya los diablos se murieron;
ahora sí chinita mía
ya no nos condenaremos.⁴⁰*

Es la vida desafiando a la muerte.

Acerca del *calimbo*, Aguirre Beltrán escribió: “Con antelación a la venta, el esclavo, además [del examen médico] se ve obligado a sufrir una molestia más; el *calimbo* de fuego... Tal y como se acostumbra con el ganado se usa con el negro al que se marca con fuego para fijar la propiedad”.⁴¹ Y deseamos apuntar que también *calimbo* y su variante *carimbo*, usada antiguamente en Cuba, es un vocablo de origen *kimbundu*, derivado del sustantivo *kidimbu, kirimbu*, cuyo significado es “marca”, “sello” (SILVA MAIA, ANTÓNIO DA, pp. 410, 566).

El carácter de agresión – tanto física como moral- de esta práctica, se pone de manifiesto en la siguiente descripción, hecha por Aguirre Beltrán a partir de la declaración de un testigo ante el Santo Oficio. Se trata de un esclavo que no sólo es calimbado, sino también flagelado hasta el punto de provocársele la muerte: “*La práctica del calimbo puede antojarse inhumana; pero los esclavistas informan que la operación apenas es dolorosa: se calienta el hierro sin dejarlo enrojecer, se frota el rostro con un poco de grasa, se pone encima un papel aceitado y se aplica el calimbo lo más ligeramente posible. El efecto de la quemadura, afirma, pasa rápidamente y sobre la piel queda impresa una señal indeleble. No sabemos cuál es la opinión que de aquella práctica infamante [kuxinga] tienen quienes la soportan. Juan de Leiva ... además de la marca sufre azotes [mixinga] que terminan por matarlo*”.⁴²

Es importante señalar que esta crueldad e ignominia llegaba a su máxima expresión en las mujeres, a las que generalmente se calimbaba en los senos. Al respecto, pueden consultarse documentos explícitos, como uno donde se lee: “...*otra esclava negra nombrada Lucrecia, de tierra Angola, de edad de veinte años poco más o menos, con una señal en el pecho derecho que es una cruz*”.⁴³

Hoy, a más de medio siglo de la aparición de *La población negra de México*, obra señera, ya no se justifican ni la ignorancia ni la omisión del legado africano a este país. Contra los que persisten en “menospreciar” (*kuxinga*) este importante factor de lo mexicano, faltando a la verdad y cometiendo una injusticia hacia tanto compatriota afrodescendiente, no cabría imaginar mejor venganza que el aporte del verbo *chingar* por aquéllos a quienes el prejuicio sigue negando su merecido lugar en la historia.

Notas Bibliográficas:

Nos detendremos a examinar en detalle las etimologías propuestas hasta ahora para este vocablo. Nos limitaremos a apuntar algunas cuestiones de especial interés.

¹ AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO, *La población negra de México: Estudio etnohistórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 137; *CUIJLA: Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 9.

² NGOV-MVE, NICOLÁS, *El Africa bantú en la colonización de México 1595-1640*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.

³ BASTIDE, ROGER, *Las Américas negras*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

⁴ *Ibid*, p. 144.

⁵ ISRAEL, JONATHAN, *Razas, clases sociales y vida política en México colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 77.

⁶ REDINHA, JOSÉ, *Etnias e culturas de Angola*, Luanda, Actualidades Editora, 1974.

⁷ SILVA MAIA, ANTÓNIO DA, *Diccionario complementario portugués-kimbundu-kikongo (linguas nativas do centro e norte de Angola)*, Luanda, Edicoes Cucujaes, 1961, p. 88.

⁸ PAZ, OCTAVIO, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 69.

⁹ FUENTES, CARLOS, *La muerte de Artemio Cruz*, México, FCE/SEP, 1992, p. 144.

¹⁰ ZAMBONI, ALBERTO, *La etimología*, Madrid, Editorial Gredos, 1988, pp.210-211, 294.

- ¹¹ PAZ, OCTAVIO, *op. cit.*
- ¹² FUENTES, CARLOS, *op. cit.*, p. 144.
- ¹³ ZAMBONI, ALBERTO, *op. cit.*, pp. 119-124.
- ¹⁴ Grupo étnico de Mali, Africa occidental.
- ¹⁵ JAHN, JANHEINZ, *Muntu, las culturas de la negritud*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970.
- ¹⁶ CALAME-GRIAULE, GENEVIÈVE, “La lengua y la visión del mundo: Problemas de etnolingüística africana”, en: OSCAR URIBE VILLEGAS (coordinador), *La sociolingüística actual. Algunos de sus problemas, planteamientos y soluciones*, México, UNAM, 1974, pp. 201-204.
- ¹⁷ Paz, Octavio, *op. cit.*, p. 69.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 70.
- ¹⁹ Dereau, Léon, *op. cit.*, pp. 20-21.
- ²⁰ Silva Maia, António da, *op. cit.*, pp. 10, 28, 30, 114, 147, 190, 199, 204, 208, 273, 349, 365, 392, 403, 418, 449, 495, 594, 632, 652, 657.
- ²¹ Dereau, Léon, *Cours de Kirongo*, Hamur, Wesmael-Charlier, 1955, p. 56; Karl Edvard Laman y M. Westling, *Vocabulaire Kirongo. Français Kirongo, Kinshasa*, Edition Lecon, pp. 7414; António Da Silva Maia, *op. cit.*, pp. 30, 114, 306, 334, 349, 393, 403, 449 y 632.
- ²² SALADO ÁLVAREZ, VICTORIANO, *Mejico peregrino. Mejicanismos supervivientes en el inglés de Norteamérica*, México, Talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1924, pp. 199-134.
- ²³ SANTAMARÍA, FRANCISCO I., *Diccionario de mejicanismos*, México, Editorial Porrúa, 1983, tomo I, p. 397.
- ²⁴ SALADO ALVAREZ, VICTORIANO, *op. cit.*, p. 134.
- ²⁵ RUBIO, DARÍO, *Anarquía del lenguaje en la América española*, México, 1925, pp. 149-155.
- ²⁶ El vocablo *xinachtli*, “semillas de legumbres”, se compone del radical *xini*, “caer, desplomarse, destrozarse”, hablando de un muro, etcétera; así como de *achtli*, “grano, pepita, semilla”.
- ²⁷ PAZ, OCTAVIO, *op. cit.*, p.68.
- ²⁸ COROMINAS, JUAN Y JOSÉ A. PASCUAL, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Editorial Gredos, 1989, volumen III, pp. 365-366.
- ²⁹ *Ibid.*, documento 1867.
- ³⁰ SANTAMARÍA, FRANCISCO I., *op. cit.*, tomo I, p. 400.
- ³¹ BEAUREPAIRE-ROHAN, *Diccionario de vocábulos brasileiros*, Río de Janeiro, Imprenta Nacional, 1889.
- ³² MENDONCA, RENATO, *A influencia africana no portugues do Brasil*, Río de Janeiro, 1935.
- ³³ Centro de Estudios Angolanos, *Historia de Angola*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1979.
- ³⁴ SOMBRA SARAIVA, JOSÉ FLAVIO, “Silencio y ambivalencia: en el mundo de los negros en Brasil”, en: *América negra*, No. 6, diciembre 1993, pp. 37-49.
- ³⁵ PAZ, OCTAVIO, *op. cit.*, p. 71.
- ³⁶ FUENTES, CARLOS, *op. cit.*, p.146.
- ³⁷ PAZ, OCTAVIO, *op. cit.*, p. 61.
- ³⁸ AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO, “Hyanga y la controversia en torno a su reducción a pueblo”, en: *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 1988, p. 129.
- ³⁹ MORENO FRAGINALS, MANUEL, *El ingenio. Complejo económico-social cubano del azúcar*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1978, vol. II, p. 14.
- ⁴⁰ Archivo General de la Nación (AGN), Inquisición, volumen 1297, 1784, ff. 16-24.
- ⁴¹ AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO, *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 41.

⁴² *Ibid*, p. 43.

⁴³ AGN, *Historia*, 177, 223, 332, 406, 407.

Identidade e signos sincréticos nas narrativas e cânticos do reisado em Minas Gerais. Uma visão do livro *Afrografias da Memória*, de Leda Martins.

Angela Cristina de Souza Rego

Mestranda em Literatura Portuguesa e Literaturas Africanas de Língua Portuguesa – UFF

A noção de cultura negra em nosso país está associada a resistência e alteridade. Apesar das transformações promovidas pelos migrantes africanos ao longo dos séculos, da experiência da dor e da alegria, de nossa pele e de nossa fala, o negro ainda é configurado como *outro*. Historicamente, sabemos-nos tão interpenetrados que *eles* somos *nós*. Culturalmente, entretanto, insistimos em deslocar os matizes africanos, rogando-nos o poder de conceder-lhes um tempo e um espaço, demarcando liames para suas manifestações. Resta-nos muito do discurso colonialista que exclui e estranha; que exclui e condena ou condescende.

Inversamente, permanece ainda em cada negro a dor ancestral desta exclusão. É o mesmo discurso colonialista, agora em seu reverso, determinando o olhar que diferencia e distancia. Recusar a semelhança, por não se querer apenas um decalque. Assim, resistir é existir. Permanecer o *outro* representa manter a cultura, ainda que a sua gênese se tenha perdido.

Os olhares, entretanto, encontram-se. As vozes ouvem-se. E no entrecruzar de caminhos, os agentes das duas culturas exploram signos e refazem significados. Manifestando-se no mesmo tempo e no mesmo espaço, *um* e *outro* promovem o discurso híbrido, no qual importam menos as diferenças do que a possibilidade de convergir para o *topos* de uma existência comum, de traçar novos caminhos para a criação e para a realização do *ser*.

São estes pontos de cruzamento que se fazem em discursos do ser negro no Brasil. São as histórias contadas e cantadas que dão origem à Irmandade do Rosário, cujo ritual foi registrado no livro *Afrografias da Memória*, de Leda Maria Martins. O texto, priorizando a análise lingüística, revela-nos uma identidade mantida, e às vezes reconstruída, nas histórias e nos cânticos míticos, dos quais são autores tanto os ancestrais africanos quanto os narradores da Irmandade.

Apreender a semântica desta identidade, eis o desafio, pois o texto é oral e acrescenta o olhar, a música, a dança, as cores, o ritual. “Texto falado ouvido visto”, no dizer de Manuel Rui.¹ Expresso no papel, deverá incluir a fé e a oração, os ritmos do corpo e da respiração; captar a transcendência da própria narrativa, que deixa de ser reflexo para ser, ela também, nação.

Sabemos que para a construção de uma identidade e de um lugar-nação aplicam-se múltiplas interpretações. Em se tratando do negro africano, vítima da diáspora e de um permanente discurso colonial opressor, podemos considerar a existência de uma heterotopia de Foucault, para onde o sujeito do deslocamento agônico liberta-se das repressões sociais, da disciplina e da punição, criando o espaço do *Vir-a-Ser*. Cabe considerar, ainda, uma abordagem sociopsicológica e fenomenológica do tempo e do espaço desenvolvida por Hägerstrand, configurando-se a intersecção entre o poder e a sujeição uma “restrição de contato”, na qual se estabelecem as “estações” onde o negro se defende, e os “domínios” em que ele se realiza como ser social.²

Tais conceitos, entretanto, ainda que possam ser aplicados com propriedade à análise do ritual do Rosário, não o esgota, na medida em que a compreensão da narrativa da nação africana excede os planos filosófico, antropológico e social que se destinam a explicar o homem em seus diversos *modus vivendi*. Assim, a trilha do “ser africano” mais facilmente será encontrada quando nos dispusermos a, primeiro, receber os seus signos sem apressarmo-nos em moldá-los aos discursos culturais que tratam a questão do colonizado; e, posteriormente, procurar apreender os seus significados, esforçando-nos por transcender o apriorismo praticado na compreensão do africano e de sua descendência. Este método se estabelece na emoção, promovendo um quiasmo entre o *eu* e o *outro*, descortinando a cultura híbrida que irá inscrever o *ser africano* em nossa sociedade e, ao mesmo tempo, reafirmar a sua identidade, como se a homogenia, paradoxalmente, realçasse o diferente de cada um, nação ou indivíduo.

É este discurso híbrido que revelará, mais uma vez citando Manuel Rui, “a semântica da nova identidade”³. O discurso, mesclado de signos outros, possibilita a manutenção dos mitos e da tradição popular, agora revestidos de uma autenticidade que, não sendo genésica, apóia-se, como diz Homi Bhabha, *na consciência da construção da cultura e da invenção da tradição*.⁴

Espelho que se reparte, a identidade africana reflete o *outro* em si, criando novas instâncias do ser; mas o *outro* também é espelho e, “dono do lugar”, supõe-se inteiro, porém recebe na superfície especular os reflexos de um ser que, apesar de fracionado, ou exatamente por este motivo, tem destacadas as suas formas e suas cores. Neste processo, que pode ser explicado por uma nova visão do historicismo colonial, a identidade africana – fragmentada e reconstruída – imprime sua imagem indelével no espelho identitário do ocidente.

É esta imagem que procura captar Leda Maria Martins quando ouve a “narrativa mitopoética”⁵ da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, em Minas Gerais. O narrador é João Lopes, capitão-mor da congregação que, adoecido, teme que a tradição da Irmandade se perca com a sua morte e com a mudança dos fundamentos. A morte do narrador aproxima-se mais uma vez como uma ameaça à perpetuação do conhecimento e da identidade, mas o capitão-mor, vivo e vivace, garante a narrativa até o fim.

Do interior desta narrativa surge a lenda fundadora da devoção a Nossa Senhora do Rosário, repetida e modificada, impressa em cada uma a autoria do narrador. A maior ou menor tensão, o colorido das cenas, a valoração das situações dependem de quem narra, mas o negro sempre tem a preferência da santa, que troca o rico altar por um *candombe* (tambor sagrado, feito de madeira oca e revestido com folhas de inhame). Dos seis relatos transcritos, os mais ricos em detalhes pertencem aos narradores mais velhos; os mais jovens – a guarda-coroa e secretária da Irmandade, de 25 anos, e um menino dançante de Moçambique, que conta apenas oito anos – reproduzem a lenda de forma concisa. Enquanto a narrativa dos velhos inclui diálogos, cânticos e descrições de expressões e gestos, dramatizando o encontro entre Nossa Senhora e os escravos, a dos jovens limita-se a pontuar na narrativa os fatos principais, apenas orientando o ouvinte, exigindo o máximo de imaginação para completar o vazio de imagens deixado pela escassez da fala.

A “conservação do passado”, nestas narrativas, têm função social, e neste aspecto o velho se destaca, porque a ele cabe lembrar.

Se lembrar é função primordial dos velhos, formar uma identidade e manter a tradição é um processo que envolve toda a comunidade, a qual empenha-se em – e aqui reportamo-nos a Ecléa Bosí – “criar esquemas coerentes de narração e de interpretação dos fatos, verdadeiros ‘universos de discurso’, ‘universos de significado’, que dão ao material de base uma forma histórica própria, uma versão consagrada dos acontecimentos.”⁶

Marcadas como “entre-lugares”⁷ (e não outros lugares), as irmandades do Rosário são decorrentes de uma dualidade conseqüente do encontro entre a educação clerical e a cultura africana, das quais os negros não prescindiram. Bhabha argumenta que “o ‘direito’ de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que presidem sobre a vida dos que estão em ‘minorias’”⁸. “Entre-lugares” são os espaços da identidade, ainda que metonímicos, em que o negro brasileiro entra em contato com o negro africano, ancestral ou sujeito-nação latente. Vencidos os confrontos com o branco, pois Nossa Senhora do Rosário aceitou deixar o mar apenas em companhia dos pretos, é preciso agora festejar a majestade da raça, contar e cantar no ritual onde são coroados reis e rainhas.

O ritual do Reisado é marcado também pelos cânticos. A sua presença em todos os capítulos do livro *Afrografias da Memória* dá-nos a medida da importância da linguagem musicada nos ritos, pois é através dela que a narrativa se explicita. O cântico ainda justifica a coreografia, põe em relevo as figuras revestidas de autoridade e possibilita a participação de todos os componentes da representação ritualística.

O “*mundo sonoro e policor dos reisados*”, expressão de Luis da Câmara Cascudo, representa uma manifestação do cânon da literatura oral que, como defende este autor, não

se elidindo da memória coletiva, desenvolveu elementos que possibilitaram sua compreensão a quem estranho fosse às suas tradições.⁹ Hibridismo cultural e sincretismo formal, a música do Reizado não é totalmente africana, nem é totalmente ocidental, mas surge do gênio de um povo que transforma o processo de adaptação em exercício de criação.

Os cantares que colorem a representação simbólica da nação africana são produtos de um discurso construído na relação da linguagem com as lendas, os mitos, o imaginário. Os signos católicos e a língua portuguesa deslocam-se do seu contexto e decalam-se nos fundamentos da narrativa africana. Daí emerge um discurso que se constrói em re-significações, re-instaurando a tradição.

Os cânticos construirão um terceiro caminho de simbologias, unindo as expressões de uma cultura não-africana às palavras retidas na memória da nação negra. O resultado é a saudação, a oração e o desejo expressos pelo viés do saber africano na construção de uma língua sintética, resultado de um processo descrito por Antonio Cornejo Polar, em seu livro *O Condor Voa*, como “uma dupla agência lingüística”: na primeira, os signos são preservados e dialogam em conflito com outros que lhe são estranhos; na segunda, as duas ou mais séries lingüísticas produzem um efeito de conciliação harmoniosa que desemboca ou pode desembocar na configuração de uma voz monológica.¹⁰

Assim, observamos nos versos dos cânticos a mescla de palavras e expressões que, se por um lado traduz a nação, por outro mantém o seu signo genesiaco. As repetições de versos são constantes, seja para destacar uma imagem: *Envém do mar / Envém do mar / Povo de Nossa Senhora / envém do mar*; seja para reproduzir a dor e o lamento: *Ô mi choringomá / Ô mi choringomá / Ô mi choringomá / gunga de mamãe / Mi choringomá*; ou quando reiteram o pedido em forma de oração: *Ajudai-me, rainha do mar / Ajudai-me, rainha do mar / Ajudai-me, rainha do mar / Que manda na terra / Que manda no mar / Ajudai-me, rainha do mar*. Não raro, expressões genuínas são mantidas integralmente nos cânticos, como se o ato de se comunicar com Nossa Senhora do Rosário só pudesse realizar-se na fala africana: *Anaruê/ Anaruê / Okunda otunda undamba / de calunga uaiá./ Anaruê*. Versos assim traduzidos pelo narrador João Lopes: “Eu quero ver / eu quero ver / a mulher grande / senhora das águas/ eu quero ver”.

A maior expressão de signo sincrético, no entanto, está no canto entoado pelo capitão-mor após a saudação do Rosário, tanto porque ele matiza o ritual litúrgico que une o rosário de Nossa Senhora às contas pretas do Ifá, quanto porque representa, com os dialetos africanos e as alterações fonéticas, a síntese da linguagem híbrida dos cânticos do reizado: *Patunossi cum Ave Maria, auê / Secura cum meta vita, auê*.

Hibridismo, sincretismo, interculturalismo, mescla: um processo que tanto descontextualiza a identidade quanto a insere no mundo moderno, estranho e opressor de um modo de ser genuíno. O ritual dedicado a Nossa Senhora do Rosário, “poesia sem ser poema” como

classificaria Octavio Paz , pôde existir e resistir de um ponto de interseção cultural, pois o primordial é a compreensão de que estar em outro mundo não significa deixar de ser. Como resume Frantz Fanon, “falar é existir de modo absoluto para o outro.”¹¹

Notas Bibliográficas

¹ RUI, MANUEL. Comunicação apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra. São Paulo, Brasil, 23/05/1985.

² HARVEY, DAVID. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.

³ RUI, MANUEL. ob. cit.

⁴ BHABHA, HOMI K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

⁵ MARTINS, LEDA MARIA. *Afrografias da memória*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

⁶ Id.

⁷ BHABA, HOMI K. ob. cit.

⁸ Id.

⁹ CASCUDO, LUIS DA CAMARA. *Literatura oral no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

¹⁰ POLAR, ANTONIO CORNEJO. *O condor voa*. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2000.

¹¹ FANON, FRANTZ. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

Vocabulário do carnaval e visão de mundo: a organização simbólica de uma realidade

Alfeu Garcia Junior

Há três anos vimos pesquisando a linguagem das escolas de samba com ênfase sobre o aspecto lexical, com a intenção de investigar a forma como a comunidade do samba organiza simbolicamente o mundo, a partir de seu ethos e de sua experiência vital. Integrado a um trabalho de dimensões mais amplas, que virá a ser apresentado à comunidade acadêmica como tese de doutorado, o objetivo dessa investigação estabelece como ponto de culminância a produção de um dicionário, elaborado, relativamente à sua macro e microestruturas, de acordo com os pressupostos técnicos da lexicografia, e de rigorosas premissas lexicológicas, amparadas pela morfossintaxe e pela semântica descritiva.

É através do diassistema “língua” que o homem, enquanto ser, ator e sujeito social, depreende o mundo, através de sua experiência vital, e o manipula, organizando-o simbolicamente. De igual sorte, por meio deste mesmo código diassiste-mático, adquire, produz e transforma a cultura, expandindo-a e armazenando-a através do subconjunto lexical, o vocabulário, simultaneamente depositário e operador cognitivo-pragmático do fazer social. Dessarte, através do diassistema lingüístico, substanciado na expressão léxica, o homem opera a manutenção do ethos de seu grupo ou comunidade, realizada sob a esteira da experiência sócio-histórico-cultural, o que lhe permite estabelecer a ótica através da qual vislumbra o mundo, interpreta os fatos, interage com seu semelhante, transforma a realidade e perpetua sua tradição. Em razão da dimensão da importância do vocabulário e de seu papel no estabelecimento do homem diante da sociedade, pois que o ator social “age” através do discurso, o estudo do vocabulário constitui-se como um caminho para a compreensão do homem, histórica e socialmente instituído, percurso este que, configurado sob a égide de parâmetros epistemológicos e metodológicos pressupostos pela sócio-etno-ântropo-lingüística, tem o escopo de descrever o ato gerativo semasiológico e onomasiológico da lexicogênese subjacente ao discurso carnavalesco. Em outras palavras: o estudo do vocabulário do carnaval, máxime das escolas de samba, intenta não apenas dar registro lexicográfico aos termos da linguagem carnavalesca e defini-los; mas antes, e sobretudo, conhecer o modo através do qual o folião organiza sua vida no mundo do samba através do inventário vocabular de que dispõe, levadas em conta todas as idiossincrasias que perfilam esse grupo, atribuindo-lhe identidade.

A fim de darmos conta dos objetivos que justificam a realização dessa pesquisa, deparamo-nos com algumas preocupações de natureza metodológica, tais como: quem elege como informante ? que tipo de entrevista formular ? onde fazê-las ? de que modo minimizar o paradoxo do investigador ? de que forma documentá-las ?

A regra geral do fazer lexicográfico, relativamente à coleta de material lingüístico, tem induzido pesquisadores a trabalhar com a aplicação de extensos questionários, formulados a partir de uma perspectiva onomasiológica, isto é, através da qual, partindo-se de um conceito, alcança-se o termo. Por exemplo: “Como se chama a plataforma geralmente circular de um carro alegórico sobre a qual desfilam destaques ou composições?, para se obter a resposta: “queijo”. São inúmeros os problemas desse tipo de questionário: entre eles, e talvez o maior, o fato de inibir a expressão narrativa do informante, muito mais enriquecedora em todos os aspectos. Por conta dessa limitação do inquérito, concluímos ser mais interessante não fazer uso desse tipo de instrumento de investigação. Optamos pela entrevista não-diretiva, que propiciasse a veiculação de discursos descritivos e narrativos, no bojo dos quais os termos do carnaval são naturalmente atualizados, acrescidos ainda da visão de mundo do falante, no caso o entrevistado, substância mais importante a ser conhecida e analisada para o tipo de dicionário que pretendemos elaborar.

Também foi nossa preocupação decidir em que lugares proceder às entrevistas. A fim de garantir que os informantes se sentissem à vontade e seguros (condições sine quibus non para a naturalidade do ato discursivo), resolvemos fazê-las exatamente nos locais onde o folião, sambista, dirigente ou profissional do carnaval vive coti-dianamente: favelas, birosacas, barracões, quadras, ateliês, etc., mesmo tendo que tolerar ruídos inoportunos a uma situação de entrevista, como latidos, conversas paralelas, marteladas, sirenes, por fim. E, para garantir um corpus relevante de entrevistas, fizemos contato com pessoas as mais diversas, fossem elas, carna-valescos, passistas, diretores, operários de barracão, etc., de todas as idades, de am-bos os sexos, pertencentes às mais distintas classes sociais.

O contato com a literatura produzida sobre o tema permitiu-nos constatar que os pesquisadores, na maioria das vezes, privilegiam as denominadas “grandes escolas” em detrimento das demais para procederem as suas investigações, como se as fronteiras do mundo do samba correspondessem aos limites das quadras da Mangueira, do Salgueiro, da Portela, da Mocidade Independente de Padre Miguel, da Beija-Flor e outras poucas. De igual sorte, os entrevistados parecem ser aqueles que representam a “elite”, o “skol” do samba: compositores, carnavalescos, enfim, gente famosa e consagrada. Não fazendo pacto com essa linha e com essa crença, para o nosso trabalho, reconhecemos a importância daqueles seres mais anônimos, que, não obstante não figurarem na literatura do carnaval, escrevem, dia-a-dia a história do samba, tanto quanto os notáveis: por que não entrevistar o pipoqueiro que leva seu carrinho ali às portas da Acadêmicos do Engenho da Rainha, por exemplo ? Se a visão de mundo do folião percorre desde a Zona Sul à Baixada, desde uma portentosa Unidos do Viradouro a uma humilde Unidos do Bangu, desde engenheiros a

desempregados sem qualquer espécie de qualificação profissional, desde o policial-sambista ao marginal-sambista, uma pesquisa séria deve, igualmente, percorrer todos esses topoi e strata, deve considerar todas as manifestações lingüístico-discursivas, em suas diversas variações, no afã de deprender, nas estruturas semânticas, do nível profundo, e nas estruturas noêmicas, do nível hiper-profundo da linguagem, pelo viés da semiose, a relação pragmática que imbrica de modo indissociável língua e cultura

Atualmente, temos registrado cerca de 1.600 termos formantes do vocabulário das escolas de samba e cremos poder alcançar a cifra de, pelo menos, 2000. No que concerne à macroestrutura do dicionário, os termos inventariados serão arrolados em campos léxico-semânticos e, no interior destes, dispostos em ordem alfabética. Não estando ainda concluída a coleta do vocabulário, não sabemos, ao certo, quantos campos integrarão a macroestrutura.

Acreditamos ser possível compor cerca de dez a quinze campos, dentre os quais poderíamos citar: música, que compreenderia os arquilexemas – instrumentos e canto; dança; materiais; espaço físico, componentes, etc.

A previsão para a conclusão do dicionário é de um ano. Para construirmos pará-frases definitórias claras, será necessário buscar uma metalinguagem que traduza não apenas o conceito pertinente a cada um dos termos, através de rigorosa análise semântica, mas que, sobretudo, possa transparecer a visão de mundo que subjaz a todo mosaico léxico.

Não será, evidentemente, um dicionário para sambistas. Será um dicionário dirigido a qualquer pessoa que queira conhecer através do vocabulário a complexa e requintada organização simbólica do mundo daqueles que dão vida ao mundo do samba.

V

As Literaturas diante da História e da Globalização

Contribuições da literatura para a escrita da história de além-mar¹

Marilúcia Mendes Ramos

Universidade Federal de Goiás

Nesta comunicação procuraremos refletir, com base em textos da literatura angolana, sobre o auxílio também dessa literatura, com sua expressiva carga de informações do cotidiano e de práticas tradicionais das sociedades africanas dos países de língua portuguesa, para os estudos da *história vista de baixo*, expressão proposta por Edward Thompson².

Os textos produzidos nos países africanos de língua portuguesa nos últimos anos do período colonial, marcadamente nas décadas de 60, 70 e no período imediatamente posterior às independências, contam na ficção, como encaminhado pela *Geração de 50*, episódios da história da colonização portuguesa sob a óptica do colonizado, dando-nos ainda um retrato do quadro social daquele período.

Para iniciarmos nossa reflexão, recorremos a Linda Hutcheon, ao dizer que “*Parece haver um novo desejo de pensar historicamente, e hoje pensar historicamente é pensar crítica e contextualmente*”³.

E quando se trata das literaturas de ex-colônias, nota-se que o contexto em que estão inseridas se aproximam, assim como o posicionamento dos escritores, que assumem uma postura crítica diante da realidade que os envolve como ser social e político, ser que deseja ver e rever a sua história, agora contada por outras vozes, as dos sujeitos dessa história.

E nessa postura crítica tece sua narrativa com elementos de um cotidiano desconhecido pela História Oficial, mas que a compõem dando-lhe sentido, sejam esses elementos de um passado ancestral, vivenciados num tempo mítico, sejam eles mais recentes, de tempos de dominação colonial. E “*reapresentar o passado na ficção e na história é, em ambos os casos, revelá-lo ao presente, impedi-lo de ser conclusivo ou teleológico*”, como afirma Hutcheon⁴.

Embora a expressão História de Além-Mar ainda faça lembrar uma fase de dominação colonial, esse campo de atuação da história tem contribuído para os estudos por parte de pesquisadores estrangeiros e autóctones para a revisão da história, pois, conforme as afirmações de Henk Wesseling, a “*história de além-mar trata não só dos sistemas coloniais e do encontro entre europeus e não europeus em geral, mas também da história econômica, social, política e cultural dos povos não europeus*”⁵.

No século XX, mais especificamente após 1945, com o fim da segunda Grande Guerra Mundial, dados externos como a descolonização, o declínio da Europa, a emergência de novos super poderes levaram a um repensar do papel da Europa na história mundial e a um questionamento da abordagem eurocêntrica, levando-se a modificações na maneira de estudar a história.

Ainda segundo esse historiador, no período pós-45 ocorreu a ascensão da história social e econômica e “os historiadores tornaram-se menos interessados na história política e militar e mais interessados em questões como civilização material, vida cotidiana, o homem comum, passando a nova abordagem a contemplar aldeias, cidades, regiões, grupos sociais”⁶.

Os pesquisadores, diante das poucas fontes, viram-se impelidos a desenvolver novas técnicas e métodos para interrogar o passado sob novas óticas, sendo uma delas o estudo da tradição oral, que deveria considerar o impacto da importância social, dos valores culturais e da personalidade dos escritores.

Já no final da década de 60, ao defender o estudo das novas fontes, Edward Thompson aponta:

“Estou procurando resgatar o pobre descalço, o agricultor ultrapassado, o tecelão do tear manual ‘obsoleto’, o artesão ‘utopista’ e até os seguidores enganados de Joanna Southcott, da enorme condescendência da posteridade. Suas habilidades e tradições podem ter-se tornado moribundas. Sua hostilidade ao novo industrialismo pode ter-se tornado retrógrada. Seus ideais comunitários podem ter-se tornado fantasias. Suas conspirações insurrecionais podem ter-se tornado imprudentes. Mas eles viveram nesses períodos de extrema perturbação social, e nós, não.”

E, apesar da relutância de alguns pesquisadores em aceitar o texto oralizado como legítima fonte documental, historiadores que tentam estudar a experiência das pessoas comuns têm recorrido com frequência à história oral, mas enfrentam nesse estudo problemas ao tratar de pessoas que morreram antes de serem gravadas ou cuja memória foi perdida por seus sucessores, e o tipo de testemunho direto que pode obter é negado aos historiadores dos períodos mais antigos⁷.

Parte desses problemas reside no fato de que os *griotes*, arquivos vivos da África tradicional, estão desaparecendo e com eles boa parte da história de grupos étnicos que vivem ampla diversidade cultural. Acrescentando-se a seu trágico desaparecimento o desinteresse dos jovens em passar pelas escolas inciatcas ou dar prosseguimento a certas tradições, hábitos, costumes ancestrais por julgá-los ultrapassados e sentirem-se mais atraídos pelos chamados das grandes cidades.⁸

Porém, em sendo toda dificuldade superada pelo pesquisador, a história vista de baixo como método de abordagem preenche comprovadamente duas funções importantes, como ressalta Sharpe. A primeira é servir como um corretivo à história da elite, pois grande parte dos estigmas amplamente disseminados até hoje entre nós tiveram origem no poder de quem conta a história. Poder-se-ia lembrar vários casos, mas apenas alguns já ilustram a necessidade de correção da história, como a idéia de que os colonizadores portugueses eram melhores que os outros (com a idéia do lusotropicalismo), ou a disseminação da idéia do negro preguiçoso; ou ainda, como ocorreu no Brasil, e que Gilberto Freyre alude em Casa Grande e Senzala, a disseminação do alerta para o perigo de se comer manga com leite porque faria mal, até mataria...

A segunda função é que, oferecendo esta abordagem alternativa, a história vista de baixo abre a possibilidade de uma síntese mais rica da compreensão da história, de uma fusão da história da experiência do cotidiano das pessoas com a temática dos tipos mais tradicionais de história⁹.

Defender esse novo tipo de abordagem significa lembrar que outras pessoas, além dos vencedores, viveram os mesmos episódios da história de forma bem diferente, e que hoje essas circunstâncias do passado revelam-se, por exemplo, em discrepâncias sociais gritantes.

A visão de baixo pode reintegrar a história aos grupos sociais que podem ter pensado tê-la perdido, ou propiciar seu conhecimento aos que nem sabiam de sua existência, encargo assumido também pelas literaturas dos países que recentemente conquistaram suas independências, como se discutirá adiante.

Os propósitos da história são variados, sendo um deles o de prover aqueles que a escrevem ou a lêem de um sentido de identidade, de um sentido de sua origem. Em âmbito maior, este sentimento pode tomar a forma do papel da história, embora fazendo parte da cultura nacional, na formação de uma identidade nacional. Vista de baixo, a história pode desempenhar um papel importante neste processo, recordando que a identidade não foi estruturada só por quem sempre esteve no poder. Assim, ela vai desempenhar um importante papel, ajudando a corrigir e a ampliar a história política dita autêntica.

A história vista de baixo está na tessitura da narrativa produzida nas últimas décadas e esse é um dado importante para se compreender como história e literatura têm caminhado juntas nos países de língua portuguesa que conquistaram recentemente suas independências. Retomamos aqui Linda Hutcheon ao dizer que *“...a ficção e a história são discursos, e ambas constituem sistemas de significação pelos quais damos sentido ao passado” (...)* e que *“o sentido e a forma não estão nos ‘acontecimentos’, mas nos sistemas que transformam esses acontecimentos passados em ‘fatos’ históricos presentes”*¹⁰.

E diante do quadro de escritores de vários desses países como Bhabha Khosa em Moçambique, Luis Cardoso em Timor, Pepetela, Luandino, Mendes de Carvalho em Angola, só para ilustrar nossa linha de reflexão, percebe-se que a literatura tem transformado “*acontecimentos passados em fatos históricos presentes*”, como diz Hutcheon, incrustando-os a suas ficções de modo a recuperá-los sem contudo assumir a tarefa de recontar a história.

Para Hutcheon, a “*metaficção historiográfica distingue entre o fato histórico e a ficção e recusa a visão de que apenas a história tem uma pretensão à verdade, por meio do questionamento da base dessa pretensão na historiografia e por meio da afirmação de que tanto a história como a ficção são discursos, construtos humanos, sistemas de significação, e é a partir dessa identidade que as duas obtêm sua principal pretensão à verdade*”¹¹.

Em um caminho que vem sendo percorrido por alguns escritores africanos de países de língua portuguesa nas últimas décadas, a par do valor estético dessa literatura, é justamente a rediscussão da história sob outra óptica, sob a própria ótica e não mais a dos colonizadores.

O movimento histórico e literário “Vamos descobrir Angola”, de 1948, contribuiu para as gerações de escritores pós anos 50, como Mendes de Carvalho, e para falarmos desse movimento, tomaremos como fonte documental a pesquisa desenvolvida pelo Dr. Carlos Henrique Serrano, antropólogo da Universidade de São Paulo, em seu doutoramento, intitulada *Angola: nasce uma Nação – um estudo sobre a construção da Identidade Nacional*¹².

Esse movimento, “Vamos descobrir Angola”, marca o posicionamento político de um grupo de intelectuais frente à política colonial de imposição da cultura europeia como paradigma e, para resistir ao projeto colonial de negação de valores autóctones e ainda sem um programa político definido, a atuação desse grupo de intelectuais desencadeou um movimento especialmente na formação das novas gerações de escritores e é a partir da conscientização que tem início o processo de descolonização.

Assim, a “*retomada da iniciativa*”, conceito proposto por Balandier, como esclarece Serrano, diria respeito a uma transformação da consciência pela sua ação sobre ela mesma no decurso do movimento revolucionário, capaz de produzir efeitos práticos que não são da mesma ordem que o sistema pré-colonial, nem de uma nova ordem arbitrária. É um movimento interno na consciência coletiva, que faz passar de uma ordem antiga a uma ordem de devir. É a revolução da ação do interior das consciências dos ex-colonizados.

Desse modo, o movimento “Vamos descobrir Angola” representa essa retomada da iniciativa, a recuperação da palavra dentro de um discurso angolano autêntico, embora ainda de forma fragmentada, como ressalva o Prof. Serrano.

Então, as propostas do movimento de conscientização vão percorrer as obras dos escritores posteriores a ele, com a recuperação da palavra, num discurso autêntico angolano, na voz deste como sujeito de sua própria história, com suas histórias contadas de geração a geração, com seu modo de se relacionar e entender o mundo... questões essas que permearam as obras dos herdeiros da Geração de 50.

Em “O rumo da literatura negra”, de 1951, Agostinho Neto faz uma reflexão sobre o posicionamento político do escritor negro, enfatizando a importância de um comprometimento desse escritor com sua realidade.

Neto diz considerar

“integrados na literatura negra as obras daqueles autores que de alguma forma refletem a maneira de ser dos povos negros, os seus sentimentos, os seus processos de reação; sendo este reflexo não apenas uma tradução, mas uma verdadeira identificação”, pois, “para que a determinada obra literária se atribua nacionalidade é necessário que ela se baseie na vida dos representantes dessa nacionalidade sem remeter esta palavra à estreiteza do seu sentido político. E para que isso seja possível é necessário que o autor tenha conhecimento da vida dos seus elementos constituintes”.

A Geração de 50 reflete essa preocupação de Agostinho Neto, passando pelos usos e costumes de específicas regiões, modos diferenciados de falar dos vários grupos, enfim, passando pela manutenção das práticas tradicionais que vão identificando o homem angolano dentro da sua diversidade.

Em sua obra, Mendes de Carvalho – escritor sobre cuja obra desenvolvemos nossa tese de doutorado defendida em 1996 – marca as diferenças de cada grupo dentro do plano da enunciação alcançando montar um quadro, pelas diferenças, da identidade do povo angolano.

Há um espaço em sua obra, o das práticas tradicionais, em que recupera a figura do *griot*, depositário da história, trata da questão do respeito que se tem pelos velhos por sua sabedoria e conhecimento acumulado, trata do respeito pela palavra geradora da força vital e responsável pelo equilíbrio das forças, passa pelos discursos cerimoniais, menciona a importância da atribuição do nome por toda a carga de informação sobre o ser que o nome carrega, e ainda da evocação das forças vitais e do prestígio. Enfim, as questões ligadas à tradição perpassam a obra de Mendes de Carvalho.

O escritor revela, por meio das situações vivenciadas pela personagem, uma outra versão do domínio português em África, propiciando a recuperação da memória coletiva angolana, com uma visão do período colonial bem diversa da construída pela História Oficial.

Retornando ao texto de Agostinho Neto, percebemos uma constatação que também é uma preocupação:

“A literatura é um reflexo da vida social dos povos e da estrutura histórica que a suporta”.

Percebe-se na obra de Mendes de Carvalho que esse desejo de reencontrar a sua cultura perdida ou esquecida está manifesto ao recuperá-la pela escrita, permitindo que outros também a conheçam.

Com essa preocupação, reserva um espaço em sua obra para os usos e costumes, em que os jogos e as brincadeiras socializantes são retratados; em seus textos há a incorporação dos ofícios tradicionais, como o do ferreiro; há também a preocupação em trazer para o espaço do texto os quimbandas adivinhos, curandeiros e feiticeiros como personagens para que o leitor conheça suas práticas e função; o escritor vai tratar também de questões ligadas profundamente ao modo de ver o mundo de grupos africanos, mencionando em sua narrativa a questão do duplo e dos comedores de alma; tratará da questão do matrimônio, descrevendo os usos e costumes dos grupos; enfim, permitirá que o leitor conheça um pouco do cotidiano do homem angolano repleto de práticas tradicionais pelas páginas literárias.

Mas não é só do tradicional que Mendes de Carvalho tratará. Como diz Agostinho Neto em seu texto, *“os negros viram-se destituídos do bem mais precioso de um povo: a língua”*. Essa problemática no mundo africano é tão significativa que permeia inúmeros textos africanos. Quando se toca na questão da língua, tange-se a imposição das escolas formais a uma sociedade embasada na oralidade e o problema da política assimilacionista em África.

Os angolanos tinham consciência da necessidade de aprender a língua do colonizador e de seguir o que ditava o estatuto do colonizado, pois sabiam das “vantagens” oferecidas aos que assimilassem a cultura do colonizador e apagassem da memória até os vestígios das suas crenças e costumes. Muito se perdeu então de referenciais históricos nesses séculos de colonização, mas após a independência a preocupação em recuperar a própria história se acentua e busca-se resgatar por vários meios o que se julgava perdido.

Um dos traços da história de Angola diz respeito à figura do assimilado, o produto de um projeto, de uma política para as colônias. Por intermédio da personagem Mestre Tamoda, Mendes de Carvalho discute de forma cômica a questão da assimilação e por meio das personagens Josefa e Felito, retoma essa temática em tom dramático.

E como lembra Hutcheon, os protagonistas da metaficção historiográfica podem ser tudo, menos *tipos* propriamente ditos: são os ex-cêntricos, os marginalizados, as figuras

periféricas da história ficcional e nela há uma “*pluralidade e reconhecimento da diferença; o ‘tipo’ tem poucas funções, exceto como algo a ser atacado com ironia*”¹³.

Na literatura africana esse tipo, o assimilado, que em personagens como Felito ou um João Vêncio vira até pícaro, embora seja destacado para ser ironizado e conseqüentemente, como tipo a ser rejeitado pelos africanos, tem inúmeras outras funções no processo de reescrita da história pelos seus sujeitos, pois ele é fruto de um projeto político, com todas as suas implicações e ao ser retratado, leva o leitor ao conhecimento e ao reconhecimento de si mesmo.

E o escritor comprometido com sua realidade, com seu papel social, põe em cena essas personagens como produtos dessa política assimilacionista para denunciar as contradições e ambivalências de uma classe social criada pelo sistema opressivo da colonização.

Por meio delas o autor dá a conhecer a situação dos representantes dessa classe social antes destes passarem pelo processo de conscientização conduzido pelo Movimento dos Novos Intelectuais de Angola: a *Geração de 50*.

Nessa altura, o assimilado desejava apenas sobreviver, buscando soluções individuais para as situações conflitantes e todo esforço é limitado a alcançar o que lhe é programaticamente possibilitado, terminando sua luta sem ultrapassar esse limite, sem desejar a libertação para si e para o povo por falta dos conhecimentos aos quais não teve acesso. Sem entender as contradições do sistema colonial, procura apenas sobreviver nele.

Voltamos ao texto de Agostinho Neto, quando menciona que “*o homem negro vai deixando de figurar na literatura como vítima passiva, no intuito de condenar as organizações sociais que lhe entravam o desenvolvimento...*”. Essa preocupação também é tratada na obra de Mendes Carvalho, mais precisamente em *Os sobreviventes da Máquina Colonial depõem...*, em que o autor encrusta no texto ficcional várias denúncias, principalmente do serviço por contrato. Denuncia e conta sob a ótica de velhos colonos, novos colonos e angolanos as razões e versões da condição colonial, permitindo ao leitor conhecer o pensamento de cada seguimento.

Esse encontro de Literatura e História vem de longe e mesmo Machado de Assis, ainda que não trate da história de modo direto, do período da história pelo qual o Brasil estava passando, isto é, a passagem para a República e a transição para o capitalismo, dá aos leitores um quadro dessa mudança de modo bastante preciso, cotidiano, visto de baixo, pois em romances como *Iaiá Garcia* (personagem má, o Procópio Dias, o capitalista, o futuro, o homem que triplica seu capital em 3 anos), *Dom Casmurro* (fim de uma organização social, de patriarcas, atrasada para a entrada em uma nova) ou *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (não consegue se casar, ter filhos, assim não deixa herdeiros; a fase anterior termina com ele), esses romances mostram o isolamento e a individuação dos seres na fase de transição.

O escritor aponta para uma lenta e relutante mudança no quadro social, com o enfraquecimento do patriarcalismo e em Machado essa idéia de mudança está a ser vivida pelos personagens de modo angustiante, e nas novas relações familiares as pessoas estão isoladas, individualizadas, independentes, vivendo as conseqüências do recém instalado capitalismo.

Como estamos procurando discutir, o historiador vem buscando novos modelos de pesquisa e a literatura, em acréscimo ao que sugeriu Wesseling, pode figurar ao lado de disciplinas como a arqueologia, a lingüística, a antropologia, para dar um quadro do cotidiano pela reconstrução ficcional de certos períodos da história de uma sociedade, de um grupo, de povos, países...

Pelo contato com o colonizador e sua política assimilacionista, ocorrem profundas mudanças nas sociedades embasadas na oralidade, as quais estão presentes na tessitura de poesias, contos e romances, assim como as implicações dessas alterações no cotidiano. Assim, a literatura produzida pela Geração de 50 e seus sucessores traz bem mais que o uso do arquétipo do conto ou do romance europeus... Ela conta mesmo, a história vista de baixo, num processo de revisão do ser angolano e do *outro* e de reflexões sob outra ótica, abrindo caminhos para o repensar-se.

A literatura nos dá o quadro da desagregação familiar gerada pelo serviço de contrato e as relações de poder entre os colonos e destes para com os colonizados. Os heróis angolanos quase anônimos, como o Dr. Menezes de *Os discursos do "Mestre" Tamoda*, são recuperados nessa literatura, numa postura de render homenagem a esses homens que com sua coragem lutaram do modo de que dispunham para auxiliar presos políticos... Para o colonizador, um Dr. Menezes representa um perigo, não um herói, como se dá entre os angolanos.

O Tamoda, personagem criada por Mendes de Carvalho, não é simples criação, é recriação de um tipo que surgiu na região de Ambaca, lugar de comércio, onde surgiu um tipo meio malandro, comerciante, tentando se livrar dos rigores do sistema colonial...

Em *Os sobreviventes*, do entrecruzar dos discursos do narrador, do velho colono, do novo colono e do angolano, democratiza-se a reescrita da história, desconstrói-se o discurso oficial e permite-se ao leitor ir desvelando o discurso da História vista de cima pelo recontar da história agora vista de baixo, ao juntar as várias versões e diferentes pontos de vista.

E é lá na história vista de baixo que se vai tomando conhecimento da construção dos discursos que justificam a dominação e dos estigmas criados e difundidos e pode-se proceder à desconstrução dos discursos e revisão da história.

A aproximação de história e literatura para os ex-colonizados faz-se necessária, pois, como mostrou o movimento literário “Vamos descobrir Angola”, a personalidade do ser angolano está na memória coletiva, e em sua memória há muito de sua filosofia, de sua organização social, de sua história... dados desprezados pela história oficial vista da proa. O leitor desses textos literários, seja ele africano ou não, por intermédio dessa memória que se quer preservar, toma conhecimento de um cotidiano repleto de práticas tradicionais, de lutas, de organização social, das consequências de algumas políticas para as colônias... Ligam-se assim as duas disciplinas e o leitor pode preencher as lacunas da história oficial com a ficção, assim como pode, com base na história vista de cima, preencher as lacunas da memória coletiva dos povos cuja memória coletiva está se perdendo.

Retomando Hutcheon para finalizarmos, “*Atuar paradoxalmente (inserir e depois subverter) pode ser menos satisfatório do que apresentar uma dialética resolvida, mas pode ser a única reação não totalizante possível.*”¹⁴.

Notas Bibliográficas:

¹ Comunicação apresentada oralmente no VI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais “As Ciências Sociais nos Espaços de Língua Portuguesa: Balanços e Debates”. Porto, 5-9/9/2000.

² em “The History from Below”, The Times Literary Supplement, 1966.

³ HUTCHEON, LINDA. *Poética do Pós Modernismo: história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1991, p. 121.

⁴ Idem, p. 147.

⁵ “História de Além Mar”. BURKE, PETER,(org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: EDUNESP, p. 98.

⁶ Idem 5, p. 102-3.

⁷ SHARPE, JIM. “A história vista de baixo”. BURKE, PETER (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: EDUNESP, 1992, p. 49 (Biblioteca Básica).

⁸ RAMOS, MARILÚCIA M. *Entre dois contares: o espaço da tradição na escrita de Uanhenga Xitu*. Tese de doutorado defendida em dezembro/96 pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Cap. I.

⁹ Idem 7, p. 54.

¹⁰ Op. cit. p. 122.

¹¹ Op. Cit. p. 127.

¹² Tese de doutoramento em Antropologia Social. FFLCH-USP, 1988. Ver especialmente o capítulo V: “O discurso autônomo angolano: a recuperação da Palavra” e Anexos.

¹³ Opus cit. Ver tópico 7, Parte II.

¹⁴ Op. cit. p. 136.

O Brasil na cena literária dos países africanos de língua portuguesa

Rita Chaves

Universidade de São Paulo – USP

O inventário das relações entre o Brasil e o continente africano é um capítulo ainda a ser escrito em nossas histórias. Pela natureza do processo, pelas lacunas deixadas, pelos traumas provocados em séculos de laços tão confusamente atados, o tema ainda hoje suscita paixões e mexe com sensibilidades muito acesas, o que, traduzindo a dificuldade da abordagem, confirma a urgência de algumas tentativas. Nos campos da economia, da sociologia, da antropologia e da história, felizmente, vão se acumulando os estudos, com os resultados a reiterar a força das trocas no passado e a firmeza da herança no presente de muitos povos. No domínio cultural, as marcas africanas aqui são visíveis e justificam o interesse já manifesto nas pesquisas realizadas, no interior da academia ou fora dela, no exercício militante de diversos grupos ou individualidades.

O lançamento de livros como *Os agudás*, de Milton Gurán e de *Diálogos brasileiros - uma análise da obra de Roger Bastide*, de Fernanda Peixoto, editados no ano 2000 (pela nova Fronteira e pela EDUSP; respectivamente), demonstra a vivacidade do assunto e a oportunidade da discussão. Ambos os trabalhos apresentam elementos confirmadores da presença do Brasil em países africanos, sobretudo no Benin e na Nigéria. A leitura de obras literárias dos países africanos de língua portuguesa e o contato, seja pessoalmente, seja através de entrevistas com escritores desses países, permite perceber outra dimensão dessas relações que explicam, entre outras coisas, a realização de um encontro como esse. Trata-se da projeção do Brasil, em imagens diferenciadas, na formação do pensamento nacionalista de países como Angola, Cabo Verde e Moçambique. Principalmente através da literatura, mas não só, a cultura brasileira desempenhou um forte papel no processo de conscientização de muitos setores da intelectualidade africana, fornecendo parâmetros que se contrapunham ao modelo lusitano.

Ex-colônia portuguesa, liberta desde as primeiras décadas do século XIX, o Brasil, cujo desenvolvimento havia contado com tantos africanos, oferecia-se como uma referência importante no debate sobre as mudanças a serem implementadas nos vários territórios ocupados por Portugal. Aos olhos dos angolanos, dos caboverdianos e dos moçambicanos, o Brasil emergia como um espaço onde se projetavam os sonhos de uma sociedade marcada pelas limitações marcantes no quadro de exclusão da realidade colonial. Principalmente entre os anos 40 e a década de 50, quando reforçou-se a contestação da dominação colonial, o roteiro de construção da identidade cultural incorporou sugestões associadas a um universo que evocando aspectos de uma história comum apontava para a possibilidade de um presente mais alentador.

Como decorrência da circulação de idéias e informação ou apoiados simplesmente no plano das sugestões ditadas pela afetividade, setores intelectualizados ou segmentos populares buscavam no Brasil traços de inspiração e/ou elementos de compensação para as insuficiências do cotidiano. Fermentadas pela distância, as imagens se multiplicavam no imaginário e muitas faces eram incorporadas e reinventadas num processo que acabaria por apresentar resultados muito diversos. Não raro, erguia-se a fisionomia de um lugar ameno, beirando o paradisíaco, quase sempre poderoso na capacidade de potencializar aquilo que esses territórios reuniam como força adormecida. Sob o signo da paixão, por exemplo, Ernesto Lara Filho, declara a energia de sua ligação, o que ficará patente nas páginas de suas brilhantes crônicas. Numa delas, o verbo é enfático :

“Sou uma espécie de brasileiro. Um angolano, nascido em Benguela, filho de pai minhoto. Um português de Angola, que conhece melhor Erico Veríssimo, José Lins do Rego e Graciliano Ramos do que Eça de Queiroz e Aquilino Ribeiro.

Sou um angolano capaz de sentir o Brasil, capaz de recitar de cor um poema de Manuel Bandeira, capaz de sambar com intenção ao som de uma marchinha de Luiz Gonzaga, ouvindo o bater ritmado dum tambor com acompanhamento de reco-reco. O mesmo reco-reco que foi exportado no bojo das caravelas com os escravos de Angola. Sou capaz de entender tão bem uma noite de luar, uma noite de batuque, como Catulo da Paixão Cearense.

.....
Amo o Brasil. Um amor que não tem explicação. Aliás, em amor, nada se pode explicar. É uma paixão de branco pela mulata do engenho. É uma paixão de negra pelo branco do roçado.” (p.61-2)

É fato que amor não se explica, mas quando esse sentimento aparece coletivizado, como um dado unificador num universo de muitas fissuras e assimetrias, vale a pena pensar nos elementos que presidem a escolha do objeto de uma paixão dessa natureza. Se deixarmos por uns tempos o sabor poético da crônica e partirmos para o discurso histórico, vamos encontrar outras bases para essa ligação, pois o tráfico de gente gerou um trânsito excepcional entre os dois lados. O milho, a mandioca, a banana, o abacaxi e a poderosa cachaça, entre muitos outros produtos, compunham a bagagem dos navios negreiros, contribuindo para a consolidação de um palpável universo de convergências. Com os produtos, viajavam procedimentos, hábitos, formas de estar no mundo. Em *O trato dos viventes*, Luís Felipe de Alencastro explicita a dimensão desse comércio que intervinha na organização econômica, repercutindo intensamente na ordem sócio-político-cultural das duas margens. A análise do fenômeno não deixa dúvida : fomos, durante muitos séculos, parte integrante de um sistema. Não poderia ficar sem consequência essa comunhão de muitas experiências que nem mesmo a distância verificada no presente chega a apagar. Em síntese, o reco - reco, referenciado por Ernesto Lara Filho, pode ser visto como uma

metonímia de um extraordinário sistema de trocas que mobilizou o sul do Oceano Atlântico.

O sentimento expresso na crônica de 1960 era partilhado nas duas costas africanas, com firme passagem pelo Arquipélago de Cabo Verde. Por cima das enormes diferenças que caracterizavam os territórios por onde se espalhou o colonialismo português, as diversas formas de representação do Brasil surgiam compondo um eixo que seria expressivo no projeto de transformação a ser desencadeado nos vários pontos. Um olhar atento sobre os anos que se seguiram ao fim da Segunda Grande Guerra ajuda-nos a compreender essa relação na sua funcionalidade, ou seja, permite-nos avaliar alguns aspectos que orientavam aquelas sociedades para essa projeção. E vamos encontrar pontos de apoio nos debates sobre a questão da identidade nacional que ganhava corpo naquele agitado período.

Quem conhece minimamente as Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, pode reconhecer em *Mensagem*, *O Brado Africano*, *Certeza* e, mesmo, *Claridade* signos de uma postura estética que não minimizava a dimensão ética de uma ação cultural votada à mudança. Aprendemos ali que, antecipando outras formas de luta, a atividade literária inseria-se na discussão da nacionalidade. A emergência de um sentimento nativista, com ênfase na descoberta e valorização dos chamados “bens de raiz”, situava-se entre as operações que visavam dotar os futuros países de uma base em que as pessoas, separadas por fundas diferenças, pudessem encontrar uma plataforma comum. Convictos, como bem argumenta Stuart Hall, de que “*a nação não é apenas uma entidade política mas algo que produz sentidos – um sistema de representação cultural*” (p. 49), os africanos sentiam a necessidade de estabelecer pontos que permitissem uma identificação.

A relação entre o conceito de Estado Nacional e os valores da modernidade, nós sabemos, constituiu um tópico importante nas formulações sobre o nacionalismo e a necessidade de independência nos vários pontos do continente africano. Segundo Basil Davidson, teria sido útil que os africanos empenhados na luta anticolonial tivessem percebido as armadilhas das campanhas nacionalistas na Europa, no entanto “*a compartimentalização cultural do Imperialismo foi de tal ordem que se partilhou muito pouco, ou mesmo nada, dessa experiência.*” (DAVIDSON, BASIL. 1999, p. 158). E as contingências históricas do continente situariam o problema num contexto extremamente complicado, com fissuras de muitas ordens incidindo sobre o processo. Compreendida como um pressuposto para pôr fim à exploração, a construção do Estado Nacional abrigava conteúdos sociais e foi assumida num cenário conturbado, cortado pela variedade étnica, pela pluralidade lingüística, pelas divergências históricas, pela diversidade de projetos e concepções políticas a serem incorporados na agenda em curso. O conceito de “comunidade imaginada” de que nos fala Anderson exigia um enorme esforço de representação ao mesmo tempo que se evidenciava a urgência de um discurso capaz de costurar minimamente as franjas desse tecido multifacetado que era a tônica de todos os territórios ocupados.

Em oposição à padronização ditada pela ordem colonial, a valorização dos elementos internos apresentava-se naturalmente como um fator de aglutinação. Ao mesmo tempo, era essencial investir na assimilação de códigos associados à modernidade, operação de grande complexidade em função da experiência efetiva dos territórios. Resultado, sem dúvida, da terrível interferência dos europeus em sua história, esses povos tiveram que formular a sua idéia de futuro amparados num instrumental forjado fora de seu mundo. A ruptura, ou apenas o desejo de romper com os valores da metrópole, acabava por exprimir a necessidade de um outro espelho onde mirar o próprio rosto. Ou seja, mostrava-se importante dialogar com outro universo cultural, e caberia à cultura brasileira a interlocução principal. Não se trata, evidentemente, de afirmar que o nosso repertório cultural alterou o quadro cultural nos países africanos, mas apenas de reconhecer que o diálogo que se estabeleceu dinamizaria as reflexões, animando, inclusive, as relações internas.

São muitas as vozes que nos confirmam a relevância desse diálogo. No caso de Angola, Antonio Jacinto e Luandino Vieira são dois dos escritores que serenamente reconhecem a literatura brasileira como uma das matrizes de sua formação. Sem reduzir a importância de outros repertórios como a literatura de reivindicação dos chamados afro-americanos e dos neo-realistas portugueses, por exemplo, podemos verificar que a literatura brasileira é a mais freqüentemente apontada por autores de países, épocas e tendências diferentes. Ao avaliar a produção da década de 50, Carlos Ervedosa em seu *Roteiro da Literatura Angolana*, não hesita em assinalar :

“Desenvolvia-se um fenómeno literário original, no âmbito das literaturas de expressão portuguesa, activado por um conjunto de jovens talentosos e cultos espalhados por Luanda e pelos centros universitários de Lisboa e Coimbra.

Eles sabiam muito bem o que fora o movimento modernista brasileiro de 1922. Até eles havia chegado, nítido, o “grito do Ipiranga” das artes e letras brasileiras, e a lição dos seus escritores mais representativos, em especial de Jorge de Lima, Ribeiro Couto, Manuel Bandeira, Lins do Rego e Jorge Amado, foi bem assimilada.”

Também entre os escritores caboverdianos e o Brasil podemos observar sinais de uma notável ligação. As similitudes entre as paisagens, com destaque para a do Nordeste, e a força da mesclagem racial configuravam um panorama que animava as aproximações. Isso explica a ressonância, por exemplo, do poema “Pasárgada”, de Manuel Bandeira, transformado em verdadeira matriz poética no Arquipélago. Depoimentos de inúmeros escritores, como Osvaldo Alcântara, Manuel Lopes, Luís Romano, Orlanda Amarilis e Gabriel Mariano ratificam o fato. Vejamos o que diz este último :

*“(...) os poetas caboverdeanos sempre estiveram a par dos movimentos poéticos e literários do Brasil : do Olavo Bilac, do baiano ... não é o Gregório de Matos, é o Castro Alves ...(...)
Estivemos sempre a par. Mas nessa altura, nos anos 40, 41, do Modernismo Brasileiro não tinha conhecimento. Só tive conhecimento do Modernismo aí a partir de 1947, pelo meu tio Baltasar que me deu os livros. Então comecei a conhecer o Mário de Andrade, o Manuel Bandeira, o Ribeiro Couto, o Jorge de Lima, o Frederico Schmidt, depois dele o Drummond, o Ledo Ivo, o Melo Neto e também a ficção em prosa. Em 1947 comecei a conhecer os contos admiráveis do Marques Rebelo (...) Bom, o Jorge Amado em 48. O primeiro livro que li do Jorge Amado foi Terras do Sem Fim ... Aquela passagem “Eram três marias numa casa de putas pobres”. Nessa altura eu tinha ... 20 anos, foi quando conheci o Jorge Amado e o modernismo brasileiro.*

*.....
(...) Foi um alumbramento porque eu lia um Jorge Amado e estava a ver Cabo Verde. De Jorge Amado, o Quincas Berro d'Água, quando eu o li pela primeira vez, a personagem, as características psicológicas da personagem, a reacção das pessoas, quando souberam da morte de Quincas Berro d'Água, eu li isso tudo e eu estava a ver a Ilha de São Vicente, Cabo Verde ... Estava a ver a Rua de Passá Sabe ...” (p. 331-2)*

Para além do Atlântico, ainda que tivessem sido menos intensas as trocas, a aproximação mostrava seus sinais: aos escritores moçambicanos também chegavam os ecos de uma sociedade mitologicamente construída sobre a mesclagem de raças. Sob o peso de uma segregação muito mais pesada que a existente em Luanda, a senhorial Lourenço Marques abrigava um bairro singular na mistura de etnias, religiões, raças e tradições culturais. A lendária Mafalala, localizada na fronteira com a cidade de cimento, constituía uma espécie de local mítico onde a diversidade e a tolerância davam o tom. Por essa capacidade de juntar diferenças numa convivência pacífica, o bairro foi sempre associado ao Brasil. Viveiro de músicos, poetas e jogadores de futebol, também era conhecido como bairro de mulatos, embora ali vivesse gente variada e predominasse a religião muçulmana. José Craveirinha, uma de suas vozes mais sonantes, é categórico ao afirmar :

“Eu devia ter nascido no Brasil. Porque o Brasil teve uma influência muito grande na população suburbana daqui (...) desde o futebol. Eu joguei a bola com jogadores brasileiros, como, por exemplo, o Fausto, o Leônidas da Silva, inventor da bicicleta. (...) Nós, na escola, éramos obrigados a passar por um João de Deus, um Dinis, os clássicos de lá. Mas chegados a uma certa altura, nós nos libertávamos. Enveredávamos por uma literatura errada : Graciliano Ramos... Então vinha a nossa escolha; pendíamos desde o Alencar. Toda a nossa literatura passou a ser um reflexo da Literatura

Brasileira. Então, quando chegou o Jorge Amado, estávamos em casa. Jorge Amado marcou-nos muito por causa daquela maneira de expor as histórias. E muitas situações existiam aqui. Ele tinha aqui um público.”

As palavras do Craveirinha, numa outra chave, corroboram o peso dessa ligação expressa com ênfase no desabafo amoroso que recheia os textos de Lara Filho. Naquela mesma crônica, ao assumir apaixonadamente a identificação, o angolano vai arregimentando pontos diversos de uma admiração profunda, o que o faz juntar o famoso Didi “chutando folhas secas” ao itinerário de “Pasárgada”, de Manuel Bandeira. E o relato prossegue citando Millor Fernandes, Rachel de Queiroz, Nelson Rodrigues, Rubem Braga, David Nasser, todos desembarcando em Angola nas páginas do famoso *O Cruzeiro*. Todos convertendo-se em ícones de um repertório que iria atuar na formação da resistência e da busca de uma identidade que escapasse às linhas propostas pela cultura lusitana.

As letras de um lado e o esporte de outro compunham um quadro de referências de grande utilidade para a configuração de uma identidade já encaminhada para a ruptura com os padrões em vigor. Essa projeção seria ainda alimentada pela música. Isso significa que o repertório atingia os diferentes estratos sociais, penetrando de forma abrangente no imaginário de significativas parcelas da população urbana ou periurbana desses territórios. Assim tão amplo, o conjunto de imagens acabava por se caracterizar pela versatilidade. Eram muitos os “brasis” que chegavam. E com eles chegavam recortes utópicos que funcionavam como elementos dinamizadores de uma já firme aposta na transformação. Em entrevista a Michel Laban, Calane da Silva, também de Moçambique, oferece outras pistas que vêm confirmar a pertinência do tema. Escritor de uma outra geração, formado na agitação dos anos 60, também habitante de zonas periféricas de Maputo, ele argumenta :

“O Brasil funcionou de uma maneira muito interessante. Havia, da parte do próprio governo português, uma maneira de amolecer um pouco os nossos corações : pondo música brasileira. Eu, uma vez, dei uma explicação interessante : nós, negros e mestiços, rejeitávamos a totalidade da cultura portuguesa - no sentido de que ela queria impor o fado na cabeça (...) Por outro lado, não nos deixavam esgrimir publicamente as culturas de que nós éramos originários, sejam elas macuas ou rongas (...) E então parece-me que a cultura e a música entrevam aqui perfeitamente. Portanto, davam uma no cravo e outra na ferradura, encaixavam-se perfeitamente a esta miscigenação. Ia aliviando as tensões.” (p.773)

A expressão “dar no cravo e na ferradura” parece-nos verdadeiramente muito adequada para ilustrar o papel que o Brasil, mesmo se involuntariamente, desempenhou no espaço da colonização portuguesa na África. Uma relação dialética se atualizou, uma vez que tanto a metrópole quanto os que a ela se opunham viam no Brasil uma fonte de inspiração para os

seus argumentos e expectativas. Portugal, com amparo nas formulações de Gilberto Freyre, sempre simpático à colonização lusitana, vendia a hipotética “harmonia racial” como resultado de sua especial vocação para lidar com outros povos, qualidade que não reconhecia entre franceses e ingleses, por exemplo. Os nacionalistas, naturalmente, apostavam na independência como um pressuposto para realizar a utopia que o Brasil parecia representar. Os mais críticos incorporavam a concepção de literatura de denúncia que, sobretudo, o chamado romance de 30 praticava. Atraía-os a possibilidade de transformar em personagem os seres socialmente excluídos, os negros e mulatos marginalizados pelo código colonial. Convertê-los em protagonistas de mudanças, em contraposição ao lugar de mero elemento do cenário que lhes era reservado na literatura colonial, era um modo de defender a sua humanidade.

Com a perspectiva que o afastamento temporal propicia, podemos retocar a interpretação de Calane da Silva, pois, mais do que como uma força de relaxamento, a ressonância da cultura brasileira disseminou energia para a ruptura protagonizada pelos nacionalistas africanos. No campo da literatura, talvez seja mais correto dizer que as opções em curso na produção de nossos escritores viriam confirmar algumas aspirações já presentes entre os escritores de Angola, Cabo Verde e Guiné Bissau. O nosso “grito do Ipiranga, como se refere Carlos Ervedosa, chegava a esses territórios como uma força legitimadora da identificação da atividade literária com o destino da gente mais oprimida. Era esse um dos sentidos da autonomia desejada, o que colocava em foco o sério problema do tratamento da língua a ser usada na expressão de seu mundo.

A leitura das obras desde os fins dos anos 40 comprova a afinidade das escolhas. A valorização do registro popular em detrimento do respeito à gramática da norma culta, um dos tópicos defendidos pelos modernistas, definiu-se como uma boa solução ao impasse gerado pela situação lingüística, pois se a expressão em língua portuguesa colidia com a busca de valores refratários à cultura imposta pela colonização, por outro lado, por outras razões, o recurso às línguas nacionais mostrava-se inviável. A apropriação da língua, aproximando-a da “*língua errada do povo / língua certa do povo*”, nos famosos versos de Bandeira, adequava-se ao sentimento experimentado pelos escritores africanos.

Voltando à discussão sobre as questões que envolvem o tema da identidade, vamos encontrar, entre os mais representativos pensadores, a convicção de que, sobretudo entre os povos vitimados pela empresa colonial, a sua construção é um processo em curso. Nesse itinerário, os efeitos dos gestos práticos interagem com os de cariz simbólico, o que significa que ao teatro do real associam-se as voltas do imaginário, espaço importantíssimo na relação entre o colonizador e o colonizado. Precisamente nesse espaço, o Brasil como representação projetou-se de maneira extraordinária. E, felizmente, inclusive para nossa auto-estima, contrariando a perspectiva da metrópole, dentre os vários “brasis” que lá iam desembarcando, os escritores africanos souberam catalisar numa chave progressista as imagens que convidavam à mudança. E o seu impulso para a transformação permite, inclusive, compreender como a nossa realidade - povoada pelas injustiças e pelos

preconceitos que conhecemos – acabou por se converter num vetor de mobilização para a consecução de um projeto conduzido pelo sentido da liberdade e outras utopias.

Bibliografia:

CHAVES, RITA E THOMAZ, OMAR RIBEIRO. “Mafalala, a terra de outros mulatos.” In : *Boletim da Associação Brasileira de Antropologia*. São Paulo, ABA, 1998.

DAVIDSON, BASIL. *O fardo do homem negro*. Lisboa / Luanda, Campo das Letras / Chá de Caxinde, 2000.

GURÁN, MILTON. *Os agudás - os brasileiros do Benin*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.

LABAN, MICHEL. *Encontro com escritores - Cabo Verde*. Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida.

_____. *Encontro com escritores. Moçambique*. Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida.

LARA FILHO, ERNESTO. *Crônicas da roda gigante*. Lisboa, Afrontamento, 1990.

PEIXOTO, FERNANDA. *Diálogos brasileiros - uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo, EDUSP, 2000.

O pós-colonial nas literaturas africanas de língua portuguesa*

Inocência Mata

Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

Locha Mateso, o crítico congolês (do ex-Zaire, hoje República Democrática do Congo), refere, logo de início do seu livro *La Littérature Africaine et sa Critique*, de 1986, o facto de a atenção, nos estudos literários africanos, estar sobretudo centrada nos autores e suas obras, não havendo uma preocupação com a “recepção”, que constitui o outro pólo da comunicação literária. Se é verdade que hoje, quinze anos depois, a crítica de Locha Mateso talvez não tenha razão de ser, também é verdade que nos estudos literários africanos de língua portuguesa a preocupação com a história literária é recente – apesar de, ainda sem as aquisições das teorias da história literária, ser de elementar justiça citar os trabalhos de Manuel Ferreira, de Mário Pinto de Andrade e (embora apenas no âmbito angolano) de Carlos Ervedosa. Isto é, após um longo período de estudos de natureza sincrónica, de alcance vertical, a incidência da actividade da crítica tem-se virado para a natureza das metamorfoses das estratégias textuais que apontam tanto para um novo mapeamento do discurso ideológico e cultural dominante como para novas configurações estéticas que a dinâmica da História – vale dizer sobretudo, o pós-colonialismo – tem imposto e para o desvelamento das suas suposições (suposições da História) a partir de outros “locais da cultura”. Portanto, um aspecto que remete tanto para as metamorfoses por que têm passado as formas que hoje canibalizam as próprias matrizes estéticas “da tradição” (digamos, “consagradas”, em vez de canónicas), ao mesmo tempo que propõe outro discurso, quanto para a (re)leitura como para a (re) escrita de temáticas já sublinhadas como ainda.

Estudos sobre o pós-colonialismo¹, sobretudo de tradição anglo-saxónica, ainda discutem o alcance desta ideia: alguns entendem-na como referente à situação em que vive(ra)m as sociedades que emergiram depois da implantação do sistema colonial, enquanto para outros o “pós” do significante “colonial” refere-se a sociedades que começam a agenciar a sua existência com o advento da independência. Nesta acepção, o pós-colonial pressupõe uma nova visão da sociedade que reflecte sobre a sua própria condição periférica, intentando adaptar-se à lógica de abertura de novos espaços, de que fala Kwame Anthony Appiah². E os significantes desses (novos) espaços apontam tanto para novas corporizações e legitimidades socioculturais como para um compromisso na adaptação da tradição às exigências de um mundo cujos mecanismos de regulação ultrapassam os limites dos sujeitos dessa tradição. Assim, pode pensar-se que uma das marcas desse gesto de abertura de novos espaços, portanto, da condição pós-colonial, é tanto a recusa das instituições e significações do colonialismo como das que saíram dos regimes do pós-independência. Exemplos significativos dessa recusa, sob o signo de uma consciência pós-colonial, encontramos-la em obras emblemáticas da literatura africana, como a do escritor costa-

marfinense Amadou Kourouma, *Les Soleils des Indépendences* publicado em 1964, do nigeriano Chinua Achebe, *A Man of the People*, de 1966 (cuja tradução portuguesa, pela Editorial Caminho, é *Um Homem Popular*, 1988), do camaronês Mongo Beti com o seu romance *Remember Ruben* (também há tradução portuguesa) ou do maliano Yambo Ouologuem, autor de *Le Devoir de Violence* (1967).

Convencida de que, não obstante as diferenças – que decorrem de “variedades da pós-colonialidade africana” (R. Hamilton³) –, as literaturas africanas de língua portuguesa têm-nos oferecido configurações temáticas da pós-colonialidade que já vêm sendo actualizadas em outros espaços geo-poéticos. São algumas dessas marcas que pretendo trazer à consideração: é que elas me parecem motivadas pela sua condição pós-colonial sobretudo se comparadas com configurações similares do período colonial e o imediatamente pós-independência. Esse *corpus* de novas configurações – que vou designar como dimensões da pós-colonialidade – operadas no sistema literário dos Cinco revelam-se, quanto a mim, motivadas por uma consciência que evoluiu da sua condição nacionalista e sente agora necessidade de repensar o país que não mais se encontra em fase de *nacionalização* ou na condição de emergência mas sim do agenciamento da sua emancipação.

Por isso, tão amarga quanto a consciência anti-colonial nas literaturas africanas de língua portuguesa é também a consciência pós-colonial, na visão mais emblemática da perda inocência, e confrontada com o começo do tempo da distopia: através de situações que representam uma reedição dos objectivos e métodos do “antigo período”, colonial, pelo “novo período”, o do pós-independência, é posto a descoberto o modo como este também participa na “larga história de crueldade em que o colonialismo é uma página a mais.”⁴

No entanto, apesar das similitudes, julgo que as literaturas africanas têm significadores que resultam em significações que fazem a(s) sua(s) singularidades(s). Uma dessas singularidades é a existência de uma *intelligentsia*, uma classe de letrados – chamemos-lhe elite intelectual, para simplificar – multirracial, feita de contribuições originárias de entidades que, simbolicamente, se antagonizavam. Como assinala Aníbal, de *A Geração da Utopia*, “uma elite intelectual de causar inveja a qualquer país africano. Elite cidadina, transitando tranqüilamente da cultura europeia para a africana, acasalando-as com sucesso, num processo que vinha de séculos”⁵. A postura ideológica anti-colonial e nacionalista dessa elite, a reivindicação cultural e política que realizava, apenas simbolicamente antagonizava os significantes negro/branco. E isso ainda no período colonial. Vários escritos corroboram essa proposta de complementaridade e de coligação contra a dominação: ainda em 1942, Francisco José Tenreiro já revela no poema “Canção do Mestiço”⁶ um sujeito poético feito do negro e do branco que, manifestando-se na figura do sujeito da enunciação, está privilegiadamente posicionado na fronteira entre os dois mundos – isto é, na “fronteira do asfalto” (LUANDINO VIEIRA, *A Cidade e a Infância*, 1957) e aproxima os dois mundos: “Quando amo a branca/Sou branco/Quando amo a negra/Sou negro/ Pois é...”. Portanto a proposta, ou a possibilidade de complementaridade de opostos,

ou de pseudo-divergentes, por ser recorrente, pode ler-se como uma componente da anti-colonialidade que se vai transformar num dos parâmetros da *nossa* expressão literária pós-colonial.

A demanda pós-colonial das literaturas africanas de língua portuguesa a que fiz referência anteriormente reporta-se, também, à imposição que ao escritor é feita de “consumir” os seus próprios “preconceitos”⁷. Esses *pré-conceitos* de que falo dizem respeito tanto a configurações anteriores, que enformam a “tradição literária africana” e a memória dela, como aos códigos estéticos do contexto no qual elas se afirmaram.

E, isto, remete-nos para a segunda demanda do pós-colonial que aponta para a reescrita e a repaginação da(s) identidade(s) cultural/ais, segundo estratégias que não apelam à ruptura, antes remetem para um processo de *remitologização*. A ideologia libertária, exclusivista por natureza e necessidade, revelava-se pouco dinâmica para responder aos desafios da modernidade: não é por acaso que *Mayombe*, um romance escrito ainda em 1971, durante o tempo da guerrilha, só tenha sido publicado em 1980, quando os sinais da utopia político-social já começavam a manifestar-se de forma evidente. Seguem-se *Quem me dera ser onda* (1982), de Manuel Rui, *Os Anões e os Mendigos* (1984), de Manuel Lima, *O Cão e os Calus* (1985) de Pepetela, em Angola; *Vozes anotecidas* (1986) e *Cronicando* (1988), de Mía Couto, em Moçambique; *O Eleito do Sol* (***) , de Arménio Vieira, em Cabo Verde; *A Berlinização ou Partilha de África* (1987), de Aíto Bonfim⁸, em São Tomé e Príncipe. Vale a pena não esquecer que os escritores citados são autores de obras celebrativas, eufóricas e solares em termos de afirmação da identidade cultural e dever patriótico⁹.

Tal como a literatura anti-colonial, na fase de emergência, existência, consolidação e individualização nacional, mobilizou estratégias contra o discurso que considerava a produção literária de África como “ultramarina” – para afirmar a diferença e reivindicar a pátria –, também a actual escrita africana mobiliza estratégias *contra-discursivas* que visam a deslegitimação dum projecto de nação monocolor pensado sob o signo da ideologia nacionalista. Para reescrever a visão uniformizante de pátria, em que Homem e Natureza se encontravam vinculados à Pátria, como acordes de uma mesma sinfonia, a nova literatura opta por representar a alteridade, celebrando as várias raças do homem; para reescrever a visão eufórica da História dos sujeitos africanos¹⁰, as exigências da consciência contrapõem agora uma contra-epopéia política e social que visa referenciar a transformação dos ideais agónicos. Mas, a particularidade dessa reescrita consiste não na invenção de um outro lugar totalmente outro, mas na proposta de uma deslocação dentro do mesmo lugar (Boaventura de Sousa Santos)¹¹, para nele agenciar tanto a catarse dos lugares coloniais como os tensões pós-coloniais, como em *A Varanda do Frangipani* (1996) que, deliberadamente, baralha lugares e tempos históricos para significar que a sua diferença, sendo de natureza (colonial/pós-colonial), é também de olhar: numa sociedade em que “já ninguém respeitava os velhos”, como amargamente considerava Salufo Tuco, Xidimingo,

colono branco, encontrou nos outros velhos do asilo, negros, a verdadeira dimensão da solidariedade humana. Também romances como *Mayombe*, *A Geração da Utopia* (1992), *Parábola do Cágado Velho* (1996) ou *Ventos do Apocalipse* (1993), “metaficções historiográficas”, obras que buscam na História a sua própria existência simbólica, funcionam com uma lógica antiépica que acaba por referenciar os ideais agônicos da revolução e do nacionalismo, através do despertar de vozes e memórias que na utopia político-social não tinham lugar. Estamos, assim, perante um *contra-discurso* que intenta a mudança no contexto do discurso dominante (e no âmbito do que tenho vindo a considerar o discurso dominante é a “literatura consagrada” com nomes emblemáticos que todos conhecemos nas quatro literaturas)¹² – gerindo as suas potencialidades e as suas limitações quanto a uma “renovação discursiva”.

Consoante a intenção dessa renovação, as estratégias *contra-discursivas* tomam formas diversas. Por exemplo, em Pepetela consistem no destecer das teias do logro e sombras da História – e nisso reside a originalidade da sua escrita. A inovação contida na obra romanesca de Pepetela reside no repovoamento da paisagem e na *remitologização* do espaço da utopia roída pelos descasos da revolução. Diferentemente do que acontece em *Estação das Chuvas* (1996), de José Eduardo Agualusa, ou no já citado *Os Anões e os Mendigos*, de Manuel dos Santos Lima, em *Maio, Mês de Maria*, de Boaventura Cardoso, e até alguns dos pequenos contos de *Da Palma da Mão* (1998), de Manuel Rui – nestas narrativas a morte do país anuncia-se irrevogável: “este país morreu”, diz uma das personagens de *Estação das Chuvas* – um pretérito que retira a possibilidade de revitalização, de qualquer restituição vital e, portanto, a impossibilidade liminar da utopia. Mas a corroborar a ideia de que “é a imperfeição do mundo que justifica a utopia, que a torna incontornável, inevitável”¹³, a obra romanesca de Pepetela, mesmo aquela em que o desencanto é intenso como em *A Geração da Utopia* ou em *O Desejo de Kianda* (1995), contorna a distopia e antecipa um outro “desejo utópico” não se esgotando um pretérito sem remissão – veja-se a reinício sugerido de *A Geração da Utopia*: não pode haver ponto final numa história que começa por “portanto”.

Outra marca importante da *nossa* pós-colonialidade literária tem a ver com o lugar e o modo como o escritor africano trabalha e se posiciona na língua portuguesa. Do passado para o presente, a escrita já não denuncia qualquer tensão na expressão da cultura e da vivência do falante, como em *Mestre Tamoda* (1974) de Uanhenga Xitu, cuja significação não se esgota na africanização da língua portuguesa mas passa também pela tematização do desfasamento entre a estruturação cultural da língua portuguesa e a expressão de uma vivência conduzida em lugares não harmoniosos de convivência de diferentes (o português e o kimbundu, a cidade e o campo, a letra e a voz). Mais do que a africanização do português, em Uanhenga Xitu o que é tematizado é a *oraturização* do sistema verbal português: ora, este é um processo que ultrapassa o código lingüístico e se expande por terrenos translingüísticos como a onomasiologia (a onomástica e a toponímia, sobretudo), a cenarização (o registo das vozes, a rítmica da dicção e a representação dos gestos) e a

sugestão musical. Todos esses recursos de narração rubricam-lhe uma forma mimética e permitem identificar, na fala narrativa, a interação entre a escrita e os textos não escritos incorporados na cultura local, que se dão a conhecer em português.

Diferentemente de Uanhenga Xitu, Luandino Vieira faz emergir as suas personagens de um contexto tendencialmente monolíngue, regularmente escolarizado e de uma cultura urbana e, naturalmente, resultando de um processo transculturativo. A obra de Luandino, em Angola e na literatura africana de língua portuguesa, é expoente da invenção de uma linguagem literária através da qual comunicou mensagens subversivas – uma linguagem literária que emerge de uma linguagem “letrada” e recreativa, como a de João Vêncio ou de Lourentinho. Enquanto em Uanhenga Xitu a dimensão babélica é sugerida pela confrontação de identidades sociais e culturais, que as diferenças das expressões lingüísticas das personagens encenam – diferenças que remetem semanticamente para a dispersão e para a recusa de um código de comunicação totalitário –, em Luandino Vieira a reinvenção metalingüística é uma via de resistência e atributo de consciência perante a ambiência insuportável à volta: pressão interior e espiritual, opressão sociocultural e política. Por exemplo, em “Estória de Família (Dona Antónia de Sousa Neto)”, uma das três estórias de *Lourentinho, Dona António de Sousa Neto & Eu* (1981), Tomás aconselha o jovem Paulo a conhecer Assis – que este pensava tratar-se de um músico – pois “sem o Assis não haverá poesia angolana”.¹⁴

Se a linguagem literária de Luandino, de intenção anti-colonial e contra a desagregação identitária, indiciando um trabalho peculiar da língua, rubrica significadores de universos socioculturais e perfis éticos e ideológicos, em Mia Couto a língua, igual para todos, permite a singularização de cada uma das personagens, enquanto o léxico desempenha um papel determinante na construção da identidade colectiva e busca uma nova geografia lingüística, isto é, uma nova ideologia para pensar e dizer o país¹⁵. Em tempo pós-colonial, em Mia Couto a ludicidade não é o resultado de um “simples” acto gozoso, embora se sobreponha ao empenhamento político-ideológico sem, contudo, o rasurar pois que as falas do narrador e das personagens são rubricadas com atributos da representação dialógica do saber da letra e da voz, apesar da função do prazer. A corroborar essa leitura da artesanaria reinventiva do verbo, o próprio Mia Couto confessa o seu fascínio pelas histórias que resulta da necessidade absoluta de brincar¹⁶ – ele que afirma, em outra ocasião, a vantagem de ser conhecedor materno da língua.¹⁷

Sendo uma das marcas das culturas pós-coloniais a sua hibridez, resultado de uma situação de semiose cultural ou de relação dialéctica entre matrizes civilizacionais diversas, nunca antes como em Mia Couto a expressão literária revela a sua mestiça existência e vivência, do seu criador e suas criaturas: mestiços de cultura, de espaços, de saberes e de sabores. Esse trabalho consiste num processo de recriação de desenredos verbais a que se segue a incorporação de saberes não apenas lingüísticos mas, também, de vozes tradicionais, do

saber gnómico que o autor vai recolhendo e assimilando nas margens da nação – o campo, o mundo rural – para revitalizar a nação que se tem manifestado apenas pelo saber da letra. Essa revitalização segue pela via da levedação em português de signos multiculturais transpostos para a fala narrativa em labirintos idiomáticos como forma de resistência ao aniquilamento da memória e da tradição.

Se em Uanhenga Xitu e Luandino Vieira se pode falar da maldição de Babel – porque as personagens canibalizam os significantes do confronto com o saber cultural (Uanhenga Xitu) ou intelectual (Luandino Vieira) –, Mia Couto celebra a pluralidade em pulsações e formulações translinguísticas e desenredos de expressões idiomáticas e proverbiais através de uma prolifera reinvenção do significante e do significado, uma inventividade mais do que de uma língua, de expressão, portanto, de linguagem. Metalinguisticamente, a filosofia que se pode induzir dessa escrita (de Mia Couto) é o princípio segundo o qual a medida da vitalidade de uma entidade lingüística (seja o próprio sistema seja apenas a estrutura lexical ou uma palavra) é a frequência da sua prática. Assim, pela recorrência a um determinado léxico que aponta para o sonho, o sono, o ar, a água as fronteiras do dito e do estatuído são esbatidas e a atmosfera de integridade do Ser alarga as margens da imaginação, transpondo as fronteiras do interdito social e da “conveniência” político-ideológica (no caso de *O Último Voo do Flamingo*) e recorrendo à cultura para a reconversão do absurdo.

Aliás, o absurdo é a minha última paragem. Pois, outra marca dessa transformação literária nos sistemas africanos dos países de língua portuguesa, que leio como uma componente da sua (*nossa*) pós-colonialidade, é o recurso ao insólito, ao absurdo, ao fantástico como estratégia de enfrentamento do real: de Mia Couto, que utiliza essas representações do fantástico com recorrência a Sousa Jamba de *Confissão Tropical* (1995); *A Lonely Devil*, (1994), ainda de Sousa Jamba, de *Maio, Mês de Maria* (1997), de Boaventura Cardoso ou, antes, de *A Morte do Velho Kipacaça* (1989) a *O Desejo de Kianda*, de Pepetela, ou a *Mistida* (1997) do guineense Abdulai Sila, e a *O Sétimo Juramento* (2000), de Paulina Chiziane, o insólito surge como a lógica possível de uma realidade que, de tão absurda, carece de explicação a partir do real. Através de construções simbólicas, alegóricas e insólitas intenta-se recuperar o sentido da realidade, como em *Terra Sonâmbula* em que o percurso de Tuahir e de Muidinga/Kindzu é o do despertar da terra sonambulante; ou em *O Desejo de Kianda*, em que a explicação para a queda dos prédios – registro cronístico que é metáfora de uma realidade sócio-política, cultural e ética apocalíptica – só se encontra no registro lendário do cântico de Kianda, o espírito das águas, que se revolta redesenhando uma nova geografia, a primitiva, propondo a possibilidade de um novo começo.

As literaturas africanas de língua portuguesa participam da tendência – quase um projecto – de investigar a apreensão e a tematização do espaço colonial e pós-colonial e regenerar-se a partir dessa originária e contínua representação. Os significadores desse processo, que constituem a singularidade da *nossa* pós-colonialidade literária, são potencialmente produtivos: sinteticamente dizem respeito a uma identidade nacional como uma construção a partir de negociações de sentidos de identidades regionais e segmentais e de compromisso

de alteridades. O que as literaturas africanas intentam propor nestes tempos pós-coloniais é que as identidades (nacionais, regionais, culturais, ideológicas, sócio-econômicas, estéticas) gerar-se-ão da capacidade de aceitar as diferenças.

Notas Bibliográficas:

* Texto apresentado no X Congresso Internacional da ALADAA (Associação Latino-Americana de Estudos de Ásia e África) sobre CULTURA, PODER E TECNOLOGIA: África e Ásia face à Globalização – Universidade Cândido Mendes, Rio de Janeiro – 26 a 29 de outubro de 2000.

Este texto retoma, em versão muito resumida, algumas ideias da conferência proferida no dia 2 de junho de 2000 no Encontro Internacional “A língua portuguesa no virar do milénio – Encontro com José Saramago” – Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1 e 2 de junho de 2000.

¹ Ideia que não deve confundir-se com pós-independência – embora esta seja a antecâmara daquela.

² KWAME ANTHONY APPIAH, “Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?”. PADMINI MONGIA (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory – a Reader*, London, Arnold, 1996. p.63.

³ RUSSEL HAMILTON, “A literatura nos PALOP e a teoria pós-colonial”. *Revista Via Atlântica – Publicação da Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa*, nº 3, São Paulo, 1999. p. 15.

⁴ Apud VERONICA PEREYRA & LUIS MARÍA MORA, *Literaturas africanas – de las sombras a la luz*, Madrid, Editorial “Mundo Negro”, 1998. P. 118.

⁵ PEPETELA, *A Geração da Utopia*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1992. p. 305.

⁶ FRANCISCO JOSÉ TENREIRO, *Ilha de Nome Santo*, Coimbra, Coleção Novo Cancioneiro, 1942.

⁷ Biases, na expressão de Wilson Harris. Apud HELEN TIFFIN, “Post-Colonial Literatures and Counter-discourse”. BILL ASHCROFT, GARETH GRIFFITHS & HELEN TIFFIN (ed), *The Post-Colonial Studies Reader*, London, Routledge, 1995. p. 96.

⁸ Escritor são-tomense (poeta e dramaturgo) que se tem distinguido sobretudo na prática dramática: em 1995 publicou *O Golpe – Uma Autópsia* e é autor de *A Invasão*, também peça de teatro que ganhou em 1992 o Concurso “Vozes das Ilhas” e que não está publicada.

⁹ Cito algumas: *As Sementes da Liberdade* (1965), *As Lágrimas e o Vento* (1975), no caso de Manuel Lima; como, para Pepetela, *As Aventuras de Ngunga* (1972) e *Muana Puó* (1978), sem esquecer a politicamente oportuna peça de teatro *A Corda* (1978); *Regresso Adiado* (1974) *Sim, Camarada!* (1977), sem esquecer os seus creio que oito *11 Poemas em Novembro* (pelo menos até 1988) – mesmo os mais novos, como Mia Couto e Aíto Bonfim (ambos nascidos em 1955), respectivamente, com os primeiros poemas de *Raiz do Orvalho* (1983) e poemas dispersos antes em *A Palavra é Lume Aceso* (1980) e *Poemas* que, embora publicados em 1992, já circulavam dispersos antes do primeiro livro do autor.

¹⁰ Cito os poemas narrativos da literatura de combate e as narrativas de contaminação épica sobre Luanda, e as mais épicas como *A Vida Verdadeira de Domingos Xavier* (1974), *Capitão Ambrósio* (1975) ou “Os Flagelados do Vento de Leste”, *Caminhada* (1962).

¹¹ BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, *Pela Mão de Alice – o Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto, Edições Afrontamento, 3ª ed., 1994, p. 279-280.

¹² O caso da Guiné-Bissau é um pouco diferente, mas esta questão não cabe agora no âmbito das minhas reflexões. Cf. INOCÊNCIA MATA, “Guiné-Bissau”. PIRES LARANJEIRA (Org.), *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*, Lisboa, Universidade Aberta, 1995.

¹³ EDUARDO PRADO COELHO, “A utopia num mundo imperfeito”. *Jornal do Brasil*. 19 de agosto de 1990. p. 4.

¹⁴ LUANDINO VIEIRA, *Lourentinho, Dona Antónia de Sousa Neto & Eu*, Luanda, UEA/Edições 70, 1981. Leia-se o diálogo entre Tomás, Paulo, Temístocles, Damasceno e Olga nas páginas 109-110.

¹⁵ INOCÊNCIA MATA, “A alquimia da língua portuguesa nos portos da expansão - em Moçambique, com Mía Couto”. *Scripta – Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e do CESPUC*, vo. 1, nº 2, Belo Horizonte, 1998. p. 264.. Também: *Revista Língua e Cultura*, números: 5 e 6 – II Série, 1997. Sociedade da Língua Portuguesa (Lisboa). Páginas do artigo: 23-30.

¹⁶ Entrevista a JOSÉ EDUARDO AGUALUSA, “O Gato e o Novelo”. *JL – Jornal de Letras, Artes & Ideias*, 8 de outubro de 1997.

¹⁷ “Benefício-me de uma situação privilegiada, porque tenho um pé na norma e outro na errância a que está sujeita a língua portuguesa (...) A maior parte das construções não as reproduzo mecanicamente. Tento reencontrar a lógica que leva a essa possibilidade de reconstrução” “MIA COUTO, em entrevista ao *JL - Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 18/ 8/ 1994. p. 14.

Literaturas africanas em compasso de resistência.

Maria Nazareth Soares Fonseca

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

*o cortejo dos homens e das coisas
passa negligente
para além dos porões da memória
(Arlindo Barbeitos)*

.....
*Lembranças registadas (sic)
desmentindo datas
não confundidas, só,
porque para sempre assim
regularmente
a confirmar a história.
(Ruy Duarte de Carvalho)*

Os processos de transformação do mundo, intensificados na época atual com o avanço dos recursos tecnológicos postos em prática, parecem ameaçar, com a velocidade com que propiciam mudanças e alterações, grande parte da reserva de memória das populações mais pobres do planeta, das hordas dos “condenados da terra”, afligidas pelas disparidades econômicas postas em evidência pelo fenômeno da globalização do mercado. Em contrapartida, essas mesmas hordas de despossuídos, carentes de bens e de justiça, criam estratégias de ocupação de espaços, expondo-se, ameaçadoramente às vezes, ao modelo que as extermina aos milhares. De forma paradoxal, o mesmo processo – o avanço das novas redes de comércio e do uso de recursos tecnológicos – que possibilita armazenar e guardar o que nos resta de memória, e, por isso, fomenta a obsessão pela posse de novas possibilidades de arquivamento e restauro de informações e documentos, também acelera a perda da memória dos que não têm condições de preservá-la.

É o temor do desaparecimento que nos faz recorrer às novas tecnologias como possibilidade de preservação da memória, para atenuar o receio de que cada vez mais se apaguem os traços da relação do homem com os seus ancestrais. Registrar e arquivar o nosso passado, afirma Fausto Colombo, parece ser hoje um procedimento extremamente necessário e indispensável para se formarem depósitos de recordações, arquivos e outros fragmentos de memória. (COLOMBO, 1991, p. 19). Talvez sem se prenderem a essa intenção explícita, os versos de Ruy Duarte de Carvalho, de Angola, alheios à eficiência das maravilhosas máquinas que nos ajudam a fomentar os bancos de dados, os cadastros, os arquivos que nos dão a ilusória certeza de que conseguimos armazenar e preservar o que nos resta de

memória coletiva, ritualizam um tempo em que o mundo era ordenado, porque os deuses, os ancestrais, cuidavam de nossas dúvidas, de nossas indagações:

*“No princípio era uma gota de leite.
Então Doondari veio e criou a pedra.
Depois a pedra criou o ferro
o ferro criou o fogo
o fogo criou a água
e a água criou o ar”* (CARVALHO, 1989).

No mundo de agora, as proezas técnicas, que reconfiguram feições e armazenam dados com uma velocidade assustadora, podem nos facilitar a vida, asseguram-nos os apaixonados navegantes do ciberespaço, porque agilizam as filmagens, as micro-filmagens, ampliam os nossos sentidos e a nossa capacidade de processar informações. Seus defensores acreditam que as civilizações nunca voltaram para trás e que os inventos servem de *background* para novos inventos (DOMINGUES, 1997, p.15). Um pouco assustados ainda com o que imaginávamos advir do poder devastador do aparato tecnológico, começamos a nos adaptar às possibilidades que nos trazem os novos tempos. Passado o grande susto sobre a possibilidade de substituição total do Homem por máquinas, mas reiteradas as conseqüências inevitáveis de uma globalização perversa, que acentua as divisões entre os que continuam a acumular riqueza e poder e a multidão de pobres que põem rostos, milhões de rostos na “praga da pobreza”, exigindo condições de sobrevivência, podemos perceber uma tentativa de humanização da tecnologia e de utilização menos cruel dos recursos produzidos pelas novas tendências de mercado.

A referência a essas perplexidades e inquietações que se mostram todos os dias nas páginas dos jornais e nos noticiários da TV tem aqui o propósito de se ressaltarem aspectos e tendências de preservação da memória e de identidades de grupos que se desenvolvem, na época atual, tentando associar tradição e avanços tecnológicos, procurando aperfeiçoar possibilidades que impeçam o esquecimento.

Tais projetos vêm sendo motivados pela necessidade de se retomarem as tradições coletivas, principalmente em espaços que, situando-se fora da escala dos países ricos, ficam na “incômoda vizinhança” dos que, aos poucos, vão sendo alijados dos grandes pactos econômicos.

É essa consciência de preservação que norteia o fazer literário de espaços onde a tradição oral é a força vital que se dissemina em rituais e textos que procuram captar tons de voz, movimentos do corpo e se voltam para o registro de dados significativos da memória. Tais textos, modelando-se a partir de apelos fortes de tradições orais, querem-se eles mesmos capazes de salvar do esquecimento as tradições que reverenciam e, por isso, se organizam na relação com modos vivos de comunicação poética (ZUMTHOR, 2000).

Especificamente, neste momento, vou me ater ao esforço que as literaturas africanas de língua portuguesa têm feito para furar a barreira dos grandes mercados editoriais e exporem-se como escuta de ecos da tradição ancestral. Fragmentos, cacos de memórias coletivas tecem textos que dialogam com tradições invocadas por cantos e rituais de gestos e de palavras. A recepção desses textos, efetivada muitas vezes distante do contexto de sua produção, tem revelado aspectos interessantes de um diálogo que procura revitalizar tradições silenciadas, ainda que essas aflorem já ressignificadas ou fortalecidas por laços que o tempo parecera afrouxar. Mas, por alguma razão inusitada, os textos das literaturas africanas, particularmente aqueles que se apropriam da voz e de gestos e resgatam performances da tradição ancestral, despertam sensações que o nosso corpo recupera no ato da leitura, quando o barulho da voz nos invade de sensibilidade.

Para se compreenderem aspectos de tendências que se concretizam em movimentos de revitalização que se fortalecem na época atual, penso ser necessário explicitar o modo como alguns conceitos estão sendo apropriados na análise de ações que se organizam em torno da memória e do esquecimento.

Ao refletir sobre tendências de recuperação e de preservação legitimadas pelas modernas sociedades, o historiador francês Pierre Nora, em *Les lieux de mémoires* (1985), observa que a busca do passado empreendida pela história decreta a extinção das tradições e de seus significados, porque essas tradições, no mundo moderno, só podem ser recuperadas a partir de uma visão crítica que não faz parte do modo ritualístico com que os mistérios do mundo eram cultuados no passado. O teórico ainda observa que é o temor ao desaparecimento que acaba por fortalecer a certeza de que a recuperação do passado só pode ser efetuada enquanto ilusão, já que os costumes e as tradições resgatados aludem à morte de um tempo em que essas tradições eram cultuadas coletivamente, integradas ao tipo de vida que não existe mais. Paradoxalmente, é o medo do desaparecimento – descrito por teóricos como Pierre Nora, Jean Baudrillard, Andreas Huyssens, Stuart Hall e Beatriz Sarlo dentre outros – que se evidencia nos suportes da memória, onde grupos e minorias organizam sistematicamente os seus arquivos e mantêm a preservação das tradições, revividas por celebrações e renovadas por rituais. Tal tendência, intensificada com a mesma velocidade com que o mundo se transforma, entretanto, parece não mais acreditar que museus, arquivos ou bibliotecas possam ter o poder supremo de preservação, e por isso se ampara na consciência de que precisam ser cultivados rituais e celebrações, os únicos meios que nos restam de “restaurar o sabor das coisas e os ritmos lentos dos tempos antigos” (NORA, 1984: 8). Assim, mesmo diante da certeza de que é impossível salvar o que se perdeu, pode-se fortalecer o entendimento de que os lugares de preservação, construídos como templos da memória, são também produtores de ressurreições, porque viabilizam negociar uma nova relação com o passado, com o transitório e com a morte (HUYSSSEN, 1997).

É com relação a propostas acentuadas na época atual, voltadas à escuta de vestígios de tradições localizadas e à apreensão dos resíduos de culturas ancestrais, que se pode buscar no que Pierre Nora denomina de “lugares de memória, – vistos como as “últimas

encarnações de uma consciência da memória”, própria de uma sociedade historizada que não cultiva a memória, pois a abandonou ao fortalecer uma visão crítica de si mesma – subsídios para se compreenderem os conflitos vividos pelas sociedades contemporâneas com relação à morte/recuperação da memória. Nessas sociedades, ao ser acelerada a destruição das bases da memória coletiva espontânea – como se deu em processos de industrialização que esmagaram culturas e tradições rurais, ou na descolonização de partes da África, onde minorias étnicas possuidoras de reservas de memória, mas de escasso capital histórico foram alijadas do processo de modernização – desenvolve-se uma consciência de alerta diante dos riscos de perda definitiva do passado. Nasce, desse paradoxo, os “lugares-símbolo” indicadores do mal-estar dos nossos tempos e da certeza de que a memória coletiva espontânea, porque não pode ser mais vivida, só pode ser resgatada através de comemorações ou na figuração privilegiada por um tipo de literatura que se faz como celebração de cantos e gestos. Nesse processo, uma visão nostálgica da tradição cede lugar à aceitação de mudanças e metamorfoses que mostram as tradições como um processo que se altera para não se extinguir. Os “lugares de memória”, incorporados por novas tendências, mostram-se como espaços híbridos porque explicitam intercâmbios entre celebração e espetacularização, perda e apropriação, coleção e dispersão. Esses significados não podem ser vistos, no entanto, como pólos diferenciados de uma oposição binária, mas formadores da consciência de que o desaparecimento é a diferença ou o desvio diferencial da reconstrução imaginativa (GONÇALVES, 1996: 30).

Pierre Nora, ao discutir os “lugares de memória”, mostra uma visão pouco otimista do que ele denomina de “materialização da memória”, percebendo-a como tendência do mundo contemporâneo de reencontrar, imaginativamente, as suas origens. Mas o seu raciocínio nos permite distender os sentidos construídos pelo conceito e perceber os “lugares de memória”, através do alargamento de fronteiras que esses lugares e os significados produzidos por eles propiciam. É esse raciocínio que nos permite compreender que a sociedade precisa criar, deliberadamente, espaços destinados à preservação – arquivos, museus, rituais, festivais, exposições e monumentos – para impedir que a memória seja abolida, exatamente porque está alicerçada na morte das tradições. Nesse aspecto, os “lugares de memória” são sempre espacialidades tensionadas, pois ligam-se a tendências em conflito: nascem da certeza de que aquilo que evocam foi destruído pela erradicação da memória pela história; ao mesmo tempo, definem-se pela consciência de que a memória, para não ser irremediavelmente esquecida, precisa ser celebrada. Vistas, pois como antagônicas, morte e restauração não deixam de estar vinculadas ao mesmo processo instituído pelas sociedades atuais, para as quais exposições, celebrações, arquivos são a única condição de preservação da memória e de fatos, historicamente definidos.

As tendências de preservação características do mundo contemporâneo, configuradas por determinadas construções e instituições que lidam com as “ilusões de eternidade”, fortalecem a discussão de diferentes processos de preservação, postos em prática tanto pelo que Nora denomina de “lugares de memória”, quanto, em extensões propiciadas pelo conceito proposto, por um tipo de literatura que se constrói com base em tradições

localizadas. Em muitos dos textos próprios dessas literaturas expõem-se os mecanismos de resgatar e exibir que formalizam um modo de recuperação do passado e de seus significados e de processos de revitalização característicos da época atual.

É nesse sentido que, pensando na produção de sentidos elaborada na instância da produção dessas literaturas, quanto no da recepção, que se dá, muitas vezes, distante do contexto cultural que a produção do texto procura reverenciar, faz-se necessário destacar peculiaridades que se mostram, no caso específico das literaturas africanas de língua portuguesa, em textos que dialogam explicitamente com feições particulares da cultura que os produz. Refiro-me, por exemplo, à decisão do angolano Ruy Duarte de Carvalho de não camuflar o seu olhar de estudioso da diversidade étnica de seu país nos textos que produz na mediação entre observação e figuração, relato e criação. Ao resgatar, por exemplo, os falares de seu povo e trazer para as páginas do livro alguns materiais de origem africana reconvertidos em poesia, diminui a distância entre escrita e oralidade, ao mesmo tempo que transporta para a escrita a carga poética que também está presente no labor do antropólogo. O mesmo trabalho de tradução, de reconfiguração que pode ser apreendido no livro *Hábito da terra*, de 1988, e em *Ondula Savana branca*, de 1989, aparece no livro do mesmo autor *Vou lá visitar pastores*, recentemente editado no Brasil, organizado a partir da observação/figuração do cotidiano de alguns pastores kvale, observados na província do Namibe, no sudoeste de Angola. O livro se mostra como um relato de cunho etnográfico que não impede que características da escrita literária surpreendam o leitor que acompanha a descrição de percursos do autor pelo território Namibe, “onde há uns que dão nas vistas”, como ressalta o texto, no subtítulo do capítulo inicial. A produção do livro permite que a literatura apareça no relato transcodificado de fitas cassetes que o autor foi gravando à medida que percorria “o teatro de minha aplicação”, conforme afirma. (p. 15). Apreendem-se, no projeto desses livros, determinadas condições que também se mostram em textos especificamente literários das literaturas africanas de língua portuguesa, nos quais se observa o desejo de se preservarem tradições e a consciência de que se precisa manter uma “certa vigilância comemorativa”, para impedir que a história varra rapidamente para longe o que resta de tradições nas culturas enfocadas. Com essa intenção, o texto literário volta-se para a reverência a tradições de grupo e à escuta do que se perdeu em termos de memória coletiva, elaborando-se no âmbito das contradições características dos “lugares de memória” já que a própria escrita é atravessada por essas contradições. Por exemplo, pelas tensões que a letra acentua entre memória e amnésia, entre esquecimento e preservação e entre a reverência à tradição e a transformação do texto e do próprio livro em objeto de consumo, o que pode acarretar, às vezes, nesse percurso de feição comercial, a perda de muitas das tradições reverenciadas. Não é essa tensão entre reverência e consumo que se vem fortalecendo de alguma maneira com os livros de Mia Couto, de Moçambique, avidamente procurados pelos leitores de lugares os mais diferentes como referência a um tempo que nos escapa porque, como nos diz o autor também Moçambique vai desgarrando-se de suas tradições e voltando-se apenas para os investimentos modernos?¹ . Ou, ainda, na urgência com que os leitores exigem de autores como Luandino Vieira e Paula Tavares e de outros a publicação de novos livros que efetivem a possibilidade de um contato mais

próximo com uma memória que, sendo dos escritores, também acolhe o que nós, leitores, vamos perdendo em termos de tradições? O que lemos de nós nesses textos que evocam lembranças e cenários inusitados que visitamos em devaneios, em sonhos? O que procuramos reverenciar quando nos vemos refletidos em muitos dos poemas de Paula Tavares, os quais nos falam de tradições distantes de nós, mas também nos possibilitam resgatar sonoridades outras que acordam sensações e encantamentos? Que “lugares de memória” esses textos nos ajudam a construir e a reverenciar?

Muitos textos das literaturas africanas de língua portuguesa, particularmente aqueles que celebram tradições do universo dos cantos e gestos, do prazer e da alegria da dança, ainda que permeados pelos conflitos particulares de guerras, de mutilações e perdas irreparáveis, acordam em nós dados significativos da memória e do passado. Fica evidente, entretanto, que a literatura que se volta para a preservação de tradições, como os “lugares de memória”, só pode lidar com cacos, ruínas, com aqueles restos que são como “as conchas que aparecem na praia quando o mar da memória viva já recuou” (NORA, p. 8). São ilusões de permanência, mas traduzem a nossa relação com o passado e com as coisas que se vão (des)tecendo num mundo que se transforma velozmente. Em muitos desses textos, a escrita assume um elo maior com o “dizer festivo” da vocalidade (será por isso que nos encantam?), buscando enfraquecer a dicotomia oral/escrito proposta por McLuhan e retomada por outros estudiosos que percebem os dois campos sempre em oposição.

É como possibilidade de se repensarem essas fronteiras que se enfraquecem na escrita literária que acolhe as performances, a voz e o gesto, que o conceito de “lugares de memória” nos propicia um entendimento mais vivo de história e ajuda a compreender que os suportes de preservação da memória aludem à obsessão pelo registro e pelo restauro porque também evocam o vírus da amnésia que ameaça consumir a própria memória (HUYSEN, 1996).

As novas redes de significações, construídas pela interação entre diferentes modos de olhar e de apreender a tradição, inseridas numa ordem em que a arte e a literatura abarcam outras perspectivas, convidam a partilhar, a reinventar e empreender uma ação “conscientemente” conjunta, propõem reavaliar espaços de exposições, que se abrem a rituais, e livros que também acolhem esses rituais, ainda que intermediados por exigências do mercado editorial. Essas propostas atuais, que distendem os sentidos alocados nos “lugares de memória”, são questões que nos desafiam, principalmente quando nos fechamos às mudanças que nos chegam velozmente, queiramos ou não enxergá-las. Em novas instalações, os suportes da memória e das tradições podem assumir coreografias inusitadas para atrair olhares diversificados, muito diferentes às vezes dos do seletor público que fazia de museus e de exposições um lugar de veneração ou continuarem a exigir do literário uma especificidade que ele não pode mais apresentar porque o impulso ao consumo exige às vezes transformações radicais. Todavia, ao se reformular o olhar distante, tão característico de propostas de museus e exposições antigas, obrigando-o a colocar-se em interatividade não apenas com outros espaços, mas com a curiosidade de um público diversificado,

barulhento e, às vezes, irreverente, as novas propostas lidam, mais que nunca, com o desejo de salvar a memória do total esquecimento e por isso fortalece também o interesse por uma literatura que tem forte apelo de tradições localizadas. Talvez, porque se esteja chegando à conclusão de que memória e tradições são bens a serem compartilhados por todos, independentemente de classe ou credo, é que objetos, peças de tradições localizadas ou textos literários, que trazem para a página dos livros o rumor da língua e os rituais da convivência, motivam outras coreografias que insistem em preservar, ainda que ilusoriamente, a interação viva com um mundo que se desvanece. Talvez seja esse apelo que inscreve nas literaturas africanas de língua portuguesa um sentido de ativa resistência ao desmoroamento do mundo que reverenciam com palavras, gestos e com cantos que atravessam a escrita dos textos. E é essa ousadia que nos levam a percebê-las como “lugares de nossa memória”, porque atentas às tradições que desaparecem em África, assumem também o desejo de seus leitores de salvar do esquecimento as suas próprias lembranças.

Referências Bibliográficas

- COLOMBO, FAUSTO. *Os arquivos imperfeitos*. São Paulo: Perspectiva, 1991.
BARBEITOS, ARLINDO. *Fiapos de sonho*. Lisboa: Vega, 1992.
CARVALHO, RUY DUARTE DE. *Hábito da Terra*. Luanda: UEA, 1988.
CARVALHO, RUY DUARTE DE. *Ondula savana branca*. Luanda: UEA, 1989.
CARVALHO, RUY DUARTE DE. *Vou lá visitar pastores; exploração epistolar de um percurso angolano em território Kuvale (1922-1977)*. Lisboa: Cotovia, 1999.
DOMINGUES, DIANA (Org.) *A arte no séc. XXI; a humanização das tecnologias*. São Paulo:UNESP, 1997.
GONÇALVES, JOSÉ REGINALDO SANTOS. *A retórica da perda. Os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ;IPHAN, 1996.
HUYSSSEN, ANDREAS. *Memórias do Modernismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
NORA, PIERRE. *Les lieux de mémoire*, Paris: Gallimard, 1985.
ZUMTHOR, PAUL *Performance, recepção, leitura*. Trad. Jerusa Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: EDUC, 2000.

Nota Bibliográfica:

¹ - Refiro-me, sem reproduzir literalmente as palavras do escritor, a declarações feitas por ele em palestra proferida na Faculdade de Letras da UFRJ, em 11/9/97.

Um diálogo de letras e telas

Carmen Lucia Tindó Ribeiro Secco

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

“O pintor moçambicano Roberto Chichorro situa-nos no autêntico lugar da pintura e da arte, quando a poesia é o seu fundamento, a sua inspiração.”

Maria João Fernandes*

“À medida que o país ia perdendo a cor, o pintor transportava para as suas telas memórias da alma que se arrumavam no papel (...) Colocava horizontes muito para além das linhas do humanamente pressentido.”

Ana Paula Tavares**

O tema da correspondência das artes já foi alvo de vários estudos, cujas concepções variaram através dos tempos e em função de diferentes pontos de vista. Na Antiguidade Clássica, por exemplo, as artes eram dicotomizadas em espaciais (a pintura, a escultura e a arquitetura) e temporais (a poesia, a música e a dança). Atualmente, essa dicotomia já foi, em grande parte, ultrapassada, e isso se deve, entre outras contribuições, aos estudos de Lessing e de Etienne Souriau, para quem: *“As artes plásticas contêm um tempo essencial, sendo as artes rítmicas tão espaciais quanto as ditas artes do tempo”*.¹

Hoje, a maioria dos estudiosos das artes sabe que essas *“nunca são apenas intra-estéticas”*², pois se entrelaçam não só por meio de fios visíveis presentes nas inter-relações semânticas entre textos literários, composições musicais e telas pictóricas, mas também por invisíveis elos que estabelecem entre os objetos artísticos analisados uma interconexão de sentidos, cuja interpretação faz aflorarem significados submersos, inscritos no inconsciente histórico dos contextos sociais onde se geraram as referidas obras de arte.

Explicitada a perspectiva social que orienta nossa concepção de arte, passaremos a investigar os significados da recorrente presença dos sonhos nas artes de Moçambique, produzidas no período pós-colonial. Elegemos para *corpus* de nossa análise a poesia de Luís Carlos Patraquim e a de Eduardo White, poetas moçambicanos que começaram a publicar depois de 1980, e telas do também moçambicano Roberto Chichorro, um *“pintor-poeta”*, um *“músico pictural”*, que comprova, com sua pintura, as palavras do brasileiro Mário de Andrade acerca da poesia e do poeta: *“Entre o artista plástico e o músico está o poeta, que se avizinha do artista plástico com sua produção consciente, enquanto atinge as possibilidades do músico no fundo obscuro do inconsciente.”*³

Na pintura de Roberto Chichorro, cores, sons, formas, acordes se harmonizam, criando um universo poético que se exprime também pelos títulos das telas, os quais se revelam matéria

de poesia. Os quadros do pintor se convertem em lugares onde “*a beleza é recriada, onde se reconstitui uma plenitude sonhada*”.⁴ O onirismo pictórico das obras de Chichorro dialoga com a poesia de Patraquim e de White, bem como com outras vozes da literatura moçambicana pós-colonial, entre elas a do conhecido escritor Mia Couto, em cuja obra os sonhos também são constantes.

O referido pintor nasceu em Moçambique, em Malhangalene, bairro pobre da antiga capital Lourenço Marques, cujo nome passou a Maputo, em 1975, ano da Independência do país. Expôs pela primeira vez em 1966. Em 1971, recebeu uma bolsa de estudos e foi para Lisboa, onde aprimorou seu conhecimento e sua arte da pintura. De 1982 a 1985, foi-lhe concedida nova bolsa, dessa vez, na Espanha. O pintor estagiou também em cidades da Itália e, atualmente, vive em Lisboa.

Essa pequena biografia esclarece os cruzamentos culturais presentes na pintura de Chichorro que “*se coloca num lugar geométrico, onde se encontram duas civilizações*”⁵ e dois continentes: a África, onde nasceu e viveu o pintor até os 30 anos, e a Europa, onde estudou durante alguns anos e acabou por fixar residência a partir de 1986. Explicam-se, desse modo, certos aspectos europeus assimilados por sua obra, que, entretanto, não deixou nunca de pintar também a memória do país natal e da infância passada em um subúrbio moçambicano.

Embora tenha vivenciado os anos duros da ditadura de Salazar e os tempos da Revolução em Moçambique, a pintura de Chichorro não retrata explicitamente a luta armada. É preciso observar, no entanto, com atenção, em meio ao vitalismo e ao colorido intensamente africano de suas telas, expressões de medo nas faces de algumas personagens e alegorias, como a dos mochos e a das hienas, a sinalizarem a opressiva realidade social imposta ao povo moçambicano, principalmente dos anos 40 até o início dos 70.

As telas de Chichorro apreendem os sonhos esgarçados nas dobras da história de Moçambique, país destruído por duas guerras: a colonial, que se estendeu de 1964 a 1975; e a de desestabilização, que durou de 1977 a 1992, tendo sido travada entre a FRELIMO, partido do poder desde a Independência, e a RENAMO, a oposição moçambicana, insuflada pela antiga Rodésia e pela África do Sul.

Após a libertação de Moçambique, uma parte significativa das artes optou por trabalhar com uma dimensão existencial, intimista, que, embora parecesse afastada dos paradigmas sociais caracterizadores da “*arte necessária*” a serviço da ideologia marxista dos tempos da FRELIMO, se encontrava comprometida com outras formas de poeticidade, as quais operavam com os sentidos latentes, recalcados nas camadas subterrâneas dos diferentes imaginários das várias etnias constituintes do multifacetado corpo cultural moçambicano.

Conscientes do sonambulismo e da mutilação causados pela guerra, pintores e poetas defenderam a premência de serem restaurados os sentimentos individuais. Exaltaram, então,

a importância de as artes expressarem o amor, os sonhos, as emoções, a imaginação, a memória. O novo lirismo fundiu o trabalho estético ao ideológico, a revolução da linguagem a novas concepções da História, a proposta existencial à sociológica. Erigiram-se representantes dessa dicção poética Luís Carlos Patraquim, Eduardo White, entre outros. Esses poetas enveredaram pelo viés da metapoesia e pelo jogo onírico da linguagem. O discurso poético por eles adotado desvela significados míticos presentes nas camadas profundas do multicultural contexto moçambicano. Operando com os sonhos, expressões dos desejos negados pela realidade, essa nova poesia, como a pintura de Chichorro, encena, alegoricamente, momentos reprimidos do outrora.

*Graças ao sonho, a camada de poeira que recobre as coisas se dissipa, e com isso o sonhador se apropria da força que emana do mundo morto das coisas. Mas o sonho não permite recuperar somente as coisas; ele também recupera a história.*⁶

As asas do sonho e o vôo da linguagem levaram a poesia de Eduardo White, por exemplo, a indagações de ordem existencial, filosófica e metapoética:

*(...) as imagens que desenham as minhas mãos enevoadas e elas são dentro uma rara delicadeza, uma safira pura, são o sangue, as tripas do poema, matéria profunda, vulcânica, natural. (...) Harpas decifráveis, bússolas, viajam o mapa da poesia (...)*⁷

Erotismo visceral, ternura e musicalidade se oferecem como “*materiais do amor*” com os quais o poeta forja sua poesia, que reflete também sobre a presença de o povo moçambicano vir a recuperar a dignidade de uma vida mais humana. Em White, “*a engenharia de ser ave*” preside a construção dos poemas:

*Voar é não deixar morrer a música, a beleza, o mundo e é também fazer por escrever tudo isso. Nada pode ser mais deslumbrante que esta relação com a vida e por essa razão me obstinam as aves e me esforço por querer sê-las.*⁸

Seguindo uma perspectiva semelhante, a pintura de Roberto Chichorro também prioriza o Amor, as figuras humanas e o tema dos namorados em noites enluaradas sonhando noivados. Encontra-se povoada de violas, violões, gaitas, violinos, sanfonas, flautas e outros instrumentos musicais, cuja melodia penetra a interioridade psicológica das personagens. Também são recorrentes imagens de pássaros e papagaios de papel, alegorias dos vôos da imaginação necessários à ruptura com a dura realidade de miséria dos bairros de caniço.

Patraquim ilustrou esse fascínio das asas com o poema “*Vôo de papel*”, cuja plasticidade da linguagem corresponde à da tela intitulada “*Vôo de papel em azul*”, de Chichorro:

Vôo de papel

*Eis o silêncio noturno verde sonho
Por um fio de pássaros ritmando-se
Na memória como um óbulo
Da minha carne de caniço.*⁹

Poesia e pintura buscam a recuperação da memória esmaecida pelo sofrimento. Erotismo e cor tentam imprimir vida ao pálido corpo do país moribundo.

A linguagem plástica de Chichorro apresenta intenso colorido, valendo-se das cores do arco-íris, símbolo cósmico em diversas culturas africanas. O cubismo pictórico funde formas geométricas arquetípicas (o triângulo, o quadrado, o retângulo e o círculo) com animais (pássaros, peixes, mochos, hienas), representantes do mundo mágico de fábulas e mitos moçambicanos. É uma pintura narrativa, que, recorrendo a um onirismo plástico, conta histórias do passado e do presente, apresentando, ao mesmo tempo, uma grande sedução lírica, conseguida pelo jogo entre tons líquidos, aquarelados e pelas ressonâncias musicais de festas e danças do subúrbio onde nasceu e cresceu o pintor.

Também a poesia White recupera ecos melódicos do outrora moçambicano, anterior às guerras que calaram as noites de luar:

*Tão antigo o amor aqui nesta terra,
que em cada noite há um batuque que o anuncia,
e o eleva, como uma folha sem peso,
como os movimentos bruscos das danças.*¹⁰

O erotismo e a presença da infância aproximam esses versos das telas de Chichorro, que, por sua vez, se assemelham à pintura de Chagall, cuja influência já tem sido por muitos apontada.

O pintor moçambicano, entretanto, não se afasta das raízes africanas, trazendo o encantamento de antigas memórias através de imagens de velhos contadores, de animais míticos das tradições, de tocadores dos subúrbios, de namorados em carícias, de mulatas sensuais, de brincadeiras com piões, pipas de papel e bolas de pano. Pintura da memória, se apresenta como elemento de resistência cultural à amnésia dominante. “*Oferece-nos uma alegria humana, possível, protegida no cofre de suas lembranças, poetizada pelo tempo e pela distância, dádiva intemporal da arte, hoje materializada na sua obra de pintor-poeta.*”¹¹

No campo das letras, Luís Carlos Patraquim, por sua vez, se revela um “*poeta-pintor*”. No seu primeiro livro, *Monção* (1982), e nos seguintes, *Vinte e tal Novas Formulações e uma Elegia Carnívora* (1991) e *Mariscando Luas* (1992), opta pelo exercício da metapoética e pelo onirismo da linguagem. Exercendo o domínio de modernas técnicas do verso, trabalha intertextualmente com palavras, cores e imagens, fazendo dialogarem vozes representativas das produções literárias e pictóricas moçambicanas com as da literatura e da pintura universal. Assim, Rimbaud, Chagall, Neruda, Picasso, Drummond, José Craveirinha, Malangatana Valente, Roberto Chichorro, entre outros compõem o quadro dialógico dessa poética inter-estética que vai além do meramente regional, à procura de um sentido transnacional para a arte.

Diferentemente do tom lírico e suave das telas de Chichorro e da ternura dos poemas de Eduardo White, o estilo de Patraquim é carnívoro, prenhe de conotações insólitas que desafivelam pesadelos, provocando o sangramento das feridas não cicatrizadas da história.

Eis o tempo, objeto tangível

*tecido em teu pulsar no vento;
o ventre que cresce
cavalo de crinas úmidas
e sobre o azul onde repousa
eis a voz ainda ovo,
rio interior a fulgir de pássaros^{1 2}*

Como na pintura de Chichorro, o azul dos sonhos e a recorrente presença de pássaros predominam nesses versos, sinalizando para a urgência de o povo moçambicano alçar vôo pelos territórios da imaginação, pois, só assim, se afastará da memória da guerra e poderá ser livre, como sugere a imagem do “*cavalo de crinas úmidas*”.

Voz, tempo, vento – significando o direito à fantasia – insuflam as velas da viagem às avessas, à procura das origens, representadas, nos versos de Patraquim, pela metáfora do “ovo”. Pelo exercício metalingüístico constante, a linguagem se erotiza; a plasticidade verbal se intensifica e a poesia transforma-se em paixão e cor. Vento, asas e sonhos tornam-se semas recorrentes nos poemas que se plasman em berrantes cores, dentre as quais o vermelho e o azul. Este, metaforizando o universo dos sonhos; aquele, a libido, o interdito profundo das pulsões inconscientes, onde reside o mistério vital do *élan* criador. A poesia de Patraquim, em um estilo estilizado, pinta o país de forma alegórica, fazendo denúncias:

*País, bestial camelo,
carrego-te à bolsa
uterina da viagem,
os veios de som explodindo,*

*nada é sobrando nas areias
meu país boi flanando
no céu úbere da Mafalala.*^{1 3}

A referência a Mafalala, bairro pobre de Moçambique, associado à imagem do “*boi flanando no céu úbere*”, remete criticamente à resignação bovina dos habitantes desses canços de Maputo, onde a miséria e o sofrimento adormeceram as consciências. Nesse aspecto, mantém inter-relações de sentido com a pintura de Chichorro que apreende pictoricamente a memória de Malhangalene, outro bairro periférico do subúrbio moçambicano.

Seguindo esse viés, o último livro de Patraquim, *Lidemburgo Blues* (1997), também relembra a rua da infância do poeta, em Moçambique. Retomando a imagem do “*céu úbere*”, notamos que ela se choca com a escassez da realidade. Entretanto, remete também à alegoria de um céu gordo, nutrido pelo leite dos sonhos, alimento indispensável à imaginação.

Na tarefa de recuperar as origens, o lirismo de Patraquim e o de White elegem os caminhos oníricos, tentando reaver, sob as ruínas da história, fiapos de sonhos que ainda resistem nas malhas do tempo. Nesse sentido, seus poemas também dialogam, plasticamente, com quadros do pintor Roberto Chichorro.

Letras e telas cantam o Amor, tingindo-se do azul onírico que imprime uma nova eroticidade às paisagens de morte do país. O cromatismo da linguagem atinge o leitor, fazendo com que também se torne cúmplice do compromisso poético e político de redesenhar Moçambique, segundo uma cartografia própria, feita não só de consciência social, mas também de sonhos, tintas, sons e imagens guardados na memória e recriados pela imaginação.

Notas Bibliográficas:

*-FERNANDES, MARIA JOÃO. “O País da memória”. In: *JL. Artes*. Ano XV, nº 645. Lisboa, 05/07/1995. p. 37.

**TAVARES, ANA PAULA. “O Pintor”. In: — *O Sangue da buganvília*. Praia; Mindelo: Embaixada de Portugal; Centro Cultural Português, 1998. pp. 54-55.

1-SOURIAU, ETIENNE. *A Correspondência das artes*. Trad. De Maria Cecília Pinto e Maria Helena Cunha. SP: Cultrix; EDUSP, 1983. p.14.

2- GEERTZ, CLIFFORD. *O Saber local*. 2.ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999. p. 146.

3- ANDRADE, MÁRIO. *Poesias completas*. SP: Ed. Martins, 1984. p. 27.

4- FERNANDES, MARIA JOÃO. LISBOA, 05/07/1995. p. 37.

5- idem, p. 37.

6- ROUANET, SÉRGIO PAULO. *Édipo e o anjo*. RJ: Tempo Brasileiro, 1981. p.89.

7- WHITE, EDUARDO. *Os Materiais do amor seguido de O Desafio à tristeza*. Lisboa: Caminho, 1996. pp. 28-29.

- 8- WHITE, EDUARDO. *Poemas da ciência de voar e da engenharia de ser ave*. Lisboa: Ed. Caminho, 1992. p. 29.
- 9- PATRAQUIM, LUÍS CARLOS, LEITE, Ana Mafalda e CHICHORRO, Roberto. *Mariscando Luas*. Lisboa: Ed.Vega,1992.p.61.
- 10- WHITE, EDUARDO. *País de mim*. Maputo: AEMO, 1989.p.12.
- 11-FERNANDES, MARIA JOÃO. “O País da memória”. In: **JL. Artes**. Ano XV, nº 645. Lisboa, 05/07/1995. p. 37.
- 12-PATRAQUIM, LUÍS CARLOS. *Vinte e tal novas formulações e uma elegia carnívora*. Lisboa: Ed. ALAC,1991.p.22.
- 13-PATRAQUIM, LUÍS CARLOS, LEITE, Ana Mafalda e CHICHORRO, Roberto. *Mariscando Luas*. Lisboa: Ed.Vega,1992.p.29.

Bibliografia:

- ALBERTI, L. B. *Da Pintura*. Trad. Antônio S. Mendonça. Campinas: UNICAMP, 1989.
- ANDRADE, MÁRIO. *Poesias completas*. SP: Ed. Martins, 1984.
- FERNANDES, MARIA JOÃO. “O País da memória”. In: **JL. Artes**. Ano XV, nº 645. Lisboa, 05/07/1995.
- GEERTZ, CLIFFORD. *O Saber local*. 2.ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.
- KOTHE, FLÁVIO. *Literatura e sistemas intersemióticos*. SP: Cortex Ed. e Autores Associados,1981.
- LESSING, G. E. *Laocoonte, o sobre los limites de la pintura y la poesia*. Trad. De Enrique Palau. Barcelona: Editorial Ibéria,1957.
- SOURIAU, ETIENNE. *A Correspondência das artes*. Trad. De Maria Cecília Pinto e Maria Helena Cunha. SP: Cultrix; EDUSP, 1983.
- OLIVEIRA, VALDEVINO SOARES DE. *Poesia e pintura: um diálogo em três dimensões*. Assis (SP): UNESP, 1999.
- PATRAQUIM, LUÍS CARLOS. *Vinte e tal novas formulações e uma elegia carnívora*. Lisboa: Ed. ALAC,1991.
- _____, LEITE, ANA MAFALDA E CHICHORRO, ROBERTO. *Mariscando Luas*. Lisboa: Ed.Vega,1992.
- _____. *Lidemburgo blues*. Lisboa: Caminho, 1997.
- ROUANET, SÉRGIO PAULO. *Édipo e o anjo*. RJ: Tempo Brasileiro, 1981.
- TAVARES, ANA PAULA. “O Pintor”. In: — *O Sangue da buganvília*. Praia; Mindelo: Embaixada de Portugal; Centro Cultural Português, 1998. pp.
- WHITE, EDUARDO. *País de mim*. Maputo: AEMO, 1989.
- _____. *Poemas da ciência de voar e da engenharia de ser ave*. Lisboa: Ed. Caminho, 1992.
- _____. *Os Materiais do amor seguido de O Desafio à tristeza*. Lisboa: Ed. Caminho, 1996.

A reinvenção da tradição e o resgate de culturas de sobrevivência em *Terra Sonâmbula* de Mia Couto

Arnaldo Rosa Vianna Neto

Doutorando em Literatura Comparada – UFF

Quando se estuda a África atual, deve-se pensá-la no contexto pós-colonial, onde as forças da representação cultural são desiguais e estão, como diz Homi Bhabha, “*envolvidas na competição pela autoridade política e social dentro da ordem do mundo moderno*” (1998, p.239). A ótica pós-colonial é a do testemunho colonial e, ao se inserir nos discursos paradigmáticos de racionalização ou normalização da desigualdade, pretende apagar as estruturas binárias de oposição e legitimar as fronteiras culturais e políticas complexas, inaugurando o lugar híbrido da diversidade cultural.

A discursividade pós-colonial busca a ampliação das dimensões nacionais e transnacionais de colaboração, fazendo falar uma contra-modernidade pós-colonial a partir da impossibilidade do Ocidente de legitimar a colonização. Estudando o pós-colonial e o pós-moderno, Bhabha renomeia o “*pós-moderno a partir da posição do pós-colonial*” (1998, p.245) e passa a pensar a linguagem da comunidade cultural de uma perspectiva pós-colonial. Sua análise incide mais sobre a história das margens da modernidade que sobre o fracasso do logocentrismo. Ele faz falar as populações migrantes das diásporas, refugiadas e situadas nas fronteiras entre culturas e nações cuja identidade cultural e política se constrói em um processo de alteridade onde as questões de raça e diferença sobrepõem-se às problemáticas discriminatórias de gênero e sexualidade, sobredeterminando as alianças sociais de classe e de socialismo democrático.

A cultura torna-se, para Bhabha, uma prática de sobrevivência e complementaridade, reinscrevendo as “*relações culturais entre esferas de antagonismo social*” (1998, p.244). O conceito de cultura distancia-se, pois, do paradigma estético ocidental e emerge de formas culturais não-canônicas produzidas no ato da sobrevivência social, onde o cotidiano se constitui como produtor de sentido e valor. Ele desloca o conceito de cultura do referencial dos museus e *objets d’art* para as estratégias de sobrevivência, enraizadas em histórias espaciais de deslocamentos culturais estranhos à missão civilizatória ocidental, caracterizada pelo trânsito migratório de refugiados econômicos e políticos para dentro e para fora do Terceiro Mundo:

A transmissão de culturas de sobrevivência não ocorre no organizado musée imaginaire das culturas nacionais com seus apelos pela continuidade de um “passado” autêntico e um “presente” vivo - seja essa escala de valor preservada nas tradições “nacionais” organicistas do romantismo ou dentro das proporções mais universais do classicismo.

[...] Reconstituir o discurso da diferença cultural exige não apenas uma mudança de conteúdos e símbolos culturais [...]. Isto demanda uma visão radical da temporalidade social na qual histórias emergentes possam ser escritas; demanda também a rearticulação do “signo” no qual se possam inscrever identidades culturais. (1998, pp. 240-1)

Dialogando com Bhabha, Edward Said avalia a condição pós-colonial de regiões culturais como uma “*tentativa extremamente vigorosa de abordar o mundo metropolitano em um esforço comum de re-inscrição, re-interpretação e expansão dos lugares de intensidade e do terreno disputado com a Europa*” e define cultura como:

[...] algo híbrido (no sentido complexo que Homi Bhabha atribui à palavra) e emaranhado ou entrelaçado, sobreposto, com elementos habitualmente considerados estranhos - tal me parece ser a idéia essencial para a realidade revolucionária de hoje, na qual as lutas do mundo secular dão forma, de maneira muito instigante, aos textos que lemos e escrevemos. Não podemos mais aceitar concepções da história [...] ou pressupostos geográficos e territoriais que atribuam posição central ao mundo atlântico e posição periférica congênita, e até criminosa, às regiões não ocidentais. (1995, p. 389)

Segundo Kwame Appiah, o que permite pensar a literatura africana no pós-colonial e não no pós-moderno é o impulso humanista que caracteriza o momento pós-colonial:

Literatura pós-realista, política pós-nativista, solidariedade transnacional, em vez de nacional. [...] O pós-colonialismo é posterior a tudo isso: e seu pós, como o do pós-modernismo, é também um pós que contesta as narrativas legitimadoras anteriores. E as contesta em nome das vítimas sofredoras de “mais de trinta repúblicas”. Mas contesta-as em nome do universal ético, em nome do humanismo, “la gloire pour l’homme”. E, baseado nisso, ele não é um aliado do pós-modernismo ocidental, mas um adversário: com o que acredito que o pós-modernismo possa ter algo a aprender.

Pois o que estou chamando de humanismo pode ser provisório, historicamente contingente, anti-essencialista (em outras palavras, pós-moderno) e, ainda assim, ser exigente. [...] Talvez, portanto, possamos recuperar, dentro do pós-modernismo, o humanismo dos escritores pós-coloniais – a preocupação com o sofrimento humano, com as vítimas do Estado pós-colonial [...] –, ao mesmo tempo rejeitando as narrativas mestras do modernismo. (1997, p. 216)

O humanismo pós-colonial, a preocupação “*com as vítimas do Estado pós-colonial*”, presente na metáfora da representação ficcional da África por Mia Couto, parece indicar pistas para a possibilidade de se ler *Terra sonâmbula* como um romance de *deslegitimação* que, na tese de Appiah, fundamenta-se no apelo a um universal ético:

Longe de ser uma celebração da nação [...], os romances da segunda fase - a fase pós-colonial - são romances de deslegitimação, rejeitando o imperium ocidental, é verdade, mas também rejeitando o projeto nacionalista da burguesia nacional pós-colonial. E, ao que me parece, a base desse projeto de deslegitimação realmente não é a pós-modernista: antes, ela se fundamenta num apelo a um universal ético; na verdade, baseia-se, como se baseiam predominantemente as respostas intelectuais à opressão na África, num apelo a um certo respeito simples pelo sofrimento humano, numa revolta fundamental contra o sofrimento interminável dos últimos trinta anos. [...] Os romancistas pós-coloniais da África – romancistas ansiosos por escapar do neocolonialismo – já não estão comprometidos com a nação; e, nesse aspecto, hão de parecer, como sugeri, enganosamente pós-modernos. Mas, o que escolheram em lugar da nação não é um tradicionalismo mais antigo, porém a África – o continente e seu povo. [...] Se havemos de nos identificar com alguém, in fine, será com “la négraille” – a negra, que não tem nacionalidade. (1997, p. 213)

Assim, quando se fala que o trabalho da reinvenção identitária passa pela múltipla tarefa de Kindzu, como etnógrafo, coletor de memórias, *escrevinhador* da oralidade, é porque aí está depositada a esperança de a África não ser apenas o produto das máquinas de alteridade do pós-modernismo mercadológico, mas o da revolta pós-colonial fundamental que elege o continente e a *négraille* como projeto e fundamento. Os papéis desempenhados por Kindzu permitem a coleta de registros de “*práticas cotidianas mutáveis da vida cultural africana*” que se apresenta como “um antídoto contra a visão sombria do romancista pós-colonial” (APPIAH, 1997, p.219).

Ainda segundo Appiah, a esperança não se encontra apenas no romance pós-colonial, mas também na apreensão do imaginário que produz criatividade mesmo em um território de guerras, desnutrição, doenças, instabilidade política, declínio econômico e pobreza inimaginável: “*o lugar onde buscar a esperança não é apenas o romance pós-colonial [...], mas a visão exaustiva dessa criatividade menos angustiada. Pouco importa para quem ela foi feita; aquilo com que devemos aprender é a imaginação que a produziu*” (1997, p.219).

A produtividade cultural africana “*crece a olhos vistos: as literaturas populares, a narrativa oral e a poesia, a dança, o teatro, a música e as artes visuais, todos vicejam*” (APPIAH, 1997, p.219). Por isso, Kindzu é destinado a recolher as representações do

imaginário em todas as formas da expressão cultural em seu trabalho de bricolagem, pois, como escreve Mia Couto: “*As idéias, todos sabemos, não nascem na cabeça das pessoas. Começam num qualquer lado, são fumos soltos, tresvairados, rodando à procura de uma devida mente*” (1995, p.53). Recusando o paradigma ocidental de autoria, Mia Couto assume o papel de coletor de memórias que se desdobra no de escritor dessa produtividade aflorada à procura de um autor, ou melhor, de um *escrevinhador* que exerça a função de *lugar* histórico para a captação do memorial disperso. E é essa a tarefa que ele reivindica quando, disfarçado no duplo da narrativa, representa o papel de andarilho, pois ficar na aldeia seria, como diz Kindzu em seus momentos de saudade, “*me simplificar no nada acontecer [...] Lá, em minha aldeia, no sempre igual dos dias, o tempo nem existia*” (1995, p.53).

O coletor das palavras exiladas tenta ressignificá-las para que dêem conta do novo *ethos* desenvolvido no espaço da luta pela sobrevivência no território do horror. Esse é o trabalho de Kindzu, que, ouvinte e coletor, desempenha também o papel de contador de *estórias* quando agente do processo de sua reescrita. Assim reinventam-se os referenciais quando ele, em seu trânsito, percebe que não há de se falar em reconstrução identitária pelo viés da recuperação de uma raça originária, pois o essencialismo é uma construção ocidental, uma artimanha arquitetada pelos centros de poder para estabelecer hierarquias sobre as quais se organiza a estrutura de dominação. No ápice da pirâmide está a raça branca inscrita como superior e, abaixo, as outras, como a negra, inferiorizadas para a submissão. Em contraponto ao etnocentrismo europeu, deu-se o advento da concepção de pureza negra com movimentos como o panafricanismo e a negritude, sobrevalorizando a raça negra. Esse momento, embora necessário para tratar o trauma do negro que, pela assimilação colonialista acreditava-se inferior ao branco, reproduzia, entretanto, os ideais da metrópole, deslocando o valor da superioridade branca para a negra e repetindo o juízo de pureza, de supremacia. Estudando a doutrina do racismo, Appiah diz que a primeira visão é a de que:

[...] existem características hereditárias, possuídas por membros de nossa espécie, que nos permitem dividi-los num pequeno conjunto de raças, de tal modo que todos os membros dessas raças compartilham entre si certos traços e tendências que eles não têm em comum com membros de nenhuma outra raça. Esses traços e tendências característicos de uma raça constituem, segunda a visão racista, uma espécie de essência racial. (1997, p. 33)

Em *Terra sonâmbula*, registra-se esse momento quando a família proíbe Kindzu de se encontrar com o indiano Surendra, praticando a interdição do hibridismo, proibindo a diversidade na tentativa de manter a pureza etnocultural:

Esse gajo é um monhé [...]
– *Um monhé não conhece amigo preto.*

Surendra sabia que minha gente não perdoava aquela convivência. Mas ele não podia compreender a razão. Problema não era ele nem a raça dele. Problema era eu. Minha família receava que eu me afastasse de meu mundo original. Tinham seus motivos. Primeiro, era a escola. Ou antes: minha amizade com meu mestre, o pastor Afonso. Suas lições continuavam mesmo depois da escola. Com ele aprendia outros saberes, feitiçarias dos brancos, como chamava meu pai. Com ele ganhara esta paixão das letras, escrevinhador de papéis como se neles pudessem despertar os tais feitiços que falava o velho Taimo. [...] Falar bem, escrever muito bem e, sobretudo, contar ainda melhor. Eu devia receber esses expedientes para um bom futuro. (1995, pp. 28-9)

Entretanto, a relação com o mestre Afonso autoriza a transgressão e introduz a hibridação na aprendizagem das letras. Kindzu é um letrado iniciado pelo branco, pela escola branca. A inscrição do interdito, através de uma estética da diversidade, de vozes diferenciadas, denuncia a crise dos paradigmas. A literatura, como lugar de captação da polifonia contextual, torna possível a visibilização dos sintomas da crise paradigmática e a evidência de uma linguagem de reapropriação de espaços e construção de outros cânones. Isso se dá a partir da inserção dessa diversidade na estrutura monolítica da família de Kindzu, onde circulava uma só voz: a do modelo unidimensional e inviolável. Traz-se à tona a questão da diferença e incomensurabilidade culturais, como ensina Bhabha:

[...] não a noção etnocêntrica consensual, da existência pluralista da diversidade cultural, mas a representação da temporalidade do significado cultural como “multiacentuada”, “rearticulada discursivamente”. É um tempo do signo cultural que desestabiliza a ética liberal da tolerância e a moldura pluralista do multiculturalismo. [...] a identidade é reivindicada a partir de uma posição de marginalidade ou em uma tentativa de ganhar o centro: em ambos os sentidos, ex-cêntrica. (1998, p. 247)

Estabelece-se um campo de tensão, onde a transgressão da ordem desestabiliza a estrutura de aparente estabilidade do modelo padrão, revelando a incompatibilidade da ideologia imposta com a realidade presente, lugar de circulação de vozes múltiplas.

A construção de uma historicidade cotidiana no espaço pós-colonial africano revela a presença desse signo. É a partir do *lugar híbrido* que se constrói o projeto histórico e literário africano ressignificando-se os valores diferenciais no interior da textualidade pós-colonial. Um olhar sobre as representações do cotidiano evidenciará a emergência de um *ethos* periférico que denuncia a arbitrariedade dos signos canônicos, configurando um

espaço conflituoso e crítico entre o modelo imposto e seus receptores. É nesse espaço tenso que se constrói a linguagem *ex-cêntrica* que exprime a marginalidade híbrida cultural da massa rotulada como inerte pelos mecanismos de poder. Seu *ethos* não se constrói apenas em representações próprias do cotidiano, mas também na relação complexa com o *ethos* canônico. A representação da margem inscreve em sua linguagem toda a polifonia construída em um entre-lugar, onde diferentes discursos circulam em relações cambiantes e multivalentes de oposição.

Terra Sonâmbula se constrói nessa prática, ou seja, no movimento de oscilação constante dos personagens que atravessam uma ponte cruzada por vozes ora opostas, ora relacionadas. É da alquimia desses contatos, dessas trocas, que se constitui essa nova linguagem, que não é “pura”, uma vez que é formada pelos fragmentos do choque entre campos opostos e pela criatividade desenvolvida na prática da sobrevivência, própria aos que devem inventar desvios para viver. Mia Couto inscreve, em sua narrativa, o processo de hibridação cultural quando trabalha o jogo de forças que revela os estratagemas do poder paradigmático e a emergência das diferenças marginais. Assim, é na relação com Surendra que Kindzu faz interagir experiências e valores culturais, reinventando a identidade transnacional de seus antepassados. Segundo Surendra, os da Costa eram habitantes não de países ou continentes, mas de um oceano, tendo o Índico como representação da pátria híbrida, pois nele se cruzaram, sem fronteiras, os fios da história onde os sangues se haviam misturado:

Pior, pior era Surendra Valá. Com o indiano minha alma arriscava se mulatar, em mestiçagem de baixa qualidade. Era verdadeiro, esse risco. Muitas vezes eu me deixava misturar nos sentimentos de Surendra, aprendiz de um novo coração. [...] E ele me passava um pensamento: nós, os da costa, éramos habitantes não de um continente mas de um oceano. Eu e Surendra partilhávamos a mesma pátria: o Índico. E era como se naquele imenso mar se desenrolassem os fios da história, romances antigos onde nossos sangues se haviam misturado. Eis a razão por que demorávamos na adoração do mar: estavam ali nossos comuns antepassados, flutuando sem fronteiras. Essa era a raiz daquela paixão de me encasear no estabelecimento de Surendra Valá.

- *Somos da igual raça, Kindzu: somos índicos! [...] Tu tens antepassados, Kindzu. Estão aqui, moram contigo. Eu não tenho, não sei quem foram, não sei onde estão. [...] Que pátria, Kindzu? Eu não tenho lugar nenhum. Ter pátria é assim como você está fazer agora, saber que vale a pena chorar. [...] Não gosto de pretos, Kindzu.*
- *Como? Então gosta de quem? Dos brancos?*
- *Também não.*
- *Já sei: gosta de indianos, gosta da sua raça.*

– Não. Eu gosto de homens que não têm raça. É por isso que eu gosto de si, Kindzu. [...]
Recordei as palavras de Surendra: fica, tu não sabes o que é andar, fugista, por terras que são de outros. (1995, pp. 29, 32-3)

A andarilhagem sem fim de Kindzu, sua viagem sem retorno, lhe confere o estatuto de errante ou navegador, explorador que parte em direção do desconhecido para buscar o novo, nômade que não se curva para medir a terra e que sabe cada vez mais, porque aprendeu com Surendra, que, agora que o planeta inteiro está demarcado, a terra é de todos, e, segundo Stuart Hall:

Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado. (1999, p. 88)

Todavia, se Kindzu parte sem retorno, não poderia atuar como o viajante que volta para tornar a partir, e que em suas idas e vindas faz interagir as diversas perspectivas colhidas em sua errância. Essa interação se dá, entretanto, na composição de personagens desenraizados, como Surendra, que expressam uma identidade múltipla, uma vez que Kindzu atua no espaço do real africano através de seu duplo Muidinga. Ele fala pela voz de Muidinga quando reproduz em seu discurso características do Kindzu errante, porém sem perder os traços do Muidinga “ancorado” no machimbombo, mas à deriva nas trilhas da narrativa. Muidinga representaria o retorno de Kindzu condenado a navegar:

– Você é um homem de viagem. E aqui vejo água, vejo o mar. [...] E remei por dias compridos, por noites infinitas. [...] Maldição minha sina. [...] E me marrecava na canoa, ingênuo, acrediteísta. [...] Ia pondo a vida em recapítulos, [...] aprendedor de meu destino.” (1995, pp. 37, 52)

Concluídos os capítulos, Kindzu escreve a conclusão: “Estou condenado a uma terra perpétua, como a baleia que esfalece na praia” (1995, pp.26-7). A leitura dos *Cadernos* por Muidinga rearticula a temporalidade quando recupera, reinventada, a ancestralidade no presente da estrada de Kindzu que se desloca à sua volta na movência da narrativa: “Se um dia me arriscar num outro lugar, hei-de levar comigo a estrada que não me deixa sair de mim” (1995, p.27). Bhabha, lendo Hall, diz que:

Esses momentos de ancoragem são reavaliados como uma forma de anterioridade – um antes que não tem a priori(dade) – cuja causalidade é eficaz porque retorna para deslocar o presente, para torná-lo

disjuntivo. Este tipo de temporalidade disjuntiva é da maior importância para a política da diferença cultural. (1998, p. 247)

Em *Terra Sonâmbula* ganham representatividade, nos personagens de Kindzu, Muidinga, Taímo, Virgínia e outros, as figuras dos narradores de Benjamin¹. Taímo, pai de Kindzu, é o contador de *estórias* orais fixo, ou seja, o aldeão enraizado em *Matimati*, arquivo das memórias da cultura identitária daquela aldeia, que prefere contar suas *estórias* a vivê-las. O pai de Kindzu não quer que ele parta, mas que fique para escrevê-las. Entretanto, Kindzu parte, abandonando sua aldeia, e dispersa as memórias coletivas onde enxerta outros textos a partir da apropriação de matrizes anônimas colhidas em seu trânsito. É no ato da escrita que Kindzu faz relacionarem-se os contos no cruzamento de enigmas, como desejo de decifração, de desvelamento do desconhecido.

Quando Kindzu escreve seus *Cadernos*, ele enraiza o andarilho na escrita, fixando sua oralidade, recuperando as narrativas orais compostas de restos anônimos e dinamiza o narrador fixo na movência do texto. Realizando a interação dos narradores de Benjamin, representantes arcaicos como o velho Taímo, os primeiros mestres da arte de narrar, ele recria sua origem na travessia da escrita, esse entre-lugar de busca de um fundo memorial carregado da hibridação resultante da deriva do sujeito da escrita em busca de sua identidade. A viagem nas veredas da escrita articula as trajetórias do andarilho em suas andanças pelas terras e no espaço da narrativa.

A articulação das alteridades culturais viabiliza-se pela construção de um lugar na memória e na história de Kindzu, ser de fronteiras que as inscreverá em seu *Caderno* como travessia de linguagens. Esse processo se realiza na movência, no deslocamento constante do narrador entre fronteiras, comunicando-se na travessia do texto com as alteridades que registraram, antes dele, seu itinerário na memória oral. E, ao som das *estórias* de Farida, Kindzu pensava: “*lá vamos partir de viagem, sem rumo nem comandante*” (1995, p.113).

Nesse sentido, observar-se-á que o registro daquelas memórias se viabiliza pelo desempenho do contador de *estórias* colhidas nos deslocamentos do personagem Kindzu. O papel de Muidinga seria o de semeá-las, registrando em um solo morto as *estórias* dos *Cadernos* de Kindzu:

E o menino estremece como se nascesse por uma segunda vez. De sua mão tombam os cadernos. Movidas por um vento que nascia não do ar mas do próprio chão, as folhas se espalham pela estrada. Então, as letras, uma por uma, se vão convertendo em grãos de areia e, aos poucos, todos meus escritos se vão transformando em páginas de terra. (1995, p. 245)

Observar-se-á que, à medida que o relato dessas *estórias* a seu tio aumentava, Muidinga passava do estatuto de narrador sedentário para o de nômade. Movidos pelas *estórias* dos

Cadernos, Muidinga e seu tio saem à procura de outras *estórias* desenraizando-se do machimbombo, provando que a prática da oralidade tem o potencial de transformar o cotidiano – uma realidade estagnada, parada, morta –, em movimento, em deslocamentos próprios à errância.

Essa movência revela um fator significativo no processo de (re)construção identitária no período pós-colonial. Nesse sentido, verificar-se-á que os deslocamentos de Kindzu representariam a realização de um interdito: o descentramento do sujeito pela interação de *estórias* múltiplas, às vezes divergentes, colhidas em seu trânsito, reconfigurando identificações condenadas pelos seus, pois significariam a perda de uma identidade nacional atávica pela contaminação cultural, como ensina Appiah:

Se há uma lição no formato amplo dessa circulação de culturas, certamente ela é que todos já estamos contaminados uns pelos outros, que já não existe uma cultura africana pura, plenamente autóctone à espera de resgate por nossos artistas [...]. E há um sentido claro, em alguns textos pós-coloniais, de que a postulação de uma África unitária, em contraste com um Ocidente monolítico – o binarismo do Eu e do Outro –, é a última das pedras de toque dos modernizadores, da qual devemos aprender a prescindir. (1997, p. 217)

Partir pode significar, no caso de Kindzu, talvez uma recusa à reincidência, de forma invertida, da reconstrução da identidade africana a partir da reprodução do modelo essencialista ocidental. Quando o pai de Kindzu diz que o filho deveria ficar e ajudar na reconstrução de sua aldeia, de seu povo, e condena suas relações com estrangeiros, ou com qualquer um que não seja negro, ele reproduz o pensamento de Appiah: “*Uma cultura que reivindicou uma antigüidade autóctone nas partes da África que se submeteram a seus inegáveis atrativos é confiantemente provada imperialista.*” (1997, p.212)

Lendo-se o trânsito de Kindzu no espaço geofísico e o de Muidinga no espaço da leitura e posteriormente da escrita, observa-se como essas duas atividades se relacionam, sugerindo a movência própria da escrita-leitura, ou seja, para escrever foi necessário percorrer vários textos que por sua vez resultavam também de uma movência, a do coletor e *escrevinhador* de *estórias* ou pré-textos. Essas atividades viabilizariam a possibilidade de uma reconfiguração cartográfica e historiográfica. A prática de Kindzu revela dois movimentos que ao mesmo tempo se opõem e se completam: o da estagnação, da fixação das raízes em solo africano e o do desenraizamento, o da andarilhagem em terras estrangeiras e em espaços ex-cêntricos.

É na relação astuciosa do narrador sem fronteiras, representante da margem, que circula entre pólos opostos, com os personagens de culturas diversas, que se constrói o *ethos* marcado pela hibridez. As culturas que foram empurradas para a periferia mesclam-se étnica e literariamente. A pureza se esvazia em sua própria imobilidade, enquanto a

renovação é praticada na margem, nas sombras, com uma discursividade rebelde à norma. O híbrido mistura estilos, línguas, costumes, cores, idéias e textos sem neutralizar a diferença, pois a neutralização construiria um novo essencialismo. O lugar do interdito, do proibido, do caos, transgrediu seus limites, transpôs suas margens, imprimindo a marca do híbrido que ganha o estatuto de existência e produção.

Nesse sentido, Kindzu percebe que a memória de seu pai, e conseqüentemente a do povo de sua aldeia, com suas tradições e costumes, só não desaparecerá se o processo da hibridação se mantiver. Portanto, quando parte, não é para fugir, mas para tentar recompor uma África que não se referencia em apenas um único repertório, o de sua aldeia, como queria seu pai, mas na interação das inúmeras peças do mosaico africano:

Pensava sobre as semelhanças entre mim e Farida. Entendia o que me unia àquela mulher: nós dois estávamos divididos entre dois mundos. A nossa memória se povoava de fantasmas da nossa aldeia. Esses fantasmas nos falavam em nossas línguas indígenas. Mas nós já só sabíamos sonhar em português. E já não havia aldeias no desenho do nosso futuro. Culpa da Missão, culpa do pastor Afonso, de Virgínia, de Surendra. E sobretudo, culpa nossa. Ambos queríamos partir. Ela queria sair para um novo mundo, eu queria desembarcar numa outra vida. Farida queria sair de África, eu queria encontrar um outro continente dentro de África. Mas uma diferença nos marcava: eu não tinha a força que ela ainda guardava. Não seria nunca capaz de me retirar, virar costas. Eu tinha a doença da baleia que morre na praia, com olhos postos no mar. (1995, p. 113)

Quando Kindzu diz que o português é a língua do sonho, antes de dizer que os personagens estão assumindo a língua como fator de assimilação, ele mostra, ao contrário, que eles inverteram esse processo quando se apropriaram da língua portuguesa. Apropriar-se de uma língua é transgredir, manipular seus códigos rígidos para que, rasurada, ela possa incluir em sua representação as máculas das linguagens até então excluídas de uma língua que funcionava como instrumento dos paradigmas do poder metropolitano. Assim, a adoção da língua portuguesa pelas ex-colônias é uma forma de astúcia, pois, como diz Appiah: “a língua colonial continuou a ser a língua de governo depois da independência, pela razão óbvia de que a escolha de qualquer outra língua nativa teria favorecido um único grupo lingüístico” (1997, pp.226-7).

Ao se apropriar da língua portuguesa, Kindzu inscreve na narrativa as *estórias* referenciadas no memorial oral africano, lugar de registro do texto excluído da história oficial que condenou o colonizado ao apagamento histórico silenciando suas memórias. Ao silêncio do livro, o excluído responde com a narrativa oral, inscrita na movência da voz que abre possibilidades infinitas de permutas e combinações, desafiando o imobilismo do texto escrito. Assim, quando Taímo, pai de Kindzu, morre, tombando como folha, reaparece

como adubo e renasce na natureza onde se registraram as memórias do velho contador, metaforizadas nos ricos frutos sagrados. Naquele momento, a população local, faminta, parte para devorar tais frutos, como se quisesse saciar também a fome de lembranças apagadas. Tinham medo de, desmemoriados, apagarem-se da história. Ante o ataque iminente, a voz do velho soa, gritando para que se preservassem tais frutos como garantia da sobrevivência naquele mundo. Entretanto, um fruto foi cortado, apagando-se uma memória, uma centelha, destruindo-se uma singularidade e desfigurando-se assim o caleidoscópio da cultura construída pela pluralidade de registros:

Um dia lhe encontramos, tão repleto, já nem falava. [...] Foi vazando como um saco rompido e, quando já era só pele, tombou sobre o chão com educação de uma folha. Cerimônia fúnebre foi na água, sepultado nas ondas. No dia seguinte, deu-se o que de imaginar nem ninguém se atreve: o mar todo secou, a água inteira desapareceu na porção de um instante. No lugar onde antes pairava o azul, ficou uma planície coberta de palmeiras. Cada uma se barrigava de frutos gordos, apetitosos, luzilhantes. Nem eram frutos, parecia eram cabaças de ouro, cada uma pesando mil riquezas. Os homens se lançaram nesse vale, correndo de catanas na mão, no antegozo daquela dádiva. Então se escutou uma voz que se multiabriu em ecos, parecia que cada palmeira se servia de infinitas bocas. [...] Aquela voz seria em sonho que figurava? Para mim não havia dúvida: era a voz de meu pai. Ele pedia que os homens ponderassem: aqueles eram frutos muito sagrados. Sua voz se ajoelhava clamando para que se poupassem as árvores: o destino do nosso mundo se sustentava em delicados fios. Bastava que um desses fios fosse cortado para que tudo entrasse em desordens e desgraças se sucedessem em desfile. [...] Nem mais se escutou nenhuma voz. De novo, a multidão se derramou sobre as palmeiras. Mas quando o primeiro fruto foi cortado, do golpe espirrou a imensa água e, em cantaratas, o mar se encheu de novo, afundando tudo e todos. (1995, pp. 23-4)

A orfandade de Kindzu é a orfandade de um povo exilado de si, de suas memórias que não mais circulam e já não se dizem. O ouvinte ensurdeceu pela ausência, pelo silêncio da palavra do velho contador de estórias que foi sepultado no mar, espaço onde navegam então as suas memórias – um mar de memórias, metaforizando as riquezas infindáveis do povo. Essas memórias serão engolidas, aspiradas por Kindzu que, comparado à *grande baleia*, para mantê-las existindo, deve expirá-las, tomando a palavra do pai:

Ficava o dia vagueando, pés roçando as ondas que roçavam a praia. [...] Desde a morte de meu pai me derivo sozinho, órfão como uma onda, irmão das coisas sem nome. Enquanto me preguiçava sem destino, ia ouvindo os ditos da gente: esse Kindzu apanhou doença da

baleia. Falavam da grande baleia cujo suspiro faz o oceano encher e minguar. (1995, p. 26)

Segundo Stuart Hall, a “*identidade e a diferença estão inextricavelmente articuladas ou entrelaçadas em identidades diferentes, uma nunca anulando completamente a outra*” (1999, p.87). Algumas identidades giram em torno da tradição buscando a reapropriação de uma pureza anterior, unidades e certezas tidas como perdidas. Outras identidades estão sujeitas à história, à política, à representação e à diferença não havendo possibilidade de que sejam unitárias ou puras e se constroem em torno da tradução.

A identidade poderá retornar as suas raízes ou desaparecer através da assimilação e da homogeneização, mas há uma outra possibilidade, a da tradução que, segundo Hall, “*descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado*” (1999, p.88). Há uma negociação com as novas culturas para que não haja uma assimilação total e a perda completa da identidade. Mantêm-se os traços das culturas, tradições, linguagens e histórias particulares, que jamais serão unificadas, porque se construíram como produto de várias histórias e culturas cruzadas, ou culturas híbridas nascidas da renúncia da pureza cultural perdida ou do absolutismo étnico. São culturas irremediavelmente traduzidas (do latim transportar entre fronteiras, transferir):

São o produto das novas diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais. Eles devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas. As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade distintivamente novos produzidos na era da modernidade tardia. (1999, p. 89)

Assim como diz Mia Couto: “*Quem constrói a casa não é quem a ergue mas quem nela mora*” (1995, p.27). E quem nela mora é o híbrido representado, em *Terra sonâmbula*, por Surendra. Quando todos fugiam ou eram expulsos pela guerra, deixando vilas e aldeias desabitadas, “*um único comerciante ficara na vila: Surendra Valá, indiano de raça e profissão*” (1995, p.27).

A questão da reinvenção da identidade cultural pós-colonial pode também ser lida nas metáforas da (re)invenção das cartas de Farida por Virgínia, quando ela refazia a irrealidade do escrito. Pela colagem das fotos superpostas como um palimpsesto, ela ia recortando, remendando, reinventando rostos, situações, identidades sobrepostas que agora se misturavam na alquimia da hibridação caleidoscópica como fuga ou possível solução para o resgate de uma identidade que só poderá ser recomposta se expressar a multiplicidade de referenciais, valores perdidos e espalhados pelas guerras. Cansada talvez de tanto esperar,

com medo de morrerem suas esperanças, Virgínia, com um gesto simbólico, sugere esse processo como solução para a reconstrução cultural de seu país, pois, ao contrário do que pensavam, ela era uma portuguesa que amava Moçambique:

O marido lhe gritava com insistência as interdições: ler, ouvir rádio, cantar. Tudo porque ela insistia no desejo de regressar a Portugal. Era a sua única vontade, o breve círculo do seu sonhar.

- Mas, mamã Virgínia: por que não gosta desta terra?
- E quem te disse que não gosto?

Era por essa razão de amor que ela queria partir. Porque a visão daquela terra em tais demandados maus tratamentos, era um espinho de sangrar seus todos corações. E suspirava, em imperfeita certeza: quanto tempo demora o tempo! [...] E sorria, alegre desse mais tarde, consoante o sonhado. Ficava na janela olhando o país que inexistia, desenhado em geografia da saudade. Tanto esmolou a Deus um outro lugar que ela se foi fazendo remota[...] Sobre velhas fotografias, com um lápis, a velha portuguesa desenhava outras imagens. Às vezes, recortava-as com uma tesourinha e colava as figuras de umas fotos nas outras. Era como se movesse o passado dentro do presente. (1995, pp. 90-1)

E recompõe, reinventa uma outra história:

- Olha, vês? Este é meu tio. Foi quando ele veio cá visitar-nos.

Um tal parente jamais estivera em África. Mas eu nem ousava desmentir. As fotos recompostas traziam novas verdades a uma vida feita de mentiras. (1995, p. 91)

Essa recomposição, a partir da interação de elementos, referências e valores múltiplos, se articula com o périplo de Kindzu que, “traindo” a raça, não se fixa na aldeia e parte, colhendo e se contaminando de outros registros de experiências, reveladoras da presença de outras maneiras de fazer e pensar a vida, como o pastor Afonso, Surendra e Virgínia quando entram em contato com a diferença, a alteridade *ethno*-etnocultural. Assim, em suas relações com “os de fora”, Kindzu recolhe o repertório cultural complexo que dará forma a seus *Cadernos*.

Dialogando de perto com essa problemática pós-colonial inscrita na ficção de Mia Couto, Edward Said, analisando a afirmação de Virilio de que o poder da prática nômade não é agressivo e sim transgressivo, considera que:

Podemos perceber essa verdade no mapa político do mundo contemporâneo. Pois certamente uma das características mais lamentáveis da época é ter gerado mais refugiados, imigrantes, deslocados e exilados do que qualquer outro período da história, em grande parte como acompanhamento e, ironicamente, consequência dos grandes conflitos pós-coloniais e imperiais. Assim como a luta pela independência gerou novos Estados e novas fronteiras, da mesma forma ela gerou andarilhos sem lar, nômades, errantes, que não entravam nas estruturas nascentes do poder institucional, rejeitados pela ordem estabelecida por sua intransigência e obstinada rebeldia. E na medida em que essas pessoas existem entre o velho e o novo, entre o velho império e o novo Estado, a condição delas expressa as tensões, irresoluções e contradições nos territórios sobrepostos mostrados no mapa cultural do imperialismo. (1995, pp. 406-7)

Como se viu, portanto, o lugar do sujeito pós-colonial é um entre-lugar, ou, como escreve Mia Couto em *Terra Sonâmbula*: “[...] uma viagem cujo único destino era o desejo de partir novamente” (1995, p.37), o espaço de sobrevivência do local no universal, onde as identidades nacionais se representam quando articuladas na miríade de interseções transculturais.

A memória vai aos poucos sendo conquistada, apreendida nos arquivos abertos pelos relatos orais que trabalham mesmo sob a ameaça do desaparecimento. A reconstrução da vida social e cultural de determinados personagens, resgatando memórias subjetivas, faz convergir pequenas histórias individuais que vão escrevendo a memória coletiva e os relatos orais, esboçando uma etnografia, recuperam genealogias e sagas numa relação lúdica com a identidade.

A memória tende a substituir a idéia filosófica de que existe uma razão da história. Dita coletiva, em nome das identidades culturais que ela parece catalisar, a memória administrada impõe-se como espelho das comunidades reinventadas. Uma memória pode ser atualizada a partir de um determinado contexto associativo. Diferencia-se a memória coletiva da história; a primeira identifica-se com a tradição e a história é um quadro de acontecimentos que se monta a partir de um conhecimento descontínuo. É a gestão das memórias que vai articular a própria historicização dos personagens de *Terra Sonâmbula*. Sua missão é desconstruir o paradigma que erigiu como verdade a existência de uma cultura universal, agrupando a todos, sem fronteiras de classe ou nacionalidade. Os personagens partilham suas memórias e começam a relacioná-las com o presente, transcrevendo e inscrevendo os traços da memória coletiva.

É no registro da memória que Mia Couto aproxima-se da fala, da oralidade, sem a qual a escrita não funciona, ignorando a descontinuidade temporal pela possibilidade de capturar

no presente, na tradução da memória, a garantia da existência reinventada. Nesse movimento se constitui a trajetória dos andarilhos da escrita: o escritor, lugar onde se reescrevem os textos recolhidos na errância, e o leitor, enquanto transita no diagrama da página, recusando o contínuo simétrico das linhas, para ziguezaguear no espaçamento convencional, tentando uma ardilosa escapada da armadilha da margem para onde o empurra, em nome do pai, a letra impressa.

Bibliografia:

APPIAH, KWAME ANTHONY. *Na casa de meu pai*. A África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BENJAMIN, WALTER. “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov.” In: *Obras escolhidas*. vol.1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BHABHA, HOMI K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

COUTO, MIA. *Terra sonâmbula*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

HALL, STUART. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

SAID, EDWARD W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Nota Bibliográfica:

¹ BENJAMIN, WALTER. “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov.” In: *Obras escolhidas*. vol.1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1985.

As águas e suas metáforas de libertação e renovação: alguns aspectos nas obras de Mia Couto e Pepetela

Robson Lacerda Dutra

Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Pesquisador da CAPES

A água sempre teve grande dimensão simbólica nas culturas, quer ocidentais ou não. Do princípio cristão contido na Bíblia da separação entre a terra e os mares àqueles presentes em diversas outras culturas, a água sempre se reduz semanticamente a três temas básicos: fonte de vida, meio de purificação e centro de regenerescência.¹

Os filósofos pré-socráticos afirmavam que o universo foi gerado de uma matéria única e original a que denominaram “prima matéria”. Embora houvesse divergência sobre qual seria este elemento, Tales de Mileto afirmou que a água é a origem de todas as coisas e para onde tudo retorna, é fonte do movimento e da vida do universo, atribuindo sua origem a Deus que dividiria, assim, sua sabedoria com os homens. Simbolicamente, a água é vista como elemento constituinte de toda a forma de vida, fonte de criatividade e símbolo universal da fertilidade e fecundidade. Os alquimistas afirmavam, por sua vez, que nada pode ser transformado sem antes haver sido reduzido à sua “prima matéria” – a água.

Deste modo, podemos supor que numa sociedade como a africana, onde o simbólico é tão pródigo, a água venha a assumir importância capital. De fato, em seus “Usos e Costumes dos Bantos”², Junod nos dá conta da tradição *Psicuembo psi nissa mpfula*, ou seja, das oferendas que se deve ofertar aos antepassados e da correção de possíveis erros para que estes façam com que a chuva de primavera venha a irrigar e fertilizar o solo.

Mia Couto narrou, quando do lançamento das *Estórias Abensonhadas* que o povo moçambicano não cria na veracidade do tratado de paz assinado em 1982. Após muitos anos de guerra, era impossível que apenas algumas assinaturas viessem a acabar com todo o sofrimento e morte causados. No entanto, apenas após a chuva que caiu sobre a terra é que este tratado se revestiu de verdadeira intensidade, posto que, para o povo, ela expressava a aprovação dos seus ancestrais.

Em *Vinte e zinco*, um de seus últimos romances, lemos que a adivinhadora Jessumina teve seu aprendizado nas águas profundas do lago Nkuluine, onde passou sete anos com o povo que habitava seu interior. Foi lá, entre as *águas que não provinha das nuvens mas dos relâmpagos*³ que ela aprendeu sobre os mistérios e verdades da vida, já que quem lá vivia ganhava memória de suas outras vidas. Foi ainda lá que ela aprendeu que a água em que os abutres lavam os olhos apuram os olhos de quem as usa. É ainda em *Vinte e zinco* que lemos que os olhos de Dona Graça *não pariam lágrimas. Eram inférteis de água*⁴ e que,

por isto, ela deixava-se ficar sob as chuvas, amparada no chão, deixando que o rosto se inundasse das gotas e dos cordões de água, metaforizando assim o seu choro.

Por fim, é para o fundo do mesmo lago que Irene, a portuguesa mestiça se dirige ao fim da narrativa. Personagem de transição, branca de nascimento, mas negra de coração, Irene migra para o lado dos negros e é para as mesmas águas em que Jessumina teve sua iniciação que ela se dirige após ter ela mesmo executado seu sobrinho, Lourenço de Castro, personificação do salazarismo em Moçambique.

Se na obra de Mia Couto as diferentes águas têm o poder de aprendizado e acuidade, é nelas que se dá também a purificação: em *A última chuva do prisioneiro*, conto do livro *Estórias Abensonhadas*⁵ lemos do prisioneiro que, em seu adeus à vida, pede, implora que lhe dêem um pouco de chuva. Habitado por sua mãe a lavar nela seu corpo e sua alma, pede, antes que lhe executem, um pouco desta água. É nela que ele se purificará e se preparará para a passagem para o outro lado da vida, a “outra margem do rio”, onde vivem os espíritos daqueles que não fazem mais parte do reino dos vivos. Através deste banho espiritual ele se habilitará a reencontrar sua mãe e a cumprir a promessa que lhe fizera antes, de sempre regressar. É nas águas da chuva que ele terá seu coração aguado e se livrará das poeiras e sujeiras da vida e renascerá através da mesma corda que o enforcará, fazendo dela seu *cordão desumbilical*.

Em Mia Couto a água junta-se ao poético, critica e recria o real opressor e opressivo. Através do elemento cosmogônico, da oralidade, da utilização das tradições africanas estabelece cânones autênticos da africanidade oprimidos pela imposição da colonização européia e faz com que novos caminhos se abram ao leitor e ao mundo, mesmo que através do insólito, do animista e, sobretudo, do onírico. Estes elementos resgatam memórias moçambicanas e recriam, através do mito e da metapoesia, toda a potencialidade semântica dos sonhos e sua capacidade de transformação e regeneração da vida.

A obra de Pepetela mantém igual analogia com o simbolismo da água. Seu olhar nos apresenta uma Angola fragilizada tanto pelos anos do colonialismo como pelos novos valores advindos do capitalismo que destroem os mesmos sonhos e memórias que Mia Couto reestabelece em sua narrativa.

Em *O Desejo de Kianda* encontramos o vazio das utopias. O narrador nos informa que a “síndrome de Luanda”, ou seja, a perda dos sentimentos que impulsionou Angola em direção da revolução e da independência deu lugar a conflitos políticos, étnicos e morais nos quais se disputa, sobretudo, o poder. A dicotomia e incompatibilidade de idéias se expressam no casamento entre Carmina, atéia, e João evangelista, religioso, dando margem a um conflito de ideologias que, se não levam aos conflitos citados, conduzem à alienação. A narrativa, desta forma, assume contornos melancólicos, segundo a filosofia de Benjamin, que atribui ao capitalismo a destruição dos modelos socializadores e faz com que narrador e leitor sejam incomodados pela inércia e sentimento de ruína.⁶

Na impossibilidade de regeneração do ser humano, cabe, então, que o elemento animista, o mesmo presente da obra de Mia Couto, se manifeste. Kianda é figura mitológica e, nesta dimensão, este discurso se opõe ao histórico para restabelecer a ordem e restabelecer a noção de país e nacionalidade. Ligada às águas, Kianda pranteia a destruição de sua lagoa, o corte da árvore de sua preferência e alimenta seu canto da água que retira das construções dos prédios situados sobre sua lagoa. Aos olhos dos homens a queda dos edifícios representa a necessidade de pesquisas científica e aliança com pesquisadores e governos estrangeiros. Para a menina Cassandra e para o velho Kalumbo, ambos nos limites do que para o africano constitui o mundo dos vivos, este canto se intensifica em força ao mesmo tempo em que sobe harmonicamente na escala musical. Seu *grand finale* acontece quando o último prédio, curiosamente aquele em que moram os personagens principais, vem ao chão, fazendo com que as águas aprisionadas desde os tempos dos primeiros colonizadores fluam e recriem seu curso, lavando metaforicamente a sujeira e a poeira trazidas abruptamente pelo capitalismo.

Se esta obra nos dá conta da intervenção do realismo dito fantástico como preenchimento do vazio causado pela falta de identidade, seu último livro, *A Montanha da água lilás* mostra que não basta apenas ter a ordem reconstituída, ainda que alterada. Não basta apenas que as águas de Kianda lavem e levem o solo. Caberá ao homem a sabedoria da reorganização e da reconstituição. Se ele não sabe conviver com o bom odor, o frescor e a capacidade de revitalização que a água lilás, oriunda do solo do morro da poesia, possui, ele deverá se limitar apenas a sabê-la e não mais senti-la plenamente.

Caberá, então, ao pensador e ao poeta manterem sempre vivo, através da oralidade, da poesia e das diversas formas de contar histórias e história, que não basta apenas ter a água, quer da chuva, dos mares ou dos rios à mão. Caberá sempre a ele desnudar-se e pular, sem medos, anseios ou restrições em sua imensidão e frescor.

Bibliografia:

- CHEVALIER, JEAN e GHEERBRANT, ALAIN. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio Editores, 1989.
- COUTO, MIA. *Estórias abensonhadas*. Lisboa: Caminho, 1997.
- COUTO, MIA. *Vinte e zinco*. Lisboa: Caminho, 1999.
- JUNOD, HENRIQUE. *Usos e costumes dos Bantos*. II Vols. Moçambique: Imprensa Nacional de Moçambique, 1979.
- KONDER, LEANDRO. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- PEPETELA. *A Montanha da água lilás*. Lisboa: Dom Quixote, 2000.
- PEPETELA. *O Desejo de Kianda*. Lisboa: Dom Quixote, 1995.

Notas Bibliográficas:

¹ CHEVALIER e GHEERBRANT, (1989) pág. 15

² JUNOD, (1979), pág. 280.

³ COUTO, (1999), pág. 65.

⁴ Idem, pág. 48.

⁵ COUTO, (1997), pág. 27

⁶ BENJAMIN, (1990), pág. 27.

As Aventuras de Ngunga: nas trilhas da libertação

Maria do Carmo Sepúlveda Campos

Universidade Federal Fluminense - UFF

*“Hay hombres que luchan un día
y son buenos.
Hay otros que luchan un año
y son mejores.
Hay quienes luchan muchos años
y son muy buenos.
Pero hay los que luchan toda la vida:
esos son los imprescindibles.”*

(Bertolt Brecht)

*“Caminante, son tus huellas
el camino, y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.”*

(Antonio Machado)

Com *As Aventuras de Ngunga* somos conduzidos por Pepetela ao interior de Angola, penetrando, assim, nos bastidores da luta armada: local de muitas experiências no percurso da construção da identidade nacional. Na noite espessa do colonialismo, abre-se a *literária e a esperança na construção de uma nação livre e soberana – tão forte como o imbondeiro ou o crescer da buganvílias – se torna metáfora indomável!*. O sonho que há tanto tempo vinha sendo tecido com os fios da resistência, com a força paciente dos que aprenderam a silenciar e com a coragem dos que fizeram da conquista da liberdade seu maior desafio só poderia concretizar-se quando trincheiras rasgassem o solo de Angola para defender seus filhos enfim dispostos a pegar em armas na luta pelos seus direitos. É o momento em que a vida sem a independência perde completamente o sentido. Então é chegada a hora de tudo arriscar e, para tanto, não bastam *hombres que luchan un día*, nem *otros que luchan un año* ou *quienes luchan muchos años*, são necessários *los que luchan toda la vida*, ou seja, *los imprescindibles*. São imprescindíveis os que, acreditando que *el sueño se hace a mano y sin permiso*¹, são capazes de se entregar a sua construção com todas as armas disponíveis, tanto as que são prolongamento do seu corpo – voz, letra, gestos e idéias – quanto as que são conseguidas na clandestinidade ou arrancadas das mãos que tentam exterminá-los.

Pepetela é um destes *imprescindibles* para a independência de Angola. Escreve as *Aventuras de Ngunga* enquanto batalha contra os colonialistas na Frente Leste (1972). Faz uso das armas de que dispõe na dura peleja pela libertação e, nisso, aproxima-se de tantos outros guerrilheiros angolanos que, irmanados com revolucionários de todo o mundo pelo

ardente desejo de liberdade, aliam ação bélica, pensamento político e criação literária para combater os adversários. É interessante lembrar que na segunda metade do século XIX, intelectuais portugueses tomaram conhecimento dos avanços socialistas por que passava a França e se manifestaram solidários às suas lutas políticas e reivindicações, passando também a organizar seus comitês e buscar espaço para publicações de cunho social. Reprimidas as manifestações políticas, os anseios de transformação se transferiram para o domínio da literatura - “A mocidade, coagida a embainhar a espada em meio da batalha campal, lançou mão da pena e a indignação, levantando os espíritos juvenis, imprimia nas obras dos moços escritores um cunho de vigor e de paixão sincera” .²

Outros tempos, outro espaço, outras lutas, outro tom revolucionário, porque em Angola a força da resistência não permitiu que as espadas fossem *embainhadas* e sim, aliadas ao poder da escrita. Referindo-se a Costa Andrade, temos palavras de Rubens Pereira que igualmente poderiam ser dirigidas a Pepetela:

*“Seguindo os passos de Agostinho Neto, com certeza, Costa Andrade produziu uma obra riquíssima. Ao mesmo tempo que enfrentou as forças coloniais nos campos de batalha, escrevia versos cheios de lirismo, numa magia admirável a pena e a metralhadora uniam-se no sentido da libertação, aliás uma dupla libertação: a do homem que exprimia seu estado d’alma; a da pátria que vivia submetida ao estrangeiro”.*³

A cena literária angolana traduz tão bem o sonho de liberdade dos guerrilheiros-escritores quanto os romances de Máximo Gorki exprimem o nascimento do socialismo na sociedade soviética ou como as canções de Silvio Rodriguez a convocarem os cubanos a se erguerem contra a dominação americana. A luta do homem pela independência ultrapassa fronteiras, rasga distâncias e se atualiza em todos os espaços onde a injustiça e a opressão constroem seus reinados. Da necessidade de levar o povo a compreender a urgência de uma tomada de posição em favor da reconstrução e da reconquista da liberdade nascem obras literárias que representam recortes da realidade social e política de diferentes épocas e espaços. Assim, num momento histórico dramático para o povo angolano, nasce *As Aventuras de Ngunga*. Nossos comentários são ratificados pela afirmação de Salvato Trigo:

*“era necessário apresentar heróis da resistência ao sistema colonial para despertar, por um lado, a consciência política dos colonizados, e, por outro lado, para alimentar e desenvolver o movimento de libertação nacional”.*⁴

E acrescenta:

*“Domingos Xavier não é, portanto, um herói individual, mas colectivo: ele tornou-se um símbolo da resistência e um modelo de conduta política como aconteceu, aliás, com Augusto (sic) Ngunga, o herói de As Aventuras de Ngunga do escritor angolano Pepetela.”*⁵

Entre as muitas personagens, símbolos de resistência, que compõem a galeria dos que vieram à luz para divulgar entre os angolanos a convicção de que a luta pela libertação exigia homens incorruptíveis e dispostos a tudo fazer pela reconquista da terra, destacamos o jovem Ngunga em sua trajetória de aprendizagem de como tornar-se um guerrilheiro modelo, através da conquista da integridade, do auto-conhecimento e da consciência política. Pepetela, por conhecer na prática o interior da engrenagem política que se organizava a favor da independência, detecta com lucidez as peças que emperram seu funcionamento e denuncia, através de sua ficção, o prejuízo causado por posturas equivocadas, apontando comportamentos que poderiam contribuir para o aperfeiçoamento das estratégias de luta. Por isso, repetimos aqui a indagação de Jacqueline Held:

*“Quando o escritor sonha, as características que atribui, quer ao homem de amanhã em curso de gestação, quer ao habitante de outro planeta, não seriam, em muitos casos, os poderes que desejaria possuir diante das pressões de uma natureza e de uma sociedade que o limitam e o asfixiam?”*⁶

Acreditamos que Ngunga, em função do contexto em que é gestado, espelha todas as virtudes essenciais ao modelo de identidade angolana com que o escritor em questão deseja ver formadas as novas gerações de sua terra que deverão sustentar as conquistas já alcançadas e dar continuidade ao aprofundamento das lutas pelas quais se garantirá o futuro da nação que naquele momento está sendo construída. Avaliando o significado cronológico da obra de Pepetela, atentamos para o fato de que, na origem da narrativa de que nos ocupamos, está o romantismo revolucionário que levou o escritor a apostar (até mesmo sua vida) na construção da utopia de que, com a libertação, todos os problemas da colônia seriam solucionados (posição que mais tarde será questionada em outras obras⁷).

Com efeito, a narrativa de Pepetela traduz as necessidades, as angústias, os dramas existenciais e desejos do homem africano que buscava encontrar sua verdadeira face mesmo que fosse preciso descobri-la no confronto com a morte. No espelho ficcional refletiam-se os conflitos políticos e sociais, as referências à sexualidade, à realidade trágica e cruel das relações humanas que permitiam a adesão do leitor à estória narrada. Com Ngunga, cumpre-se a conquista da independência do homem que investe no resgate da auto-estima, dispondo-se a lutar contra todos os perigos e obstáculos da viagem, arriscando

a cada momento sua vida, aventurando-se pelo desconhecido em busca do auto-conhecimento que lhe permitiria atuar pela dignificação do seu povo. Nesse sentido, o autor coloca a personagem face a elementos, fatos, situações e experiências que a fazem refletir, dialogar, elaborar ela própria suas respostas através de questionamentos que põem em xeque a credibilidade de adultos que na condição de líderes deveriam apresentar-se como modelo de seriedade, coragem e verdade.

Ao lado da intenção pedagógica, característica da tradição oral que transparece na narrativa, sublinhamos ainda que o autor atribui à literatura uma função ética que busca interferir no mito da perfeição do universo tradicional africano. Ao assumir uma posição crítica diante da fragilidade das estruturas sociais africanas, Pepetela desmascara comportamentos a serem revistos e alterados para que se cumpra o verdadeiro objetivo do ideal revolucionário. Tal objetivo, rompendo com visões maniqueístas apenas sustentáveis em universos limitados e excludentes, ganha uma dimensão que ultrapassa experiências locais.

As Aventuras de Ngunga reúne exemplarmente os temas da viagem, da guerrilha e da tradição. A viagem – metáfora do processo de iniciação por que deve passar o africano para atingir a maturidade – constitui, na narrativa de Pepetela, o viés que aglutina a guerrilha (aprendizagem de vida essencial no momento em que o texto é gerado) e a tradição (“concepção africana do mundo”⁸ que, sem os ranços e vícios que a corromperam, deve ser incorporada pelas novas gerações que representarão a identidade da nação em processo de construção).

Vejamos, então, as experiências desvendadas por Pepetela nessa aventura que se desenrola nos bastidores da luta pela libertação de Angola.

Os passos da personagem, a princípio inseguros, vão traçando as rotas, abrindo trilhas que, no dizer do poeta, são construídas a cada movimento do desbravador: *Caminante, no hay camino, / Se hace camino al andar*. Cada marca deixada no chão é única e cada passo define em que direção seguirá o novo caminho. Um guerrilheiro não aprende na escola oficial os segredos de sua batalha, nem o manuseio das armas que, para livrá-lo da morte, deverão ser detonadas contra outro ser humano. Só construindo sua caminhada terá oportunidade de penetrar no verdadeiro universo da guerrilha e desvendar seus mistérios: conhecer a fragilidade de seus líderes, o risco e o fascínio do poder, o caráter pernicioso da mentira e a máscara bolorenta da falsa moral para, de posse de uma visão crítica, refazer, a cada passo, o rumo e a feição de sua própria trilha. Em sua leitura do mundo, Ngunga aprende a decifrar a realidade. Identificando as armadilhas que aprisionam o seu povo e o veneno que enfraquece seus irmãos, capacita-se para enfrentar suas próprias ameaças.

Pela revolução uniram-se, nesse movimento de intensas lutas e de profundas tensões, intelectuais e analfabetos, crianças e adultos, negros e brancos – africanos ou es-trangeiros – que comungavam o mesmo ideal de liberdade, tudo apostando na utopia de que com as suas

vidas estavam a construir a soberania de uma nação. Disso decorre o tom épico e didático emprestado por Pepetela a sua narrativa que, em capítulos curtos, tecidos com uma linguagem semelhante a dos *griots*, conta a estória de um pioneiro que se aventura pelas trilhas da sua terra para iniciar-se na arte de ser guerrilheiro. O texto afirma-se como um grito de convocação, como um apelo de adesão às forças revolucionárias e, por isso, apresenta uma personagem-símbolo do que o homem africano pode fazer pela sua terra. À medida que as páginas vão sendo viradas, as lições vão-se apresentando aos leitores que, pelos olhos de Ngunga, penetram no interior de Angola para conhecer seus costumes, seus segredos, suas mazelas e sua grandeza. E os ensinamentos se sucedem. Logo no primeiro capítulo, o autor enfatiza alguns pontos fundamentais: há uma ferida a ser curada urgentemente, pois, caso contrário, trará sérias conseqüências; os inimigos (colonialistas) matam sem piedade velhos e mulheres que trabalham a terra; o homem africano precisa preparar-se para a viagem, conhece bem os caminhos e não teme a noite. Os dados estão lançados, a posição das peças exige nossa atenção e Ngunga nos conduz nessa aventura:

“Houve uns dias com um bocado de fome, porque os colonialistas tinham destruído as nossas lavras. É preciso ir longe buscar comida. Mas agora nossas lavras estão a começar a produzir e a situação vai melhorar.”(p.7)

A lição da reconstrução pelo trabalho paciente e constante que alimenta a esperança cresce significativamente com a associação ao nascimento de uma criança – festa que reúne várias aldeias, motivo de regozijo e celebração que sublinha vários procedimentos habituais da sociedade africana: a importância da participação da coletividade em todos os acontecimentos; a parceria tanto na preparação dos alimentos quanto nas atividades revolucionárias; o direito que todo visitante possui de participar de uma festa; o respeito à fala dos mais velhos; e, sobretudo, o estabelecimento da reunião comunitária como espaço de troca de informações. Ngunga está atento aos costumes de sua terra e observa o comportamento inadequado do Presidente Kafuxi, registrando sua decepção:

*“Lá estava ele sentado ao lado do Responsável do Setor e de outros mais velhos. Quando falava, os outros guardavam silêncio. Mas, se eram os outros a falar, ele gostava de interromper, o que era contra os costumes. E os outros aceitavam.
– Se eu fosse grande, também interrompia a conversa do teu pai – disse ele a Imba.”* (p.8)

Estabelece-se, neste ponto da narrativa, a função primordial do protagonista das aventuras: denunciar o desrespeito aos costumes que precisam ser mantidos e questionar os que devem ser alterados, promovendo mudanças que revitalizem a estrutura tradicional. Ngunga caracteriza-se, então, como o herói que não deseja riqueza, honra, poder ou imortalidade, mas que aspira à integridade, ao conhecimento e à sabedoria. Por onde passa deixa a marca de sua atuação. No kimbo do Presidente Kafuxi, desmascara a exploração, a mentira e o

egoísmo, revelando, com firmeza e coragem, que, nem sempre as palavras são as armas mais eficientes:

“Ngunga não falou. Começava a perceber que as palavras nada valiam. Foi ao celeiro, encheu uma quinda grande com fuba, mais um cesto. Trouxe tudo para o sítio onde estavam as visitas e o Presidente Kafuxi. Sem uma palavra, poisou a comida no chão. Depois foi à cubata arrumar as suas coisas.” (p.16)

Parte, mas deixa naquela comunidade uma importante lição a ser registrada: os mais velhos devem ser respeitados quando merecem respeito, mas, quando pactuam com a corrupção e são minados pelo desejo de poder, devem ser denunciados para que não enfraqueçam o caráter da nova nação que está sendo construída. Ngunga, duplo do Quixote em sua utopia de consertar o mundo, prossegue sua viagem, tendo, porém, aprendido a desconfiar de valores que considerava inquestionáveis: a veracidade da palavra e a integridade dos mais velhos.

Em sua errância pelas trilhas que serpenteiam por entre os núcleos da luta entre colonialistas e africanos, Ngunga alimenta-se da natureza, investiga a nascente do rio e expressa seu desejo de *ver o mundo* e de saber se *em toda a parte os homens são iguais, só pensando neles* (p.17), o que lhe é facultado ao penetrar no seio da guerrilha, onde passa pela perda de seu mito (Nossa Luta) e tem a oportunidade de conhecer outros guerrilheiros:

“Gostava de ficar nas fogueiras, à noite, ouvindo cenas de guerra. As conversas eram sempre as mesmas: a guerra. Contavam-se episódios velhos ou novos, conhecidos ou não. E todos riam ou batiam palmas ou suspiravam de tristeza. Muitas vezes se falava no Comandante daquele esquadrão, o camarada Mavinga. Todos recordavam a sua coragem e decisão. Mas havia guerrilheiros que diziam que Mavinga tinha um defeito: pensava demais nele mesmo. Ngunga queria conhecer o Comandante. Para ele o defeito de Mavinga não era grave. Qual era a pessoa grande que não era egoísta? Nossa Luta. Mas estava morto, como os seus pais, como a velha Numba.” (p.18)

Enfatizando a importância da tradição, Pepetela traz novamente para a cena ficcional as narrativas à volta da fogueira – espaço privilegiado para as aprendizagens que se processam pela troca de experiências – tema, aliás, muito bem elaborado poeticamente por Manuel Rui e André Mingas no poema/canção “Os Meninos do Huambo”.

*“Com fios feitos de lágrimas passadas
Os meninos de Huambo fazem a alegria
Constroem sonhos com os mais velhos de mãos dadas
E no céu descobrem estrelas de magia*

*Com os lábios de dizer nova poesia
Soletram as estrelas como letras
E vão juntando no céu como pedrinhas
Estrelas letras para fazer novas palavras
Os meninos à volta da fogueira
Vão aprender coisas de sonho e de verdade
Vão aprender como se ganha uma bandeira
Vão saber o que custou a liberdade
Assim contentes à voltinha da fogueira
Juntam palavras deste tempo sempre novo
Porque os meninos inventaram coisas novas
E até já dizem que as estrelas são do povo.”⁹*

Ngunga, que em suas andanças já aprendera a arte de *soletrar as estrelas como letras* para com elas escrever as constelações que deixava entrever em seus atos por onde passava, encontra, na escola, a ocasião de aprender *como se ganha uma bandeira e saber o que custou a liberdade*. Ao lado dos ensinamentos do professor União (que, como Nossa Luta, traz inscrita em seu nome a simbologia dos pontos-chave da ação revolucionária), o pioneiro vai compreender, com muita dor, a profundidade da ferida causada pela discórdia entre irmãos da mesma raça que deveriam, em vez de lutar entre si, unir forças em torno da conquista da mesma bandeira. Quando Pepetela encena a rivalidade entre a personagem Chivuala e Ngunga antecipa, em sua ficção, os conflitos que assolariam Angola após sua libertação do domínio português, e assegura, através da exemplaridade de seu texto, que o Bem – Ngunga, prevalecerá sobre o Mal – Chivuala, o que fica claro quando este último é expulso da escola:

“O Ngunga é um bom pioneiro, corajoso e sincero. Ele não quis denunciar-te, quando roubaste a comida. E sabia que tinhas sido tu. Suportou a minha desconfiança. Devo dizer que, desde o princípio, pensei que eras tu, Chivuala. Outro qualquer teria vindo dizer-me que tinhas sido tu, para eu não suspeitar injustamente dele. Não o Ngunga. Infelizmente tu não és assim. Tens inveja do Ngunga, não podes agüentar que ele seja melhor do que tu. Por isso, vais-te embora, não te quero aqui conosco.” (p.29)

Em seu “caderno de anotações”, Ngunga registra mais uma lição: nem todos os adultos são inteiramente maus, pois, o professor, que é adulto, *é capaz de ser ainda um bocado criança* (p.30). Por isso, ainda é bom. E esta é sua última aprendizagem antes da prova definitiva para tornar-se guerrilheiro. A hora da travessia não se faz esperar e, ao lado do professor, o pioneiro inicia-se no perigoso ofício de Marte: aprende a raiva contra o inimigo, a satisfação de derrubar um adversário e a amarga humilhação da derrota.

Muito longa é a trajetória de aprendizagem de Ngunga e o confronto com a PIDE significa mais uma etapa rica em ensinamentos, da qual faz parte conhecer o pensamento alienado de alguns de seus iguais que, ignorando o significado da luta pela liberdade, repetem o discurso colonial e tornam-se “criados dos portugueses”, não podendo ajudar o pioneiro na libertação do professor:

“– Vocês julgam que vão ser independentes [...]. Estúpidos! Se não fossem os brancos, nós nem conhecíamos a luz elétrica. Já tinhas visto a luz elétrica e os carros, seu burro e deixar de ser ignorante. Agora era tarde. Tinha de preparar tudo sozinho.” (p.37)

Porém, União é transferido para o Luso, frustrando os planos de Ngunga, mas seu grito de alerta fica registrado como *a última lição que dele recebeu*: – *Nunca te esqueças de que és um pioneiro do MPLA. Luta onde estiveres, Ngunga* (p.38). E como o pequeno David que com algumas pedrinhas e muita sabedoria enfrenta o gigante Golias e consegue vencê-lo, Ngunga, pensando nas palavras de União, elimina o grande monstro que ameaça a causa revolucionária (o chefe da PIDE), recupera as armas para o Movimento e grita para as árvores: – *O pioneiro do MPLA luta onde estiver* (p.39). Reafirmando, com seus atos, a aprendizagem de uma lição essencial para sua vida de guerrilheiro.

Não terminam com este episódio as experiências de Ngunga em seu percurso de reflexão sobre a construção nacional. Em sua errância solitária, reflete sobre sua vida e faz um balanço de suas vivências e dos valores dos que com ele conviveram, concluindo, através da maturidade alcançada em sua trajetória que, *Bons ou maus, todos tinham uma coisa boa: recusavam ser escravos, não aceitavam o patrão colonialista. Não eram como os G.E. ou o cozinheiro da PIDE. Eram pessoas; os outros eram animais domésticos.* (p.41).

Pepetela redimensiona sua prática revolucionária ao ultrapassar os limites do campo de batalha e lançar seu apelo de adesão à luta pela independência a todos os seus irmãos angolanos. *As Aventuras de Ngunga* reafirma a realização de seu projeto político-ideológico-literário, espelhando a habilidade do escritor e a convicção do combatente. Seu herói não escapa ao humano e trágico destino de todos os mortais, mas expõe em seu itinerário cada etapa por que deve passar o homem na conquista de seu auto-conhecimento. Com essas experiências de vida são representados, nessa narrativa, caminhos de libertação que refletem a multiplicidade dos fios que compõem o emaranhado tecido existencial, mas que, num imprevisível e inesperado ponto, se cruzam e fortalecem novos laços, outros nós. Assim, nessas bem construídas trilhas de Angola, encontram-se e dão-se as mãos todos aqueles que aprenderam (mesmo sem saber a leitura das palavras) o profundo significado da luta pela liberdade.

Bibliografia:

- AGUESSY, HONORAT ET AL. *Introdução à cultura africana*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- HEID, JAQUELINE. *O imaginário no poder*. São Paulo: Summus, 1980.
- PADILHA, LAURA CAVALCANTE. *Ficção e Angolanidade: novos caminhos dialógicos*. In IV Congresso da Abralic - Literatura e Diferença, s/d, 1991.
- PEPETELA. *As aventuras de Ngunga*. São Paulo: Ática, 1987.
- RODRIGUEZ, SILVIO. *Que levante la mano la guitarra*. Buenos Aires: Juglar, 1987.
- SA, VICTOR. *A crise do liberalismo*. Lisboa: Horizonte, 1978.
- SANTOS, NUNES PEREIRA. *Costa Andrade, o poeta a(r)mado*. In Anais do I Encontro de Literatura de Língua Portuguesa Org: LAURA CAVALCANTE PADILHA. Niterói : Imprensa da UFF, 1995.
- TRIGO, SALVATO. *Ensaio de Lit. Comp. Afro-luso - Brasileira*. Lisboa: Vega, s/d.

Notas Bibliográficas:

- ¹RODRIGUEZ, SILVIO. *Que Levante la Mano la Guitarra*. 1987, p. 138.
- ²SÁ, VICTOR. *A Crise do Liberalismo*. 1978, p. 243.
- ³SANTOS, RUBENS PEREIRA. “Costa Andrade, o Poeta A(r)mado.” In: *I Encontro de Professores de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*. 1991, p. 138.
- ⁴TRIGO, SALVATO. *Ensaio de Literatura Comparada, s/d*, p. 156.
- ⁵Idem. p. 157.
- ⁶HELD, JACQUELINE. *O Imaginário no Poder*. 1980, p. 127.
- ⁷*O Cão e os Caluandas* (1985), *Lueji* (1989), *A Geração da Utopia* (1992).
- ⁸AGUESSY, HONORAT. “Visões e Percepções Tradicionais”. In: *Introdução à Cultura Africana*. 1977, p. 112.
- ⁹“Os Meninos de Huambo”, canção de Manuel Rui e André Mingas.

A formação da nação possível ou mais uma utopia. Uma leitura de *A Geração da Utopia* do angolano Pepetela

Suzana Rodrigues Pavão
Universidade de São Paulo – USP

O romance de Pepetela é a epopéia de uma geração que deseja ter uma nação para construir e viver. Acompanha o caminhar de uma juventude que vive, estuda e trabalha na metrópole, Portugal. A primeira parte, *A Casa*, nos introduz no cotidiano dos estudantes do Império. *A Casa* é o lugar da aprendizagem de encontros e da formação ideológica dos jovens africanos das diversas nações.

Precisamos, na presente comunicação, falar, embora com certa rapidez, devido às exigências de uma comunicação em um evento como o que agora participo, pois não é espaço adequado para discutir com exatidão o conceito teórico de “nação” e sua construção. Trata-se de um dos conceitos mais controvertidos para se estudar e definir. Partimos aqui da concepção de Benedict Anderson que nos define nação como uma “comunidade imaginária” e dessa forma restrita, com fronteiras delimitadas e com componentes que se identificam através de elementos culturais, língua ou etnias. Dessa forma cada nação é limitada, pois se caracteriza por oposição ou estranhamento em relação à outra.

É concebida como imaginária, pois é o modelo estabelecido pelas elites como o ideal para seu povo.

A nação no conceito africano apresenta características muito próprias e, embora sejam comunidades imaginadas por elites internacionais, nascidas em um lugar e optando por viver em outro e lutando a vida toda para voltar ou fugir de suas terras natal, apresentarão peculiaridades da cultura tradicional que os colonizadores lutaram, mas não conseguiram eliminar.

Ao analisarmos *A Geração da Utopia* de Pepetela, não podemos deixar de lado conceitos teóricos sobre a nação, pois só assim conseguiremos compreender e penetrar no universo angolano apresentado pela narrativa e na construção dos personagens, de seus anseios e de suas utopias.

O foco da narração está voltado para os estudantes angolanos ao procurar mostrar os antagonismos e as semelhanças existentes entre eles. A personagem Sara, logo nos mostra a primeira diferença ao se sentir e constatar que, por ter a pele branca, já é segregada por seus conterrâneos que não a consideram, por esse motivo, confiável. As ideologias vão se colocando e se contrapondo e assim o aprendizado para a luta se vai realizando. Nos

angolanos de Pepetela, percebemos a ausência de uma ideologia própria e uma busca de identificação em revoluções que não são próprias de sua história, de suas tradições, do seu território, cultura e povo. Os ensinamentos terminam por ser alienígenas e talvez não consigam adequar-se, na totalidade às necessidades de Angola. As diferenças estão latentes dentro da própria Angola. O espírito tribal, desconhecido pelas ideologias advindas da Europa, faz com que na maioria das vezes esses pensamentos, por mais revolucionários que sejam, não falem de perto aos habitantes de Angola. O mais importante entre eles é saber se os correligionários são do sul ou do leste, de Luanda ou de Benguela. Se filhos de colonos de antigas gerações, se mestiços ou não. Talvez a grande utopia desse povo esteja em fazer do território dos antepassados um único país. Para que possam todos se dizer angolanos. Pepetela acompanha toda a geração que se preparou e caminhou para a luta que deveria construir a Angola livre e única.

Se no mundo ocidental europeu, a nação construiu os estados, começamos a perceber que agora, em Angola e talvez em toda a África o oposto está a ser feito: Os estados tentam construir a nação, o que talvez não seja possível e é um ponto ainda a ser muito pesquisado e analisado, pois a situação africana possui uma dinâmica bastante peculiar.

Não podemos nos esquecer que o atual mapa africano foi debatido e distribuído em reunião entre países colonizadores interessados. Em nenhum momento se pensou em respeitar ou conhecer as diferenças existentes entre cada um dos grupos étnicos. Muitos foram separados e tiveram entre eles fronteiras, colonizadores culturas e línguas diferentes.

Ao dizermos anteriormente que ser um único povo seria a maior utopia de Angola, devemos falar um pouco de nossa pesquisas sobre a utopia e sua multiplicidade de definições e aproximações possíveis. Faremos aqui um caminhar pelo conceito de ideologia e utopia para chegarmos ao objeto de nossa análise através da narrativa “A Geração da Utopia”, escrita por um autor militante e que participou ativamente da realidade política de seu povo e produz uma obra muitas vezes datada, por seu conteúdo político de momento e essa característica em nada desmerece o valor literário de sua produção.

Na perspectiva que nos interessa analisar, acreditamos ser fundamental que partamos do princípio que o autor analisado, tem fé em sua imaginação política e crê que o melhor dos mundos não é apenas pensável, mas é também possível ou até certo ponto inelutável porque a ele somos levados pela força das coisas. Há uma disparidade grande de definições sobre o que venha a ser utopia, e muitas bibliografias abrem um vasto campo de polêmicas sobre a questão. As soluções propostas de cada vez assumem um valor subjetivo, que gera confusões e desentendimentos sempre que sejam esquecidas as premissas sobre as quais os teóricos se apóiam. A etimologia é conhecida e é muito simples quando se supera a disputa filológica aberta pelo livro de Thomas Morus; ou seja, se a *Utopia* daquele neologismo deve entender-se como contração do grego *ou* (e como substitutiva do uso correto de um a privativo e não mais como contração de eu). Enfim, “lugar inexistente” ou “lugar feliz”.

Iremos nos apoiar em uma das mais consistentes definições de Utopia que nos foi deixada pelo teórico Karl Mannheim. Para ele, a mentalidade utópica pressupõe não só estar em contradição com a realidade presente, mas também romper os liames da ordem existente. Não se trata de fantasia ou mesmo de sonho para se sonhar acordado, mas é uma ideologia que se realiza na ação de grupos sociais. Transcende a situação histórica enquanto orienta a conduta para elementos que a realidade presente não contém, portanto, não é ideologia na medida em que consegue transformar a ordem existente numa forma mais de acordo com as próprias concepções.

Substancialmente, Mannheim reconduz o conceito de utopia ao terreno da ideologia, para logo após provoca uma divisão interna entre as ideologias revolucionárias (ditas utopias) e ideologias conservadoras (ideologias propriamente ditas). Para ele, ideologia é a forma de agir e pensar da classe dominante e que pretende manter o *status quo* vigente. Apenas seguimos, ouvimos ou entendemos a mensagem que está ao lado de nossos próprios conceitos de vida e a ideologia de cada classe ou povo sempre mantém o poder estabelecido. Mannheim só nos fala em ideologia das classes revolucionárias após estudar o pensamento de Weber e de aderir ao marxismo, que prepara as classes para a atuação das classes proletárias às quais denomina revolucionárias.

Não precisaríamos obrigatoriamente citar Mannheim para lançar tal gênero de polêmica, pois Lamartine já via nas Utopias a realidade de amanhã. Ou ainda a citação de Nicola Berdinaeff que figura como epígrafe na obra *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley;

As utopias parecem hoje muito mais realizáveis do que seriam há algum tempo atrás, quando nelas não se acreditava... As Utopias são realizáveis. A vida marcha para as utopias.

O que constatamos é que há uma projeção de desejos não plenamente satisfeitos numa determinada situação histórica. O sonho pode ser a compensação, tanto em nível espiritual como em nível material e, tanto num caso como em outro, não assume relevo de utopia política se o ideal a ser realizado não nasce de uma organização comunitária que ofereça uma solução definitiva aos problemas de ordem econômica e social.

A personagem considerada por nós central em toda a narrativa é o jovem estudante, depois comandante da guerrilha e mais tarde o descontente ermitão Aníbal. Ele estuda, prepara-se para o dia em que a luta ganhar corpo e que possa aplicar suas convicções para construir a comunidade imaginada angolana. Para ele não se trata de imaginação ou sonho e sim de uma possibilidade real.

Em Portugal, na década de 60 é o lugar de exílio de Aníbal e seus companheiros. A *Casa dos Estudantes do Império* será a marca da posição de onde as fronteiras significativas são atravessadas.

A formação intelectual, a educação necessária aos jovens das colônias é realizada fora de suas terras, nas metrópoles, patrocinados pelas famílias, igrejas ou mesmo por bolsas de estudos concedidas pelo governo colonial.

A “comunidade imaginada” será pensada por essa elite e será construída em seus lugares de exílio. Serão indivíduos marcados pelo trânsito geográfico. E a maior parte não deverá seguir as posições radicais de um retorno à África tradicional, embora também encontremos correntes adeptas de tais posições. Aníbal valoriza o futuro e poderíamos aqui citar o pensamento do escritor Wole Soyinka como semelhante ao seu. Assim nos diz o autor:

“Recusamos terminantemente a defender a exclusão de qualquer fonte de conhecimento seja oriental, europeia, africana, polinésia ou qualquer outra. Não é possível que se queira legislar que, uma vez que se adquira um conhecimento, esse conhecimento seja extirpado para sempre como se nunca tivesse existido.”

Esse tipo de educação não impediu que fossem mantidos os vínculos com as tradições nativas e segundo Anthony Appiah, originário de Gana, os colonizadores superestimam a extensão do controle exercido sobre os africanos.

A conseqüência do processo educacional realizado junto aos colonizadores trás o surgimento de um novo sujeito cultural africano, uma nova “personalidade” que se forma através de um diálogo entre dois eus e entre duas temporalidades: o presente africano-ocidental e um passado nativo que ainda se mantém vivo. Assim é Aníbal em seus ideais, crenças e utopias.

O resultado de tal situação é a formação de seres “anfíbios”, segundo a concepção de Michael Ondaatfe, (alguém que aqui se identificava por ter nascido no Sri Lanka, descendente de indianos, holandeses e ingleses) como bastardos internacionais – nascidos em um lugar e optando por viver em outro: lutando a vida toda para voltar ou para fugir de suas terras natais.

Aníbal é o exemplo desses indivíduos caracterizados acima. Intelectual brilhante, elogiado por acadêmicos e consciente de sua função na formação da nação angolana.

Coerente durante toda sua trajetória de vida percorre o caminho da luta, fugindo de Lisboa para Paris e de lá para a guerrilha angolana. Continuamos a acreditar que a literatura é um importante instrumento de construção da identidade nacional. Na África, a literatura nacional concentra-se nos anos 50 e 60 e como observa Appiah, o conteúdo contestador dessas obras era esperado pelo público africano e, sobretudo, ocidental, que considerava necessário que as novas literaturas deveriam ser anticolonialistas e nacionalistas. Entre essas obras está *A Geração da Utopia* de Pepetela e percorre toda a luta desde a preparação até o desencanto da ambígua vitória. Os intelectuais, como Aníbal (e até o próprio autor) participam de forma dramática do conflito entre o desejo de libertar-se do colonialismo

político e cultural, participando da criação das novas nações e de uma nova literatura, e a constatação do fracasso dos novos governantes e dos modelos de Estado-Nação que foram construídos. Constata-se que os poderosos do presente ou do passado são descritos como igualmente incapazes de governar de forma justa.

Aníbal, mesmo descrente, chamado por uns de louco e por outros de eterno comandante, não repudia o nacionalismo, mas os governantes e os modelos seguidos. Refugia-se em uma região inóspita, isola-se do poder e das benesses que só dele advém. Em sua solidão planta uma árvore e a ela fornece a água de sua sobrevivência. Acredita que nela mora o espírito de uma mulher a quem amou. Obsessivamente espera o dia de matar seus mitos e medos. A vida de Aníbal é a decepção com a África pós-independência, mas uma obra que começa por “Portanto” não pode chegar a um “Epílogo”.

Assim é a revolução. Assim são as utopias. Sempre algo a se fazer, a se construir. Angola é uma nação possível, uma realidade interna a ser transformada para que os ideais possam ser atingidos, longe das minas criminosas e das interferências externas deploráveis. E após entrevistar vários angolanos, além de Pepetela, tive a resposta de que a maioria quer ser angolana, querem ser membros de um único povo e que antes de tudo que as diferenças sejam respeitadas.

Bibliografia

- ANDERSON, BENEDICT. *Nação e consciência Nacional*. São Paulo; Ed. Ática, 1989.
APPIAH, KWANY ANTHONY. *Na casa de meu pai*. A África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
HOBSBWN, ERIC J. *Nações e Nacionalismo*. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1990.
MANNHEIN, KARL. *Ideologia e Utopia*. São Paulo. Zahar, 1968.
PEPETELA, *A Geração da Utopia*; Lisboa; Publicações D. Quixote, 1989.
REIS, ELIANA LOURENÇO DE LIMA. *A Literatura de Wole Soyinka; Pós-Colonialismo, Identidade e mestiçagem Cultural*. Rio de Janeiro; Relume Dumará, 1999.

José Mena Abrantes: tradição e ruptura na cena angola

Antonio Hildebrando

Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG

Mesmo quando já logrou realizações de alto nível no campo da ciência e das artes, um povo não deixa nunca de aspirar à expressão total da sua personalidade e identidade, à síntese de todos os seus valores expressivos e comunicativos, a qual só no teatro se cumpre e realiza.

José Mena Abrantes

Preparando a ancoragem, em Angola, ouço muitos sons que se articulam para criar um ritmo próprio que embale a busca por uma identidade (e também por um palco) nacional. Esta(e) vista(o) aqui, como alerta Anthony Smith, como “*um conceito [espaço] multidimensional, e alargado de forma a incluir sentimentos, simbolismo e uma linguagem específica*” (SMITH, 1991, p.10). E muito mais.

Tecer comentários acerca do teatro angolano é um trabalho difícil e delicado, pois é mínimo o material publicado sobre o tema, sob a forma de ensaios, críticas ou depoimentos daqueles que o fazem, lêem ou assistem. O mesmo acontece em relação aos textos para o teatro. Muito poucos são publicados e, mesmo os que o são, não se põem facilmente à disposição do pesquisador que, olhando à distância, fala a partir de outro continente.

Poucos nomes se destacam na tarefa de analisar o caminho já percorrido pelo teatro (texto e encenação) praticado em Angola e de indicar os seus possíveis rumos. José Mena Abrantes é um desses nomes. À guisa de conclusão do artigo “Breve olhar sobre o teatro angolano”, aquele mesmo autor declara:

“Num balanço sumário de toda esta atividade teatral, e apesar de a considerarmos irrelevante como fenómeno cultural, se comparada com outras disciplinas artísticas, cremos ser possível detectar nela um certo número de tendências que, a serem devidamente exploradas poderão talvez definir as linhas de afirmação e desenvolvimento do incipiente teatro angolano”.

Se pusermos de lado o recurso a obras estrangeiras, temos tido como fonte do actual teatro que se faz em Angola:

1. a encenação de algumas raras peças de autores angolanos, já publicadas em livro ou em fase de edição;

2. o aproveitamento teatral de narrativas orais tradicionais;
3. a adaptação para teatro de obras literárias preexistentes;
4. a criação pelos próprios grupos ou por criadores individuais de obras originais, mais ou menos bem logradas, sobre temas da vida social, da cultura e da história angolana, do passado e do presente (ABRANTES, 1998, p. 24).

Mena Abrantes participa, com as suas obras (literatura e encenação) das quatro tendências citadas acima. Encenou, por exemplo, *A revolta da casa dos ídolos*, de Pepetela, publicada em 1980. Esta montagem representou Angola no II Encontro de Teatro Africano, na Itália, em 1988. Quanto ao “aproveitamento teatral de narrativas orais tradicionais”, Mena Abrantes, além de *Nandyala, ou a tirania dos monstros*,¹ adaptou e levou à cena *Pedro Andrade, a tartaruga e o gigante*, *Contos populares de São Tomé e Príncipe*, em 1990, e *Foi assim que tudo aconteceu: Contos populares tchokwe*, em 1991. Em relação ao item três, encontram-se entre os seus muitos textos ainda não publicados: *Cangalanga, a doída dos Cahaios*,² versão livre para teatro de *O segredo da morta* (1935), de António de Assis Júnior. A retomada da cultura e da história angolana do passado é destacada no item quatro, e neste sentido, o dramaturgo angolano se une aos pesquisadores que, africanos ou não, debruçam-se sobre relatos dos europeus que viveram em África, recolhem o que restou da tradição oral e vão decifrando as entrelinhas, desfazendo os estereótipos e devolvendo ao africano a posição de sujeito de sua história. A cena torna-se africana, seus personagens, antes figurantes, tornam-se protagonistas. Cai a máscara do teatro montado pelo branco “civilizador” e se pode ler a outra cena / face até então escondida.

O processo de resgate da história africana, como o de qualquer outra, não poderia deixar de estar sujeito a pressões ideológicas que levam a algumas idealizações. Alguns escritores, entre eles Mena Abrantes, participam da reabilitação do sujeito africano, mas vão além, buscando desmascarar os casos em que se dá a idealização deste resgate. Procuram rever a história angolana, através da escrita ficcional, mostrando que ela também não está isenta dos progressos e retrocessos causados pela luta pelo poder. Colocam as sociedades africanas em pé de igualdade com qualquer outra sociedade complexa, rasgam o rótulo de “coitadinhos”, de pobres inocentes que foram manipulados e enganados e viram cair por terra as suas idílicas formas de organização social.

Assumindo uma posição crítica diante da tradição, Mena Abrantes não é, porém, um desenraizado ou modernoso. Ele não se mostra exatamente contra a tradição, mas, sim, contra um tipo de pensamento que a considera como algo imutável, inquestionável e não sujeita a pressões socioculturais, políticas e econômicas. Como observa Wanjiru Kinyanjui:

“A idéia de uma cultura “tradicional” que exista totalmente, ou quase, sem qualquer ligação com o Ocidente, é tão enganadora como a utilização do conceito “moderno” como sinônimo para o ideário

*ocidental. Como a tradição não é sujeita a uma mudança contínua, a utilização desse conceito joga a África de volta à Idade da Pedra. As culturas africanas, exatamente como outras culturas, transformaram-se continuamente, adaptando-se às diversas épocas e à alternância das gerações. Elas se desfaziam de tradições quando estas se tornavam ultrapassadas.” (KINYANJUY, 1996, p. 109) **

Em primeiro lugar, é preciso ressaltar, como se percebe na citação, que a idéia de “uma” África, normalmente construída a partir de uma identidade racial, transforma o continente em um bloco indistinto, desconsiderando as suas culturas: “*Há espaço de sobra em África, em Gana, em Achanti [em Angola!], para todos os tipos e situações de homens e mulheres; que, em todos os níveis, a África é vária.*” (APPIAH, 1997, p. 12). Por outro lado, as fronteiras africanas nunca estiveram fechadas. Novamente com Appiah: “*a descolonização ideológica está destinada a fracassar se negligenciar a ‘tradição’ endógena ou as idéias ‘ocidentais’ exógenas*” (APPIAH, 1997, p.13).

A retomada da história de Angola, articulada livremente, e da tradição de seu(s) povo(s), defendendo ou destruindo costumes, é um rico filão das peças de Mena Abrantes.

Deixo agora a História para voltar ao teatro, que, visto como expressão artística de longa tradição no Ocidente, pressupõe a presença de uma estrutura altamente organizada e especializada – pessoal técnico e artístico, verbas, espaços específicos etc. – para a sua realização. Como afirmou Bertolt Brecht há “*Um primado da engrenagem³ p. 36).teatral, isto é, dos meios de produção. A engrenagem resiste a qualquer transformação que tenha em vista outros fins que não os seus*” (BRECHT, s/d, p. 36), assim, as condições de produção limitam a experimentação e variedade de propostas dramatúrgicas.

Creio ser possível dizer que, mesmo apontando os malefícios do aparato teatral decorrentes de fatores ideológicos que o transformam em engrenagem – a existência dele, e Brecht sabia disso, é fundamental para se fazer teatro à européia. Embora os pressupostos ideológicos que, pelo menos em teoria, alicerçavam a recém-criada República Popular de Angola pudessem neutralizar alguns efeitos da engrenagem contra a qual se pronunciava o teórico alemão, o problema é que o aparato, despido de quaisquer ideologias, necessário ao teatro à européia, era mínimo em Angola à época da Independência. Não era uma questão de se apropriar dos meios de produção, pois estes praticamente inexistiam.

Tal aparato ainda não se concretizou em Angola, fato facilmente compreensível em face de sua conturbada história, seja como colônia, seja como país independente que luta para se afirmar como nação. Como declara José Mena Abrantes:

“Em Angola, 14 anos depois da Independência, continuamos a não poder falar do teatro como força actuante na nossa sociedade. Para além da

permanência de manifestações tradicionais que, em si, contêm potencialmente os elementos expressivos que poderão vir a servir de base ou enriquecer um teatro nacional com características próprias, muito pouco tem sido realizado.[...] Os actores e monitores formados em cursos ministrados por instrutores brasileiros, cubanos e outros, dispersam-se sem que o seu empenho de um momento venha a ter reflexos na actividade imediatamente posterior. E mesmo os que actualmente se encontram a estudar no exterior em que estruturas se vão inserir no regresso? Quem os irá integrar e aproveitar os seus eventuais méritos?” (ABRANTES, 1989,p. 4).

Diante de tal quadro, não causa surpresa que, no inventário da dramaturgia angolana, pensando na parceria letra e cena, se encontrem pouco mais de uma dúzia de textos publicados.⁴ Passados mais de dez anos, não creio que o quadro traçado por Mena Abrantes tenha sofrido alterações consideráveis. Isto não significa, como aliás se percebe na citação, que “manifestações teatrais” não façam parte da história e da realidade cotidiana daquele país. Mas, essas manifestações intimamente ligadas às tradições culturais especificamente africanas e que dispensam o aparato do teatro ocidental foram, por muito tempo, relegadas a segundo plano, por desconhecimento ou preconceito. Pesquisas mais recentes têm ajudado a revelar a complexa e rica face africana de Dioniso.

Ainda hoje se ouvem os ecos da negação da existência de um teatro tradicional africano. É verdade que, caminhando na contramão, Roger Bastide, ainda em 1951, admitia a existência de um teatro africano: “*Já existe um teatro africano. Mas é um teatro cômico, análogo no fundo à ‘farsa’ da Idade Média, e que sem dúvida tem sua origem na arte dos narradores gregos*”(BASTIDE,1966, p. 98).

Claro que este teatro africano “já existe” porque, neste caso, o famoso estudioso pôde encontrar elementos que lhe permitiram ter como ponto de partida a comparação com manifestações teatrais do Ocidente. Caso contrário continuaria a África sem teatro?

Por outro lado, Manuel Ferreira em seu texto “*Os sinais do teatro africano de língua portuguesa*” ressalta, como é comum em textos dedicados ao assunto, “*aquilo que se poderia designar de vocação africana para a teatralidade*” (FERREIRA, 1992, p.61). Também, e sempre falando em teatralidade, ele faz referências aos rituais mágico-religiosos e à importância do ritmo nas manifestações dramáticas africanas. Prossegue seu estudo afirmando: “*Mas onde e quando o gesto é soberano e sendo soberano se associa à palavra é, fundamentalmente, no acto de contar histórias tradicionais*” (FERREIRA, 1992, p. 61).

Contrapondo o contador de estórias africano à avó européia, o autor parece não perceber que o contador de histórias africano não “age” de modo diferente apenas. A questão real é que ele “é” diferente da avó européia, pois, em África o contador age de modo diferente.

Conta e por vezes conta de pé, e contando associa à palavra o gesto, a expressão adequada, encarnando cada uma dos personagens que integram a história tradicional – e tanto a fala como o corpo exprimem e comunicam – ou, vamos, a palavra é simultaneamente, o produto da fala e do corpo. O corpo intervém com todos os seus recursos histriônicos, além de que o contador que, normalmente o é de profissão, dialoga com o auditório, que o escuta, e vai respondendo, vai concordando ou discordando, e partilhando, vivendo, em comum, com o contador, os atos dos personagens, uma e outra estância, entretecida num lúdico dialogismo, na fruição da teatralidade (FERREIRA, 1992, p. 61).

Lendo com atenção as palavras de Manuel Ferreira, percebe-se a exatidão com que ele descreve aquilo que, em princípio, é a definição da arte do ator que, no caso, como ele mesmo admite, é um profissional. Ora, sendo um profissional, o ator-narrador africano dificilmente traria tais qualidades apenas por um processo intuitivo, ou decorrente da natural “vocação africana para a teatralidade”; ele é detentor de uma arte elaborada, inclusive alcançando o sofisticado domínio técnico que torna possível o envolvimento e a participação do espectador na representação que – para não fugir à tradição de comparar – tem-se constituído uma das principais metas do teatro praticado no Ocidente atualmente. Mas, apesar de tudo, o autor não cede à sua própria explanação e este exemplo vivo de teatro continua sendo, na sua opinião, a expressão da natural teatralidade africana.

Será que deveríamos prosseguir, considerando a atividade do *griot* como uma manifestação da “vocação africana para a teatralidade”? Não seria este um claro exemplo de teatro africano tradicional?

Aqui se torna necessário um parêntese para se falar, ainda que superficialmente, sobre o conceito de teatralidade que, de acordo com Patrice Pavis, é formado provavelmente com base na mesma oposição que literatura / literalidade. A teatralidade seria aquilo que na representação ou no texto dramático, é especificamente teatral (ou cênico) no sentido que o entende, por exemplo, A. Artaud, quando constata o recalçamento da teatralidade no palco europeu tradicional: “*Como é que o teatro, no teatro pelo menos como o conhecemos na Europa, ou melhor, no Ocidente, tudo o que é especificamente teatral, isto é tudo o que não obedece à expressão pela fala, pelas palavras, ou, se quisermos, tudo o que não está contido no diálogo (e o próprio diálogo considerado em função de suas possibilidades de sonorização em cena, e exigências dessa sonorização) seja deixado em segundo plano?*” [...] Nossa época teatral se caracteriza pela busca dessa teatralidade por demasiado tempo oculta. Mas o conceito tem algo de mítico, de excessivamente genérico, até mesmo de idealista e etnocentrista. Só é possível (considerada a pletora de seus diferentes empregos) observar certas associações de idéias desencadeadas pelo termo teatralidade. (PAVIS, 1999, p. 372)

Observando outras associações, encontra-se o termo teatralidade, em vários estudos que tratam do fenômeno teatral, designando um tipo de encenação que não tenta reproduzir a realidade. Resulta de uma oposição ao teatro realista / naturalista e pressupõe a assunção da

realidade teatral. O palco assume-se enquanto palco, como local de representação que não tenta reproduzir a realidade, mas recriá-la a partir de seus próprios meios de expressão. No texto de Manuel Ferreira, entretanto, acredito que o termo teatralidade esteja sendo usado no sentido de uma ação ou comportamento tido como não natural. Ele parece sugerir que, apesar da tendência para a ação teatral – provavelmente para aquela que Artaud não encontrava no teatro europeu – os africanos não dominariam o processo de sistematização e racionalização desta tendência a que chamaríamos então – e há sem dúvida uma hierarquia entre os termos – Teatro. Neste sentido, parece-nos bastante esclarecedora a opinião de Elizabeth Burns, citada por Eliana Lourenço de Lima Reis :

“A teatralidade de um comportamento ou aparência física é determinada por um ponto de vista particular, um modo de percepção, e não por suas características. Portanto, a distinção entre os dois modos de comportamento (teatral ou natural) depende do processo de socialização em um ambiente e tempo determinados. Enquanto pessoas de fora de um grupo ou simples observadores tendem a uma maior consciência dos detalhes que compõem uma série de ações ou o seu sentido simbólico, os participantes geralmente percebem as ações ou aparências como espontâneas e naturais” (BURNS apud REIS, 1999, p.202) .

Talvez um africano, em visita à Suécia, julgasse altamente teatral a contenção, a economia de gestos tidas como naturais dos escandinavos?

O autor guineense Carlos Vaz recorre, para definir o trabalho do contador de estórias, o *griot*, basicamente aos mesmos elementos utilizados por Manuel Ferreira, mas é inquestionável a mudança do ponto de vista:

“Conforme os casos, a ação teatral pode revestir-se de um caráter religioso ou profano, dando mais relevo ao gesto, à palavra ou ao ritmo. (...) Este teatro profano ou religioso tem por característica ser ao mesmo tempo sintético e popular. Ele opera com efeito uma síntese num duplo plano: técnico e retórico pois que por um lado o narrador ator ou o griot faz muitas vezes o papel do ator total, que recria o drama ao mesmo tempo que interpreta sozinho todos os papéis (deuses, homens, animais) e por outro lado este teatro mistura indistintamente a comédia, a epopéia e a tragédia e tende a restituir a vida na sua integridade, com os seus risos e lágrimas confundidas. Em segundo lugar, pelas suas origens como pelos seus atores (...) este teatro tradicional é essencialmente popular: os temas são com efeito baseados na vida quotidiana e as obras representadas requerem a participação efectiva dos espectadores, dirigindo-se indistintamente a toda a gente, pois são representadas gratuitamente ao ar livre, num lugar público.” (VAZ, 1978, pp. 17-18)

Considerando a atividade do *griot*, Carlos Vaz focaliza a questão do teatro africano, quando Manuel Ferreira não fala exatamente sobre teatro, mas sobre uma manifestação carregada de teatralidade. Para o primeiro o *griot* é um ator-narrador; para o segundo, um contador de histórias. A diferença básica entre o discurso dos dois autores não reside apenas numa questão de nomenclatura, mas é um exemplo claro da diferença de interpretação a que está sujeito um fato, dependendo do lugar (não necessariamente geográfico) de onde fala o analista, como sujeito da enunciação.

Carlos Vaz continua mostrando o caráter eminentemente popular deste teatro, enquanto Manuel Ferreira afirma: “*E não obstante esta singularidade, não há em África um teatro de natureza popular*” (FERREIRA, 1992, p. 61). Sem entrar na interminável polêmica sobre o que seria um teatro popular⁵, é difícil, ainda assim, compreender o pesquisador. A chave para a compreensão dessa estranha afirmação se encontra, adiante, no ponto em que ele afirma a não existência deste teatro: “*no sentido em que é entendido na Europa*” (FERREIRA, 1992, p. 61).

A forma de encarar uma cultura que não esteja circunscrita aos padrões ocidentais, mais exatamente, aos padrões europeus, apesar de toda importância dada, atualmente, à alteridade parece que, pelo menos no que diz respeito ao teatro africano, não mudou muito. O texto de Manuel Ferreira, publicado em 1992, quase não se distancia do texto publicado por Woodson em 1963. Segundo este, a função histriônica na África é tão geral que até podemos assinalar o negro africano como um ator nato. O africano é um ator congênito devido à sua extraordinária emotividade em busca da expressão. O drama na África, sem embargo, não se manifesta à européia, mas à maneira africana. Claro está que, na África negra, o teatro no mesmo sentido em que o entendemos nós, não existe (WOODSON apud NASCIMENTO, 1979, p.21).

Posições como a de Woodson, quanto ao histrionismo natural dos africanos, vêm-se colocar – ainda que não fosse a intenção de seus autores – ao lado das classificações raciais propagadas durante muito tempo que atribuíam ao negro a emotividade em detrimento de outras qualidades como a razão, por exemplo, que seria privilégio dos brancos. Tal posição não surge simplesmente de “fora”, mas foi, por exemplo, propagada por Léopold Sédar Senghor, um dos mais importantes representantes do movimento ao qual se denominou negritude.

Qual é, enfim, este teatro “no mesmo sentido que entendemos nós?” Certamente, para negar a existência de um teatro africano, os autores estão-se baseando num tipo de manifestação teatral que, dependente do aparato teatral europeu, para eles passa a ser o Teatro (note-se a maiúscula!). O que acontece na realidade é que os adjetivos se substantivam e o que era teatro aristotélico, teatro simbolista ou romântico, teatro épico, teatro popular, teatro ocidental etc., dependendo da época e das concepções do analista,

passa a ser o Teatro. Parece-me que só quando todos os adjetivos – ritual, narrativo, africano etc. – apostos ao teatro se unem, é possível falar em Teatro.

Se as manifestações teatrais, digo, o teatro africano, tradicional ou moderno, possui diferenças e semelhanças com as manifestações que porventura existam, tenham existido ou venham a existir na Europa, este é um fato passível de investigação, mas não um elemento determinante para se falar sobre a existência, ou não, de um teatro africano. Aqui, a questão mais pertinente é: que definições de Teatro estão sendo levadas em conta quando a maioria dos autores relata em reconhecer a existência de tal teatro? Em relação à África em geral, há uma documentação bastante vasta, permitindo a muitos estudiosos discutir o assunto, elaborar teorias e, com isso, se chegar à conclusão, cada vez mais aceita, de que a marca eurocêntrica da maioria dos estudos feitos durante o período colonial – e mesmo alguns do período pós-colonial – determinou a negação do teatro tradicional africano.

A questão, porém, se complica quando, abandonando a África, em geral, aporto em Angola. Até onde pude perceber, no que se refere a este país, os argumentos usados para se afirmar a inexistência de um teatro angolano tradicional são os mesmos utilizados em relação ao teatro africano em geral. É de Mena Abrantes, o único texto sobre o assunto a que tive acesso e nele fica bem claro que também o autor parte de uma noção exclusivamente europeia de teatro. Segundo Mena Abrantes:

“Falar do teatro angolano hoje, obriga a uma breve incursão pelo passado. Se aceitarmos a compartimentação da literatura tradicional angolana feita por Héli Chatelain (missionário suíço desembarcado em Angola em 1885), constatamos que a quinta classe de literatura por ele considerada é a da “poesia e música”, estando nela representados os estilos épico, bélico, idílico, cômico, satírico, dramático e religioso (de importância desigual).

Como em regra a poesia era cantada e a música raramente se compunha sem palavras, esta classe de literatura tem já afinidades muito pronunciadas com o conceito de teatro, tal como é aceite e está generalizado em todas as sociedades desenvolvidas.

Os modernos investigadores em África e fora dela, têm, assim, cada vez menos relutância em caracterizar como teatro certas manifestações artísticas dos povos africanos que envolvem, numa expressão totalizante, o gesto, a mímica, a palavra, a música, a dança, o ritmo e o ritual. Nesta acepção, é indubitável que em Angola existe e sempre existiu um teatro tradicional, podendo mesmo afirmar-se que é uma das expressões mais ricas do seu património cultural.

No entanto, e mesmo admitindo que, à luz das categorias modernas de expressão cultural, existem, de facto, dramatizações teatrais nas grandes liturgias e manifestações rituais e mitológicas, do passado e do presente, tanto em Angola como na África em geral, preferimos caracterizar essas

formas de teatralização como 'pré-teatro' ou 'pré-drama' ”(ABRANTES, 1998, p.14).⁶

Deixando de lado a controversa questão da existência ou não de um teatro angolano tradicional, passo a considerar o teatro angolano moderno que, seja incipiente, amador, etc, indubitavelmente existe. Como reconhece, ainda, Mena Abrantes:

“O que podemos mais facilmente admitir é que efectivamente todas essas manifestações culturais e outras tradições africanas (as recitações poéticas, os mimos, as narrativas orais, as danças miméticas, as procissões de máscaras, as marionetas, etc.) são o fermento e o material de base a partir do qual se poderão atingir formas teatrais mais elaboradas e que respeitem as leis (em si bastante flexíveis) de estruturação cênica e de dramaturgia universalmente aceites.

Tão próximas estão de facto essas manifestações do teatro moderno, que vemos no actual movimento de renovação e revitalização teatral em todo o mundo redescobrir e integrar elementos que estão presentes em quase todas as manifestações culturais africanas – a participação e frágil diferenciação entre actores e espectadores; o domínio do colectivo sobre a expressão individual; a riqueza musical, rítmica e plástica; a liberdade dos corpos e a intensidade lúdica e comunicativa.

Podemos por isso concluir que, apesar de não haver um teatro angolano tradicional estruturado como tal, certas manifestações culturais tradicionais inscrevem-se num ambiente expressivo e fornecem elementos formais e de conteúdo propícios à eclosão de um teatro angolano de características universais.”(ABRANTES, 1998, p. 15).

É inserido neste “ambiente expressivo” e se utilizando de “elementos formais e de conteúdo propícios à eclosão de um teatro angolano de características universais”, (mais propriamente ocidentais), mas sem abrir mão de sua, e dos angolanos em geral, herança europeia – e não haveria por que e nem como fazê-lo – que José Mena Abrantes, bastante distante do teatro dito aristotélico, dá ao teatro épico de viés brechtiano⁷ uma face africana.

Se há pouco material sobre o teatro angolano em geral, não pude encontrar nada que tratasse especificamente de Brecht e da recepção de sua obra. Apenas comentários esparsos indicam alguns caminhos que, por enquanto, dão em barreiras intransponíveis.

Em Moçambique, Brecht chega à cena em 1964 e aí permanece pelo menos até o ano seguinte. É o que informa Maria Manuela Delille quando relata a montagem de dramas de Brecht por grupos amadores, principalmente de teatro universitário:

Curiosamente, é de Moçambique que vêm os primeiros testemunhos. No ano de 1964, o Teatro de Amadores da Beira, orientado por Cardoso dos Santos, promoveu a representação da peça didáctica *A excepção e a regra*, tendo José Afonso [1929-1987] colaborado na composição musical das canções. Em 1965, o Teatro Académico de Lourenço Marques, sob a direcção de Mário Barradas [n. 1931], tenta levar à cena, após seis meses de ensaio *A alma boa de Sé-Chuão*, mas o espectáculo é proibido pela censura; no ano seguinte, porém, o mesmo grupo exhibirá na capital moçambicana os dois dramas em um acto de Brecht *O que diz sim* e *O que diz não*, cuja designação de “peças didácticas” terá contribuído, na opinião do encenador Mário Barradas, para iludir a vigilância policial (DELILLE, 1991, p. 41).

Haveria, talvez, iniciativas semelhantes em Angola? É claro que a intelectualidade angolana sabia da existência de Brecht. Em 1979, é publicado o texto *O círculo de giz de bombô* de Henrique Guerra. Utilizando-se da parábola da justiça salomônica, que já havia sido utilizada por Bertolt Brecht em *O círculo de giz caucasiano*, o autor traz à baila a questão da propriedade no regime socialista. *O círculo de giz de bombô*, entretanto, não ultrapassa a condição de uma espécie de cartilha elementar que, na sua ânsia de proceder à politização do seu público, descuida da carpintaria teatral e se transforma, então, em mais um texto circunstancial, sem maior interesse em termos dramaturgicos.

É assim que pequenas referências vão surgindo aqui e ali, mas nada que dê subsídios para se traçar, aqui e agora, um esboço do quadro da recepção de Brecht em Angola.

No caso específico de Mena Abrantes, creio não se poder atribuir ao acaso as marcas brechtianas que se apresentam na tessitura de suas peças. Licenciado, em 1969, em Filologia Germânica pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, frequentou o Curso de Actuação para Atores Profissionais e o Curso de Direcção Teatral da Fundação Calouste Gulbenkian, em Lisboa (1969/1970), ministrados pelo argentino Adolfo Gutkin e, também, em 1972, o seminário Estudo Teórico e Prático de Cena, sob a direcção de Denis Bablet e o seminário Estudo Dramaturgico de Textos do Teatro Contemporâneo sob a direcção de Bernard Dort, ambos realizados no Instituto de Estudos Teatrais de Louvain na Bélgica. Além disso, Mena Abrantes foi assistente de direcção do Frankfurt Städtische Bühnen e desempenhou funções variadas em outros grupos teatrais sediados na Alemanha nos anos de 1973 e 1974. Estas poucas atividades pinçadas do vasto e diversificado currículo do autor indicam que, no caso de Mena Abrantes, o conhecimento da obra de Bertolt Brecht se fez, provavelmente, de forma sistemática e fundamentada.

Como o dramaturgo alemão, Mena Abrantes faz juz à denominação de homem de teatro, não se restringindo a sua atividade à escrita de textos teatrais, mas englobando não só a direcção de espectáculos, como também o trabalho teórico acerca do teatro, em geral, e do teatro angolano, em particular.

Autor-encenador-teórico, Mena Abrantes agradece, na edição de *Ana Zé e os escravos*, aos 27 componentes do grupo “Xilenga-teatro” a sua “participação – em ensaios realizados durante os meses de Abril Maio e Junho de 1980 – na recriação de quase todas as situações

apresentadas nesta obra” (ABRANTES,1988, p.5), tornando claro que o seu drama, e não só este, se tece, como acontecia com Brecht e seu *Ensemble*, em indissociável relação com o palco e seus habitantes, mistérios e recursos. Assim, em sua dramaturgia, na qual a relação com o teatro retorna na precisão das rubricas, o leitor – se liberto dos lugares comuns⁸ que tendem a afastá-lo do contato com o texto teatral – encontra dados que o ajudarão a transpor, virtualmente, a barreira da leitura solitária, transformando-o, ao mesmo tempo, em encenador virtual e público de um espetáculo recriado na escrita.

Se é difícil separar, na encenação, o autor do texto para o teatro do responsável pela sua atualização cênica, mesmo quando esses dois papéis são exercidos por indivíduos diferentes, tal separação se torna absolutamente impossível, quando exercidos por um mesmo indivíduo, como é o caso de Mena Abrantes que, aliando os dois papéis, faz de suas peças, concomitantemente, objetos estéticos e teóricos. O papel de encenador está sempre servindo ao de autor que nas suas rubricas demonstra o conhecimento da prática teatral e das discussões teóricas que cercam tal atividade.

A invocação do passado através de personagens da história colonial angolana serve como motivação para algumas de suas peças. Tal invocação, no dizer Edward Said, constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente. O que inspira tais apelos não é apenas a divergência quanto ao que ocorreu no passado e o que teria sido esse passado, mas também a incerteza se o passado é de fato passado, morto e enterrado, ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas. Esse problema alimenta discussões de toda espécie – acerca de influências, responsabilidades e julgamentos, sobre realidades presentes e prioridades futuras (SAID, 1995, p.33).

O resgate do passado para pôr em cena “realidades presentes” e “prioridades futuras” é o que empresta às peças de Brecht, como também às de Mena Abrantes, a dimensão parabólica que institui o jogo de espelhos. Entretanto, a necessidade de contar / recontar história e estórias não resume a obra do dramaturgo angolano, que envereda pelo como contar e o transforma, assim como foi Bertolt Brecht, em homem de teatro, sempre insatisfeito, pesquisando e experimentando a cada drama novas formas de expressão.

No caso do autor africano, a pesquisa e a experimentação (sem a qual os teatros / dramas se reduzem a um teatro / drama cristalizado em formas / “fôrmas” estéreis) se tornam ainda mais difíceis pela necessidade de driblar a falta do aparato, de infra-estrutura teatral em Angola para o tipo de cena buscada pelo dramaturgo, obrigando-o a pressupor cenários e figurinos de baixo custo ou a levar ao máximo o uso do corpo do ator – ou estas seriam puramente opções estéticas? – em um processo no qual cada elemento passa a oferecer, pelo poder de sua escrita cênica, uma gama de possibilidades. Ao resgatar, com o corpo africano, tradições e saberes do teatro ou – para evitar discussões – de manifestações teatrais tradicionais, o autor faz surgir no texto / cena – com extrema economia de meios materiais, mas não de meios expressivos – prisões, aldeias, pontes, lagos, florestas e muito

mais. A partir disso impõe-se o que, creio, seja o aparato africano, ou melhor, posto que não despida de ideologia em sentido amplo, a engrenagem, teatral africana.

A falta de recursos materiais – “enlouquecedora” para qualquer autor / encenador que não domine as muitas possibilidades do espaço cênico, das técnicas de representação, do corpo vivo como elemento de comunicação / expressão, enfim, das artes do espetáculo – não fez Mena Abrantes desertar do campo da batalha pela criação / afirmação de uma dramaturgia que, unindo os aparatos, dê suporte à existência de um palco angolano, dirigido a um público angolano e adaptada – não submetida às condições de produção ou à ausência delas – e que, por isso, se torna encenável.

É bom frisar: não estou fazendo, como poderia parecer, a apologia da dificuldade como motor da criatividade, como acontece, por exemplo, no Brasil, em declarações reveladoras de estranhas saudades da censura que teria gerado (e censura só gera problema!) uma produção artística mais criativa ou, ainda, a falta de percepção que leva alguns desavisados a confundir o “teatro pobre”, desenvolvido por Grotowski, com falta de recursos materiais.

A pesquisa de Grotowski⁹ que resultou para o teatro à europeia, principalmente, na recuperação do corpo do ator como elemento comunicativo / expressivo, só foi possível, justamente, porque havia infra-estrutura para desenvolvê-la. Não é a falta de recursos materiais que possibilita a Mena Abrantes a criação de soluções originais, mas o seu talento, a sua dedicação (teoria e prática) à letra e à cena. E, por que não dizer, a sua capacidade de, sem abrir mão da busca por um palco angolano de características “universais”, recuperar, reoperacionalizando e ressemantizando, a engrenagem do teatro tradicional africano.

Bibliografia:

ABRANTES, JOSÉ MENA. “O teatro e sua influência no desenvolvimento da sociedade”. (Comunicação apresentada no Colóquio Fenacult/89). Luanda: 1989. (Texto policopiado).

_____. “Breve olhar sobre o teatro angolano.” In: *O teatro dos sete povos lusófonos*. Prefeitura Municipal de São Paulo – Secretaria Municipal de Cultura, São Paulo: 1998.

_____. *Ana Zé e os escravos*. Luanda: UEA, 1988.

APPIAH, KWAME ANTHONY. *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

AUGUSTO, JOÃO. “Branco, angolano, mas...”. In: *Folha 8*. Luanda: 16/jul/1996.

BASTIDE, ROGER. “A propósito do teatro experimental do negro”. In: *Teatro experimental do negro*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1966. P. 96-103.

BOSI, ALFREDO. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRECHT, BERTOLT. *Estudos sobre teatro*. Trad. Fiana Hasse Paes Brandão. Lisboa: Portugália, s/d.

DELILLE, MARIA MANUELA GOUVEIA. *Do pobre B.B. em Portugal. Aspectos da recepção de Bertolt Brecht antes e depois do 25 de abril de 1974.*: Aveiro: Estante, 1991.

- FERREIRA, MANUEL. “Os sinais do teatro africano de língua portuguesa.” In: *XIII Encontro de professores universitários brasileiros de literatura portuguesa*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992.
- GUERRA, HENRIQUE. *O círculo de giz de bombô*. Luanda: UEA, s/d.
- GROTOWSKI, JERZI. *Para um teatro pobre* Trad. Rosa Macedo e J.A. Osório Mateus. Lisboa: Forja, 1975.
- KINYANJUI, WANJIRU. “Friede den Dörfern – Im Kino Proben Afrikaner den Perspektivenwechsel.” In: *Du. Die Zeitschrift der Kultur. Zürich: Tages Anzeiger*, 1996.
- PAVIS, PATRICE. *Dicionário de teatro*. Trad. J. Guinsburg e M. Lúcia Pereira. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- REIS, ELIANA LOURENÇO DE LIMA. *Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural. A literatura de Wole Soyinka*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.
- SAID, EDWARD W. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- “Sete palcos”. *Revista de Teatro*. N. 1. 1986.
- SMITH, ANTHONY D. *A identidade nacional*. Trad. Cláudia Brito. Lisboa: Gradiva, 1991.
- VAZ, CARLOS. *Para um conhecimento do teatro africano*. Lisboa: Ulmeiro, 1978.

Notas Bibliográficas:

¹ O espetáculo, dirigido pelo autor, representou Angola na EXPO-92 em Sevilha

² Mena Abrantes escreveu e encenou, entre outros textos, *O Pássaro e a morte*, que, em 1995, representou Angola no XVII FITEI, no Porto, na 1.ª Mostra de Teatro de Língua Portuguesa, em Lisboa, e na 1.ª estação da Cena Lusófona, em Maputo. Entre as obras já publicadas, encontra-se *A órfã do Rei*, que foi encenada no Brasil por André Amaro e ganhou, em Brasília, o IV Prêmio Luís Estêvão de Cultura (texto, encenação e interpretação para a atriz Paula Passos), em 1996.

³ Na tradução do fragmento, o termo “engrenagem” poderia ser substituído por “aparato”, restringindo-se, assim, o sentido mais às condições técnicas para a realização de espetáculos. Optei pela tradução proposta por Fiana Hasse Pais Brandão pelas implicações ideológicas que, na minha opinião, se embutem no termo engrenagem. Brecht nada tinha contra o aparato teatral. A questão era a de quem detinha o controle de tal aparato. Na sequência do artigo, ele explica que o aparato desde que seja posto a serviço da construção da sociedade socialista, pode, na sua visão, ser útil para os criadores evitando que eles enveredem por questões “menores”. Usarei, no decorrer do trabalho, os termos engrenagem e aparato de acordo com os sentidos aqui estabelecidos.

⁴ Para um panorama mais exato da produção dramaturgica em Angola, seria necessário fazer o levantamento dos textos encenados, mas não publicados. A defasagem entre o número de dramas escritos e encenados e os publicados é muito grande em qualquer país, situação agravada em Angola pela dificuldade de publicação em geral.

⁵ No que se refere à cultura popular, em geral, creio serem esclarecedoras as palavras de Alfredo Bosi: “a cultura popular está generosamente aberta a múltiplas influências e sugestões, sem preconceito de cor, classe ou nação. E o que é rico de conseqüências, sem preconceito de tempo. A cultura do povo é localista por fatalidade ecológica, mas na sua dialética humilde é virtualmente universal: nada refuga por princípios, tudo assimila e refaz por necessidade.” (BOSI, 1994, p.55). Transferidas para uma de suas manifestações, o teatro popular e afora, talvez, a “humildade da

dialética”, é impressionante como tais palavras se aplicam à postura dos dramaturgos que, neste trabalho são privilegiados, frente às influências que “antropofagicamente” digerem e acabam por se estampar em seus textos.

⁶ Cf. Pavis: “[pré-teatro] termo usado por André Schaeferner [...] para agrupar as práticas espetaculares em todos os contextos culturais, notadamente nas chamadas (antigamente) sociedades primitivas. Schaeferner precisa bem que não se trata ‘em absoluto do teatro antes do teatro, historicamente falado’ [...] mas sua noção arrisca-se a sugerir que tais formas ainda não atingiram a perfeição da tradição grega e européia, ou que são uma realização incompleta daquela.” (PAVIS, 1999, p. 306)

⁷ Em 1996, Mena Abrantes se envolveu na polêmica em torno da entrada de jovens escritores para a União dos Escritores Angolanos, divulgada na imprensa angolana. A polêmica em si, pela radicalização dos argumentos que desembocou em ataques pessoais, perde qualquer interesse para o observador distanciado, mas trago aqui a fala, por citar Brecht, de um dos “adversários” de Mena Abrantes, João Augusto, que diz: “O ‘Zé Mena’ de agora parece querer distanciar-se do projeto comum que idealizou com o César, a Graça D’Orey e um conjunto de jovens aborígenes, nos idos dos anos 70, quando pretendeu aproximar-se dos operários e camponeses da terra, após o exílio voluntário na RFA, com a peça teatral ‘Poder Popular’ (versão angolanizada de B. Brecht?)” (16 / jul / 1996, p.6). Embora não tendo acesso a informações sobre a referida peça, vejo que com relação à disponibilidade para polêmicas parece haver pontos de contato entre o dramaturgo alemão e o angolano.

⁹ Quanto aos processos e resultados das pesquisas de Grotowski, pode-se consultar : GROTOWSKI. *Para um teatro pobre*. Lisboa: Forja, 1975.

Arquétipos clássicos a serviço da batalha angolana

Maria Geralda de Miranda

Doutoranda em Literatura Comparada – UFF e Prof^a da UNESA e da SUAM

Junito Brandão, utilizando-se dos conceitos de arquétipo e de inconsciente coletivo de Carl Gustav Jung, define o mito como sendo “a conscientização dos arquétipos do inconsciente coletivo, quer dizer, um elo entre o consciente e o inconsciente coletivo, bem como as formas através das quais o inconsciente se manifesta”¹ Compreende-se por inconsciente coletivo a herança das gerações anteriores. E arquétipo, na conceituação de Jung, é o conteúdo do inconsciente coletivo. No mito, esses conteúdos, ou seja, esses arquétipos, “remontam a uma tradição, cuja idade é impossível determinar. Pertencem a um mundo do passado, primitivo, cujas experiências espirituais são semelhantes as que se observam entre culturas primitivas ainda existentes.”²

Se o mito expressa o mundo e a realidade humana, cuja essência é efetivamente uma representação coletiva que chegou até nós através das várias gerações, podemos dizer que – no momento em que recriamos os mitos através de uma narrativa (como é o caso do romance *Yaka*), ou mesmo através de outras formas de representação artística – estamos recriando os seus arquétipos. Ou, dito de outro modo: estamos recriando os conteúdos do inconsciente coletivo de gerações anteriores, que chegaram até nós de forma consciente no momento de tal recriação. Desse modo, o mito dos yakas pode ser lido como arquétipo do mundo angolano, já que os povos, cuja cultura o referido mito se origina, em tempos antigos, percorreram todo o território angolano, agitando “a já tremeluzente História de Angola”. Como diz Pepetela na “Nota Prévia”, esses povos tiveram “*influência certa no dito Reino de Benguela, formaram chefias nas terras dos Muila, Gambo, já bem no Sul, irrequietamente voltaram a subir, formaram chefias no Planalto Central, em Caconda, Huambo, Bailundo, Bié...*” (Y, p. 6).

E os mitos gregos de Alexandre, Ulisses, Aquiles, da Guerra de Tróia etc., que também estão presentes no romance, podem ser lidos como arquétipos do mundo ocidental (como de fato o são), que foram levados pelo colonizador para a colônia de Angola, passando a fazer parte também do imaginário do angolano letrado.

A presença marcante da estátua Yaka na narrativa; a dança e a música (os batuques), inseparáveis na cultura africana e também presentes frequentemente no texto, não deixam dúvida de que o romance estabelece um amplo diálogo, quer com textos historiográficos, quer com textos literários, sobretudo com a *Ilíada* e a *Odisséia*, de Homero.

O imbricamento cultural no romance, nos remete também a Bhakthin, e nos faz ler o romance *Yaka* como um “mosaico”, que se vai desenhando tanto no nível da enunciação

quanto do enunciado, uma vez que o texto se faz por etapas narrativas, dispostas em segmentos, onde se conta a saga dos Semedo e as lutas que levaram Angola à sua independência. E, assim, o próprio texto se constitui em metáfora desse espaço (que de colônia se transforma em nação no decorrer da narrativa) para onde Óscar Semedo foi deportado, levando consigo as “Obras Clássicas”. Nesse sentido, a citada personagem, além de introduzir os referidos textos no contexto enunciativo, também os introduz na terra colonizada, que os assimila, surgindo daí todo um mecanismo de interação cultural.

Oscar e Alexandre Semedo

Apesar de ser personagem secundária e ter uma atuação limitada ao primeiro segmento da obra, Óscar Semedo se faz peça-chave no desenvolvimento do romance.. Ele foi degredado para a Angola, por causa de suas idéias republicanas. Mas, ao contrário de seus compatriotas, era homem de cultura, conhecia a história da Grécia e a sua literatura, possuía muitos livros e os levou para a colônia, deixando uma importante herança cultural para o seu filho Alexandre Semedo.

Alexandre teve cinco filhos, nove netos e um único bisneto. Com exceção da última filha, Ofélia, a quem ele não pode dar o nome, todos tiveram nomes gregos. Mesmo assim, à filha que tivera com Joana, gostaria de ter dado o nome Antígona. À neta Graça-Chucha, queria chamar-lhe Safo e, para o bisneto Joel, escolheu o nome Ulisses.

Com exceção de Safo, nome de uma poetisa grega, de Sócrates, filósofo, todos os outros nomes gregos dos descendentes de Óscar Semedo são retirados do teatro de Sófocles e das epopéias de Homero. Oscar tinha uma grande admiração por Alexandre Magno que, embora de origem macedônea, tornou-se generalíssimo dos helenos.

A ação de Alexandre Semedo, se considerada isoladamente na narrativa, não tem muitos traços que lembrem o grande conquistador grego, pois, a principal característica desta personagem é a ambigüidade, o que não combina em absoluto com o espírito pragmático dos dominadores. É no bojo de todo o romance – onde se narra o confronto dos povos do sertão angolano com os portugueses, justamente por causa do alargamento das fronteiras da colônia, até então limitadas – que se verifica uma ampla intertextualidade com a história grega e especificamente com a parte que trata das conquistas de Alexandre Magno, que foram muitas, pois, durante os treze anos de seu reinado (336 - 323 a.C.)³, ele conquistou o Egito, a Mesopotâmia, a Síria, a Pérsia e chegou até a Índia. Com a Macedônia e a Grécia, essas regiões formavam o maior império até então conhecido.

Do ponto de vista angolano, o ano de 1890 (ano de nascimento do Alexandre de Pepetela) marca, de fato, a nova relação dos colonizadores portugueses com o território que lhes restou da partilha. Eles passam a garantir no terreno, e não mais através de argumentos de “posse histórica”, o seu quinhão de África. A conquista de Angola, começando pelo

planalto dos ovimbundos (a submissão do Bié – 1890; Bailundo – 1902 e Seles e Amboim – 1917), passando pela ocupação do sul e sudoeste (a derrocada dos ovambos, Cuamato – 1907, Cuanhama - 1916, e a caça aos últimos hereros independentes, em 1940/41), de que trata o romance são apenas alguns conflitos acontecidos por causa da decisão portuguesa de dominar o interior angolano. É evidente que não foram apenas esses. Existiram muitos outros embates (com os colonizadores vitoriosos) que pouco a pouco levaram os portugueses a dominarem toda Angola.

É nesse sentido que as conquistas de Alexandre Magno podem ser lidas como metáfora das conquistas angolanas e, mesmo, como metáfora da conquista portuguesa, de um modo geral, já que em ambos os casos (no grego e no português) os protagonistas da dominação não só submeteram os povos conquistados, do ponto de vista militar, mas também surrupiaram-lhes as riquezas e a eles impuseram as suas culturas “superiores”. A diferença talvez esteja na qualidade da aplicação dos recursos econômicos, conseguidos com a conquista. Alexandre Magno, com as riquezas do Oriente, transformou a Grécia em nação imperial e próspera, onde se desenvolveu, inclusive, uma nova civilização: a helenística, que era resultado de um processo de interpenetração das culturas grega e oriental. Mas Alexandre Semedo também tem algo em comum com Alexandre “o Grande”: o gosto pela literatura grega. O primeiro com preferência pelo teatro de Sófocles, o segundo pela *Iliada*, de Homero.

Conta Osvaldo Rodrigues de Souza que o imperador grego em 334 a.C., atravessou o Helesponto (quando estava em expedição à Ásia Menor), “com 30.000 soldados e 5.000 cavaleiros e desembarcou em Tróia, onde celebrou sacrifício em honra de Aquiles, a cujos feitos sonhava igualar os seus.”⁴ Mas até mesmo aquilo que os dois Alexandres parecem ter em comum, paradoxalmente, só faz acentuar a diferença entre eles. O desejo de Alexandre Magno de se igualar a Aquiles mostra logo o seu lado de guerreiro e conquistador, que é exatamente o oposto de Alexandre Semedo, que prefere as tragédias de Sófocles. Contudo, assim como Alexandre Magno da Macedônia se faz grego, Alexandre vem de Portugal e se faz angolano.

Além do mito de Alexandre, os mitos de Aquiles e de Ulisses, relidos por Pepetela merecem destaque. Diferentemente dos heróis de Homero, eles não combaterão do mesmo lado. Aquiles Semedo morrerá defendendo o colonialismo português, enquanto Joel/Ulisses participará da guerra que libertará Angola do poder colonial.

Aquiles Aragão Semedo

A atuação de Aquiles Aragão Semedo se dá basicamente no terceiro segmento do romance, intitulado “O Coração”. Esta personagem caracteriza-se principalmente pelas suas atitudes violentas. Pesava mais de cem quilos, “*tinha mais de um metro e oitenta, fazia ginástica todos os dias e bebia um litro de sangue de boi por semana para manter a forma*” (Y, p.

162). Era funcionário da administração colonial e, inicialmente, resolvia seus problemas a murros e pauladas, mas, com o tempo, foi ficando cada vez mais violento e arrogante .

Assim como o Aquiles grego, o imbatível, se junta às tropas de Agamênon para destruir e saquear a Tróia sagrada, Aquiles Semedo reúne, sob o seu comando, um grupo de homens fortes, todos armados, e parte em direção à Serra da Neve, chegando a um sítio onde viviam Vilonda e Nonga com as suas respectivas famílias e rebanhos.

A onganda é o espaço mais importante que os pastores do sul de Angola ocupam ao longo do ano. É definido por um grande anel de ramos de espinheira no interior do qual se abrigam os animais e os homens.⁵ Tem caráter definitivo, pois abriga os cemitérios e os locais do culto, constituindo-se um elemento fundamental no contexto cultural dos cuvales. Pela descrição, a onganda de Vilonda apresenta total segurança a seus habitantes. É cercada por morros e rochas e apenas em uma parte há uma “vedação semicircular construída”. A sua cerca parece uma muralha. E o rochedo azul se assemelha a uma espécie de torre, onde o ancião Vilonda passa quase todo o seu tempo “vigiando”.

Como Príamo (rei de Tróia), temendo o saque e a destruição de sua bem murada cidade, observava da sagrada torre tudo que se passava em torno de Ilión, podendo ver o exato momento que Aquiles, comandando os gregos, se aproximava de suas muralhas, Vilonda, do topo do rochedo azul, também “vigiando” o seu “mundo” pôde ver Aquiles Semedo (e seu grupo) se aproximarem de sua onganda. Esses, tais como os gregos, vinham para saquear, não ouro, prata ou qualquer outro metal, mas o único tesouro do povo cuvale: o gado. Como podemos observar, é flagrante a releitura da *Iliáda* de Homero, poema que narra a cólera de Aquiles no nono ano da Guerra de Tróia, pelo romance *Yaka*. Assim como Aquiles perseguiu e matou Heitor (filho de Príamo e principal guerreiro troiano) às portas de Ílion, Aquiles Semedo mata Tyenda, o primogênito de Vilonda, deixando a onganda sem seu principal defensor. O guerreiro cuvale vinha chegando à onganda quando foi abatido.

Mas a ira colonialista de Aquiles Aragão Semedo foi aplacada com uma seta cuvale, cujo endereço era o seu coração. Dispara-a a azagaia de Vilonda, que continuava no topo do rochedo azul, vigiando o seu “mundo”.

Aquiles Semedo, por causa de sua força e arrogância, não pensava que fosse morrer. Esqueceu-se de que até o herói da *Iliada* foi morto ingloriamente com uma seta envenenada, alvejada por Páris, no único lugar vulnerável de seu corpo, o calcanhar direito. Só que o Aquiles grego já conhecia a sua “moira”, traçada pelos deuses, antes de ir para a guerra: Em suas palavras:

“... si me quedo aquí a combatir en torno de la ciudad troyana, no volveré a la patria tierra, pero mi gloria será inmortal; si regreso,

perderé la inclita fama, pero mi vida será larga, pues la muerte no me sorprenderá tan pronto...”⁶

Como o herói da guerra de Tróia, Aquiles Semedo teve vida curta, mas morre de maneira inglória. O líder do grupo de mata-cafres foi atingido pela seta certa de Vilonda. Toda aquela fortaleza, abatida com uma flecha cuvale! Todavia, Aquiles Semedo deixou registrada, nos anais da colônia e do império luso, a sua valentia e a fama de matador de cuvales. Mas, para Vilonda, ele era a metáfora de uma onça, que certa vez quis atacar o seu rebanho, às portas da onganda.

Na visão de Vilonda, Aquiles é a onça. É a metáfora do invasor, que chega para violar a paz do seu espaço. O vitelo é o próprio povo cuvale que, para se defender, é obrigado a matar a onça. Contudo, a cólera de Aquiles Aragão Semedo também teve as suas conseqüências funestas porque, depois de sua morte, Bartolomeu, seu cunhado, articulado com o exército colonial, volta à onganda de Vilonda e a destrói, matando Vilonda e Ngonga e roubando todo o gado cuvale. Como no mito da guerra de Tróia: a onganda foi destruída e saqueada pelo colonizador. Mas “os mucubais levantam-se sempre, parecem mesmo cactos do deserto” (Y, p. 183).

Joel/Ulisses

Ulisses é Joel, depois da puberdade. Depois de mostrar qualidades suficientes para merecer o nome simbólico que o avô lhe queria dar ao nascer. Até em relação ao nome, Joel é exceção na família Semedo; é o único a receber o seu outro e verdadeiro nome após a puberdade, seguindo, assim, os rituais da tradição africana. Primeiro ele prova quem é e depois recebe o seu nome: Ulisses.

A personagem Joel nos remete à *Odisséia*, poema que conta a história de Ulisses que, após dez anos de guerra de Tróia, saudoso de Ítaca e de sua esposa, luta contra a adversidade para regressar a sua pátria. Nessa luta, ele chega à corte de Alcínoo, rei dos faécios e, após identificar-se, relata para esse, em flashback, os seus infortúnios, desde que saiu de Tróia. (O relato de Ulisses é longo, os Cantos IX, X, XI e XII do poema ocupam-se totalmente dele).

E começa, narrando a sua passagem pelo país dos cícones, dos lotófagos e dos cíclopes. Nesse último, o cíclope Polifemo devora seis de seus companheiros, o que o levou a vazar-lhe o único olho. Cego, o gigante pede a seu pai, Poseidon (deus do mar) que o vingue. E esse, obedecendo ao filho, realiza uma perseguição implacável ao herói, fazendo-o chegar à ilha de Éolo, de onde, por culpa de seus companheiros, acaba sendo expulso e amaldiçoado por todos os deuses. No país dos antropófagos lestrigões, ele perde grande número de seus comandados; na ilha de Eéia, a feiticeira Circe transforma vinte e dois de seus nautas em

porcos; Ulisses escapa aos sortilégios da “deusa” e obriga-a a restituir a forma humana de seus comandados.

Aconselhado por Circe, ele vai ao país dos cimérios, para consultar a alma do advinho Tirésias sobre o seu retorno a Ítaca. Este país ficava às bordas do Hades e, por isso, pôde evocar as almas dos mortos e conversar com sua mãe Anticléia, com Tirésias, Aquiles, Agamênon e com outros heróis e heroínas. Após o retorno à ilha de Circe e advertido por ela sobre os perigos que ainda o aguardavam, segue as suas aventuras. Por pouco é aprisionado pelas sereias, passa por Cila e Caribdes e atinge a ilha do deus sol, filho de Hiperiôn. Desobedecendo ao Odisseu, os seus companheiros comem as vacas do deus Helio que, furioso, pede a Zeus (pai dos deuses), que fulmine com seus raios as naus gregas. Somente Ulisses escapa e chega à ilha da ninfa Calipso, onde ele fica detido vários anos, até que os deuses, em assembléia, deliberassem o seu retorno à pátria.

Como vemos, o Ulisses grego luta contra a fúria dos deuses, para apossar-se novamente de Ítaca e recuperar a fiel Penélope que, mesmo cercada de pretendentes, não esquecia o esposo amado; enquanto Joel/Ulisses lutará nas FAPLAS para conquistar novamente a sua terra, dominada secularmente pelos colonizadores. Joel passará por muitos sofrimentos, mas conseguirá devolver Angola para seu povo. Ítaca é a Angola de Joel/Ulisses.

Joel pertence à quinta geração dos Semedo e atua somente no quinto segmento do romance que, como um todo, pode ser lido como alegoria da auto-determinação do povo angolano ou, como o “caminhar livremente” da nação angolana; o seu título, “As Pernas - 1975”, sugere isso. As pernas trôpegas, porém determinadas de Joel/Ulisses e as de seus três companheiros, que avançam em direção às Mundas do Huambo, e que são vistas pelos olhos da estátua yaka, não descansarão enquanto não houver a ocupação de Benguela. Ou seja, enquanto o MPLA não derrotar a FNLA e ocupar a referida cidade em poder desta. Tal cidade importante da colônia, que Oscar Semedo escolheu para os seus descendentes morarem e onde se desenvolve a maior parte da ação romanesca, é, ao mesmo tempo, metáfora e metonímia de Angola. O povo cuvale, que parece cacto do deserto – justamente porque não se dispersava após repetidos massacres colonialistas, voltando sempre a se reunir na Serra da Neve, lugar de refúgio e proteção - é também metáfora da resistência do colonizado angolano que, mesmo embaixo de repressão colonial, nunca deixou de resistir aos dominadores.

É ao lado do “povo cacto” que o Ulisses angolano fará os exploradores recuarem, não após dez anos como o grego, mas após quatro séculos de dominação colonialista. Joel/Ulisses vem ser aquele que cumpre o destino de Alexandre Semedo, traçado pelo batismo de terra no dia do nascimento do bisavô, pois é em território cuvale e com o povo cuvale, que ele, habilidosamente, organizará a guerrilha, proporcionando a ocupação de Benguela pelas FAPLAS, já que seu grupo guerrilheiro foi preparado para atuar na retaguarda de tal operação militar.

Pelos olhos da estátua yaka, Alexandre Semedo vê o bisneto deitado no chão à sombra da mulemba sagrada; a mesma que protegeu o bisavô no dia do seu nascimento, há 85 anos atrás, quando a libertação angolana do jugo colonial era apenas um sonho.

Quem são os Aquiles para o mundo europeu, ou para a cultura do Ocidente, senão o arquétipo da superioridade incompleta? Alexandre Pinheiro Torres diz que é esse fundamentalmente o drama de todos os colonizadores, conquistadores, guerreiros, etc. *“Chegam eles como semideuses, inflexíveis na verdade que possuem e que pretendem disseminar, indomáveis na presunção de tudo saberem e tudo quererem ensinar”*⁷⁷, porém, não podem fugir aos seus frágeis calcanhares.

Diz o mito de Aquiles, que Tétis, sua mãe, na tentativa de imortalizá-lo, resolve mergulhá-lo nas águas do rio infernal Estige, que tinha o dom de tornar invulnerável tudo que nelas fosse introduzido. E, de fato, com exceção do calcanhar direito, por onde a nereida o segura, no momento da imersão, todo o corpo de Aquiles fica invulnerável. O problema é que, ao superestimar a força que lhe é inerente, Aquiles acaba também, ao mesmo tempo, subestimando a força de seus inimigos. E é isso que o faz esquecer de seu calcanhar, ou melhor, o faz esquecer de sua superioridade incompleta. O Aquiles de Homero subestimou a arco do pastor Páris, que lhe alvejou o calcanhar. Páris estava escondido atrás da estátua do deus Apolo. O Aquiles Semedo subestimou a azagaia certa do ancião Vilonda, que estava no topo do rochedo azul. E, ambos, como no mito, morrem de setas envenenadas.

O mito de Ulisses é completamente diferente do de Aquiles. Por mais que o primeiro tenha participado da guerra de Tróia, ao lado do filho de Tétis, Menelau, Pátroclo, etc. como um ser forte e bravo, o que é relevante no mito de Ulisses não é a sua força ou a sua bravura; pura e simplesmente, é a sua engenhosidade. A utilização do cavalo de Tróia, que proporcionou a vitória das tropas aquéias na já referida guerra e a persistência e a habilidade usadas para ludibriar os deuses que o impediam de regressar à sua pátria, comprovam a manha do Odisseu.

Ulisses é o arquétipo do retorno impossível, ou das coisas impossíveis, que só se conseguem pela astúcia e pela determinação. O Ulisses grego navega por mares desconhecidos, luta contra deuses, derrota os pretendentes de Penélope e restabelece o seu governo em Ítaca. O de Pepetela luta contra o FNLA e contra o exército da UNITA, mas para isso tem de embrenhar-se na mata das Mundas do Huambo, igualmente desconhecidas, onde – com as FAPLAS e com os cuvais – prepara uma “estratégia sábia”, usada para derrotar as organizações que, em sua concepção ou, melhor, na concepção do MPLA, eram identificadas com o colonizador.

Joel/Ulisses quer uma Angola territorialmente única, porém livre daqueles que sempre a dominaram. Sabemos que até hoje Savimbi controla um pedaço da região Sul do referido território (e recebe apoio de povos ovimbundos) o que, na prática, leva a uma certa divisão nacional. Mas o romance, conforme já falamos, só vai até 1975 - ano da independência e da

revolução. Naquela conjuntura, vale notar, a tomada do Huambo e de Benguela pelas FAPLAS significou a vitória da nação.

Bibliografia

- AMMAN, MARGRET E JOSÉ CARLOS VENÂNCIO. “Pepetela, um construtor da angolanidade”. In *Jornal de Letras*. Lisboa: 430, outubro de 1990, pp. 6-7
- ANDERSON, BENEDICT. *Nação e Consciência Nacional*. Tradução: Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989.
- BAKHTIN, MIKHAIL. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- BHABHA, HOMI (Ed). *Nação e Narração*. Tradução: Glória Maria de Mello Carvalho. Belo Horizonte: Puc/MG, 1995 (Texto policopiado).
- BOSI, ALFREDO. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BRANDÃO, JUNITO DE SOUZA. *Mitologia Grega V. I*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CANDIDO, ANTONIO. *Formação da Literatura Brasileira*. São Paulo: Martins, 1957.
- _____. *A Educação pela Noite e Outros Ensaios*. São Paulo: Ática, 1989.
- CARVALHAL, TANIA FRANCO. *Literatura Comparada*. São Paulo: Ática, 1986.
- FANON, FRANTZ. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- HAMILTON, RUSSEL G. *Literatura Africana I - Literatura Necessária - Angola*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- HOBSBAWN, ERIC J.. *Nações e Nacionalismos desde 1780*. Tradução: Maria Célia Paoli e Anna Maria Quirino. São Paulo: Paz e terra, 1991.
- HOMERO. *Odisseia*. Versión del griego: Luis Segala y Estalella. Madrid: Aguilar, 1960.
- _____. *Iliada*. Versión del griego: Luis Segala y Estalella. Madrid: Aguilar, 1960.
- LOURENÇO, EDUARDO. *O Labirinto da Saudade*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.
- O Globo. *Atlas da História Universal The Times*. Rio de Janeiro, 1995, pp. 44-46.
- PADILHA, LAURA CAVALCANTE. *Entre Voz e Letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX* (tese de doutorado), Rio de Janeiro: Faculdade de Letras/UFRJ, 1988.
- PÉLISSIER, RENÉ. *História das Campanhas de Angola Volumes I e II*. Lisboa: Editorial Estampa, 1986.
- PEPETELA, (PESTANA, ARTHUR). *Yaka*. São Paulo: Ática, 1985.
- REIS, CARLOS. *Dicionário da Teoria da Narrativa*. São Paulo: Ática, 1989.
- SAID, EDWARD W. *Cultura e Imperialismo*. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras. 1995.
- SARAIVA, JOSÉ HERMANO. *História Concisa de Portugal*. Lisboa: Europa - América, 1984.
- SCHÜLER, RONALDO. *Teoria do Romance*, São Paulo: Ática, 1989.
- SOUZA, OSVALDO RODRIGUES DE. *História Geral*. São Paulo: Ática, 1988.
- TORRES, ALEXANDRE PINHEIRO. “Yaka (ou o calcanhar de Aquiles?)”. In *Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 197-203.

VERNANT, JEAN PIERRE. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: EDUSP, 1973.

VEYNE, PAUL. *Como se Escreve a História*. Tradução: Antonio José da S. Moreira. Lisboa: Edições 70, 1987.

Notas Bibliográficas:

¹ BRANDÃO, JUNITO DE SOUZA. *Mitologia Grega*. V.I, 1994, 37

² BRANDÃO, JUNITO DE SOUZA. *Op. Cit.* p. 37

³ O GLOBO. *Atlas da História Universal The Times*, 1995, 45

⁴ SOUZA, OSVALDO RODRIGUES. *História Geral*, p. 97

⁵ PEPETELA. *Yaka*, p. 132

⁶ HOMERO. *Odiseia*. p. 238

⁷ TORRES, ALEXANDRE PINHEIRO. “Yaka (ou o Calcanhar de Aquiles?)” *Literaturas Africanas de Língua portuguesa*, 1987, p. 197

Fronteiras Perdidas: Uma literatura em viagem

Renata Flávia da Silva

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é onde algo começa a se fazer presente.

Martin Heidegger

José Eduardo Agualusa, em *Fronteiras perdidas*, brinda o leitor com dezesseis contos, por ele intitulados, para viajar. São esses contos “em viagem” literária pelo tempo e pelo espaço da “pós-colonização” o tema do presente trabalho.

Esse trabalho tem por objetivo analisar as narrativas de “fronteiras perdidas” inscritas num universo ficcional globalizado e globalizante, a multiplicidade das identidades originadas após a independência angolana e a importância dessa literatura que se inscreve num lugar entre o real e o fictício.

Angolano mestiço, José Eduardo afirma que escreve “pela razão que levou à escrita a maior parte dos escritores africanos ou angolanos: a procura da identidade: afinal, quem é que sou, quem somos nós, no meio desta situação?”¹ Jornalista e escritor, vive atualmente no Brasil; é um autor que, nas palavras de Bhabha, está além, está na fronteira a partir da qual cria seu universo ficcional.

Poder-se-ia dizer que a “localidade”, isto é, o local no qual se insere o discurso ficcional de Agualusa tem mais a ver com algo em torno de uma temporalidade que de uma historicidade. Atualmente, grande parte da crítica literária demonstra uma recepção bastante controversa da obra do jovem escritor angolano. Boa parte dessa controvérsia deve-se à dificuldade em situar seu texto puramente como uma narrativa ficcional ou como uma narrativa de cunho histórico. Em sua obra estão presentes vários registros discursivos, tais como a biografia, ou a autobiografia romaneadas, o romance epistolar, o romance histórico e a crônica; todos registros que levam o leitor a um pacto de veracidade mais que de verossimilhança.

A subversão cronológica aliada às diversas estratégias discursivas utilizadas pelo autor conferem a sua obra “traços de veracidade” que, inseridos em obras ficcionais, as instauram num lugar entre o *factum* e o *fictum*.

É na tentativa de delimitar esse lugar-entre que se passa, a seguir, a análise das narrativas apresentadas em *Fronteiras Perdidas*.

A inserção de fatos e personagens históricos em narrativas ficcionais é uma temática constante na obra de José Eduardo Agualusa. Sua obra pode ser considerada como um reflexo da tão pouco conhecida História de Angola. Em seu jogo de espelhos, José Eduardo Agualusa, une realidade e ficção apresentando um cenário novo para a história angolana.

Nos vários pedaços da história incrustados no mosaico das narrativas, podemos identificar períodos como o 25 de abril em Portugal e a independência de Angola, como no conto “Plácido Domingo contempla o rio, em Corumbá”, ou períodos como o “fim” da guerra civil e o batalhão fantasma que segue a ermo pelo país, como no conto “Eles não são como nós”. Períodos recentes como as manifestações do Movimento dos Sem Terra, no Brasil, também são lembrados na errância narrativa de “A volta ao mundo num elevador”.

Os fragmentos da história apreendidos nas narrativas de Agualusa rompem com a linearidade da visão histórica tradicional, utilizam-se de rotas simultâneas para reavaliar criticamente o passado. São discursos que narram o passado através das palavras e da visão de hoje. Desconstroem as “versões oficiais” do universo real enquanto constroem um universo ficcional onde há simplesmente versões, numa polifonia que traz temporalidades antes impensáveis.

Estrategicamente, Agualusa não diferencia os fatos históricos dos ficcionais criados por ele. Ítalo Calvino aponta que “as afirmações ficcionais são verdadeiras dentro da estrutura do mundo possível de determinada história”², assim, é plausível, dentro do cenário ficcional, que Jesus Cristo frequente o táxi de um motorista em Lisboa, como no conto “O taxista de Jesus”, ou que Plácido Domingo, o personagem, fosse amigo de Agostinho Neto e Mário Pinto de Andrade, como no já referido conto “Plácido Domingo contempla o rio, em Corumbá”.

Os caminhos da literatura e da história convergem para a mesma trilha no deserto. Jacques Le Goff, em seu livro *História e Memória*, afirma que “a história é na verdade o reino do inexato”, uma vez que “quer fazer reviver e só pode reconstruir”³. Walter Benjamin diz o mesmo com outras palavras: “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja num momento de perigo”⁴. Para Benjamin, o passado só pode ser conhecido através de fragmentos e nunca em sua totalidade. Tal conceito corrobora a visão da história apresentada por Agualusa em sua obra: é somente através dos fragmentos emersos da memória que se pode reunir o passado, reunindo o presente, pois “a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’.”⁵ É o tempo de diversos agoras de *Fronteiras perdidas* mais um monumento de um tempo social, já que recupera a subjetividade das vivências de personagens reais ou fictícios, que um monumento histórico.

Grande parte da crítica literária que avalia a obra de José Eduardo Agualusa aponta como grave defeito o cruzamento do real e do fictício nas trilhas da narrativa. Entretanto, é

justamente a ambigüidade discursiva, gerada pela inserção da história na invenção criada pelo autor, um dos grandes valores de sua obra, uma vez que, nas palavras do escritor David de Mestre, “em traços gerais, se a verdade histórica não é rigorosa – o que pode irritar certas «sensibilidades» – também não é traída ao ponto de desvirtuar o sentido ético da obra”⁶.

Sem se prender a julgamentos discutíveis, pode-se dizer que a literatura produzida por José Eduardo Agualusa está na fronteira entre o novo e o antigo, entre a história e a ficção, o geral e o particular e, é neste ponto fronteiro que, nas palavras de Heidegger, “algo começa a se fazer presente”⁷.

De Césaire a Agualusa muita coisa mudou no que se refere ao conceito de identidade. Em lugar da identidade original, fixa e imutável defendida pela Negritude, tem-se, agora, uma identidade múltipla, complexa e transitória.

Em *Fronteiras Perdidas*, José Eduardo Agualusa tenta apresentar um novo sentido à história angolana. As narrativas quiasmáticas construídas por Agualusa trazem a discussão acerca das “identidades” angolanas. Stuart Hall afirma que “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo supostamente coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e incerteza”⁸

A mudança no governo do país com o fim do período colonial desloca os papéis estáveis que havia entre portugueses e angolanos, o inimigo era apenas um e o aliado, também. A fixidez do discurso colonial dá lugar à diversidade do discurso pós-colonial. Através das narrativas, podemos acompanhar a mudança deste cenário, do abandono sentido por Plácido Domingo ao perder os fios que o uniam a Portugal, ao desnorteio daqueles que fizeram a guerra e não a podem parar, até a surpreendente cena de um chefe de estado assaltante, ou a ironia de uma elite luandense que afirma que “os pretos não sabem comer lagostas”.

Os contos narrados em *Fronteiras perdidas* apresentam personagens de identidades ambíguas, duplos reflexos da realidade angolana e mundial. São exemplos dessas caracterizações duplas os lagartos que riem como humanos e o velho que falava como lagartos, do conto “Dos perigos do riso”, ou o viajante que mudava de raça conforme a maioria que estivesse a sua volta, em “Não há mais lugar de origem”. Contudo, deve-se ressaltar que essas ambivalências de identidade apresentam-se tanto no aspecto racial quanto no aspecto social.

O conto “A pobre pintora negra que era um branco rico”, retrata o perigo de um racismo às avessas num período em que negros, brancos e mestiços dividem espaços numa sociedade não mais dividida dicotomicamente entre negros e brancos, colonizadores e colonizados. Já o conto “O carro malhado”, fala dos papéis duplos daqueles que detêm, hoje, o poder em Angola, tratando-se não só de uma crise racial, mas também de uma crise social.

Outro exemplo importante para a problematização das identidades originadas após o período colonial é o já referido conto “Eles não são como nós”, no qual o guerrilheiro, que segue matando e roubando mesmo após a guerra, se denomina “nós”, indicando uma perda da individualidade a favor de uma coletividade que foi útil durante a guerra mas que, agora, parece deslocada e perversa. Em lugar do “nós” coletivo e homogêneo do passado, têm-se vários “eus”, múltiplos e híbridos no presente das narrativas.

Homi Bhabha afirma que essas identidades múltiplas são “*hibridismos culturais que se formam a partir de conflitos e que emergem num momento de transformação histórica*”⁹. É a partir de um lugar entre o antigo e o novo que essas identidades emergem. O conceito de identidade não pode mais ser visto dicotomicamente como no passado e, sim, de uma forma múltipla, já que não somente as fronteiras externas foram diluídas mas também as internas.

Agualusa traduz toda esta teoria com a simples imagem que faz de si mesmo: “*um somatório de culturas não uma subtração*”¹⁰. A essência de sua obra reflete os traços desta tendência atual de reavaliação histórica que procura, através da arte, não eliminar as diferenças, formando uma identidade una, mas harmonizá-las em um novo contexto social, múltiplo e mestiço de identidades transitórias.

Os contos para viajar de *Fronteiras perdidas* são histórias espaciais de deslocamento, num universo ficcional globalizado e globalizante, ultrapassando fronteiras geográficas e discursivas. A volta ao mundo no elevador do texto é inscrita numa narrativa quiasmática marcada pela diluição das fronteiras quer espaciais, quer temporais ou discursivas, pois reúne diversos cantos do globo, perambula entre o passado e o presente, mescla personagens reais e fictícios enquanto “viaja”.

A figura do quiasmo representa bem a obra literária de José Eduardo Agualusa, uma vez que propõe um equilíbrio por assimetria, valoriza a heterogeneidade e elege um ponto de interseção onde as diferenças se cruzam e formam algo novo. O que se origina desta perda de balizas não é depreciativo, ao contrário, é algo bom, pois possibilita uma visão de Angola a partir de um novo *locus* de enunciação: o aqui e agora, em todo lugar e enquanto isso.

Esta literatura em trânsito, representada por delimitações espaciais que acompanham os títulos dos contos apresentados na primeira parte de *Fronteiras perdidas*, reflete o espaço além das fronteiras do pós-colonialismo, espaço global que vem suplantar o espaço do Estado-nação colonial.

Convém ressaltar que se utiliza, aqui, o termo pós-colonial não como significação de seqüencialidade ou polaridade, e sim, como nas palavras de Homi Bhabha, como “*termos que apontem insistentemente para o além*” e que podem transformar “*o presente em um lugar expandido e ex-cêntrico*”¹¹.

Ao apresentar vários meios de transporte, como o trem, o avião, um táxi e até mesmo um elevador, Agualusa presenteia seu leitor com mais um meio de transporte, que possibilita viagens inusitadas e impensadas: o texto. A estrutura narrativa de *Fronteiras perdidas* não é a mesma de uma literatura de viagens, ou de crônicas curtas para serem lidas em trânsito, mas de uma literatura “em viagem”, uma literatura que ultrapassa os limites da ficção e da realidade. Um discurso que se encontra além e, por isso, é “pós”.

O local da fala de Agualusa, assim como toda sua obra, é questionado, pois sai do *locus* original angolano. As diferenças entre o discurso dele e os discursos de outros autores que ficaram em Angola não desautoriza nem invalida sua obra, ao invés disso a eleva como um somatório de experiências internas e externas, nunca uma subtração.

As fronteiras perdidas do tempo e do espaço, da realidade e da ficção, apontam para “*um lugar que se define pela impossibilidade de assinalar o ponto exato em que as letras se cruzam*”¹². O melhor seria dizer que este ponto fica na interseção do aqui/agora e do além/enquanto isso, onde se ambientam essas viagens literárias num universo de realidade paralela ao mundo global do pós-colonialismo.

Fronteiras perdidas é uma viagem pelo tempo e espaço do pós-colonialismo, empreendida nas dezesseis narrativas que compõem o livro.

José Eduardo Agualusa é um daqueles que conhecem o caminho de areia onde se conciliam os contrários. Angolano em viagem, por si mesmo assim definido, faz reconhecer, em seu texto, a ponte entre os espaços assimétricos da colonização e os tempos de pouca paz da independência, e reúne as diferenças alcançando outras margens, múltiplas e transitórias.

A mestiçagem de personagens reais e fictícios, nas tramas narrativas, evidencia esse lugar entre a realidade e a invenção. A historicidade, comprometida com a “verdade”, dá lugar a uma temporalidade polifônica. Não há mais uma versão da História, mas várias versões nas vozes dos diversos personagens-viajantes de *Fronteiras perdidas*. A temporalidade dessas narrativas transforma-se, não em um monumento histórico incontestável, mas num monumento de um tempo social, no qual estão incluídos todos os personagens, dominadores e dominados. A obra literária, embora não tenha compromisso com a verdade, viaja pelos espaços reais da ficção no tempo inverossímil da realidade.

Os personagens-viajantes das narrativas refletem as identidades múltiplas originadas após a colonização. Não há mais lugar de origem, as identidades estão em trânsito, assim como as narrativas. A mestiçagem cultural, negada por alguns, é evidenciada nesta viagem literária, como uma tentativa de solução. No lugar da pergunta “quem sou?”, ouve-se a resposta “eu estou”. O ser passa a ser definido pelo local onde se encontra, é a emergência do local da fala.

Esse local é marcado, nas narrativas, por um espaço global. Na era da globalização, a literatura reflete a realidade. As fronteiras geográficas são ultrapassadas assim como as fronteiras discursivas, numa vertigem barroca pelos cenários, tempos e personagens da viagem textual. A literatura globalizante de José Eduardo Agualusa reúne personagens reais e fictícios, vidas comuns e heróicas, no ponto exato em que se vai além, alcançando um espaço de intervenção no aqui e no agora, espaço tão caro aos chamados “discursos pós-coloniais”.

Esta literatura nômade, que está na fronteira, que se encontra além e por isso é chamada “pós”, nega o passado tal qual se conhece, estranha o que é homogêneo, desloca as fronteiras entre o real e a invenção, entre a casa e o mundo. É o próprio caminho de areia que abre para o mundo, é a viagem além das fronteiras geográficas e discursivas.

Bibliografia:

- AGUALUSA, JOSÉ EDUARDO. *Fronteiras perdidas*. Lisboa: D. Quixote, 1999.
- BHABHA, HOMI K. *O Local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BENJAMIN, WALTER. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CALVINO, ÍTALO. *Seis propostas para o próximo milênio*. Trad. Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- HALL, STUART. *Identidade cultural*. São Paulo: Memorial da América Latina, 1997.
- LE GOFF, JACQUES. *História e memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.
- LOPES, ANA MÔNICA H. *Ficção e história: imagens de nação em obra de Agualusa*. Dissertação de Mestrado apresentada à Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.
- MESTRE, DAVID. *Lusografias crioulas*. Évora: Pendor, 1997.
- SILVEIRA, JORGE FERNANDES DA. “Fernão Lopes e José Saramago. Viagem - paisagem - linguagem. Causa de veer”. In: CANDIDO, ANTÔNIO (Org.). *A Crônica: o gênero, sua fixação e suas transformações no Brasil*. Campinas: Ed. da UNICAMP/ Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Babosa, 1992.

Notas Bibliográficas:

- ¹ Em entrevista a Antônio Carvalho, jornal *Diário de Notícias* de 01/08/1998, citado por LOPES, 1999, p. 08.
- ² CALVINO, 1990, p. 49.
- ³ LE GOFF, 1990, p. 21.
- ⁴ BENJAMIN, 1984, p. 224.
- ⁵ *Ibidem*, p. 229.
- ⁶ MESTRE, 1997, p. 21.
- ⁷ Citado por BHABHA, 1998, p.19.
- ⁸ Cf. HALL, 1997, p. 06.
- ⁹ BHABHA, Op. Cit., p. 21.
- ¹⁰ LOPES, Op. Cit., p. 124.

¹¹ BHABHA, Op. Cit., p. 23.

¹² SILVEIRA, In: CANDIDO, 1992, p.29.

Mulato de sangue azul: o riso na tarefa de conciliar o inconciliável

Maria Teresa Salgado Guimarães da Silva

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Exercer a crítica da nação é uma forma de otimismo; só o silêncio é pessimista; e a crítica, como a caridade, começa por casa.

Wole Soyinka

A primeira leitura do livro *Regresso adiado*¹, que reúne contos de Manuel Rui, me lembrou uma observação de Antonio Candido², num ensaio de 1986, a propósito das tendências da ficção brasileira contemporânea:

Portanto, na literatura brasileira atual há uma circunstância que faz refletir: a ficção procurou de tantos modos sair das suas normas, assimilar outros recursos, fazer pactos com outras artes e meios, que nós acabamos considerando como obras ficcionalmente mais bem realizadas e satisfatórias algumas que foram elaboradas sem a preocupação de inovar, sem vínculo de escola, sem compromisso com a moda [...] Seria um acaso? Ou seria um aviso? Eu não saberia nem ousaria dizer. Apenas verifico uma coisa que é pelo menos intrigante e estimula a investigação crítica (A. CANDIDO, 1987, p. 215, grifos meus).

Não afirmo que o texto de Manuel Rui não apresente nenhum procedimento inovador. (Se pensarmos no conjunto da sua produção, podemos considerá-lo como um dos escritores inovadores e renovadores no panorama da literatura de língua portuguesa, especialmente no que se refere a seus ensaios). Destaco apenas o fato de que a referida obra não chama a atenção especificamente pelo emprego de técnicas, temas ou linguagem novos. No entanto, podemos considerá-la muito bem realizada.

Tal como o crítico brasileiro se sentiu intrigado diante do “comportamento” da ficção contemporânea nacional, surpreendi-me em face de um texto que não parecia, à primeira vista, apresentar nada de novo e, no entanto, tinha tanto a propor.

A idéia de uma obra bem realizada, embora nos remeta a uma discussão ampla, parece estar mais ligada, segundo a concepção de Antonio Candido, a sua capacidade de resistir ao tempo e aos modismos, ou melhor, de nos proporcionar novas abordagens e perspectivas a cada leitura. É o que acontece com *Regresso Adiado*.

Publicado dois anos antes da independência, o texto traz diversas questões que nos remetem à luta anticolonialista e à opressão vividas pelo povo angolano; porém, mais do que isso,

ultrapassam essa perspectiva e propõem novos questionamentos a cada leitura. Considero, pois, que essa obra não se limita a um mero rótulo ou enquadramento, dentro de uma ou outra corrente, levando-nos a recorrer novamente às valiosas palavras de Antonio Candido sobre a relação entre literatura e sociedade:

a ligação entre literatura e sociedade é percebida de maneira viva quando tentamos descobrir como as sugestões e influências do meio se incorporam à estrutura da obra de modo tão visceral que deixam de ser propriamente sociais, para se tornarem a substância do ato criador (A. CANDIDO, 1987, p. 163, 164, grifos meus).

Para o ensaísta brasileiro, tal relação é compreendida através da análise de textos significativos. Creio que *Regresso adiado* cabe perfeitamente em suas observações sobre a forma como a ficção responde de “maneira viva” à referencialidade.

Quando Antonio Candido sugere que nas obras significativas (bem realizadas) as influências do meio incorporam-se de tal modo à obra que se tornam a própria substância do ato criador, ele se aproxima, ainda que sutilmente, da tese desenvolvida por Benjamin a propósito da interdependência – qualidade literária/tendência política. Candido não chega a defender, em momento algum de seus ensaios, um engajamento político da ficção em qualquer instância. Por outro lado, sua defesa incessante da expressividade da obra literária volta-se muito mais para a função transformadora que se espera do texto ficcional do que para o seu caráter de entretenimento.

Na cena angolana, o chamado “escritor-contexto-povo” vem percorrendo uma trajetória de constante reflexão sobre as próprias possibilidades transformadoras contidas na ficção. A maior parte dos autores já percebeu há tempos a importância de um permanente questionamento em torno das estratégias empregadas no discurso ficcional. Não faz parte de minha proposta analisar o percurso ou a transformação desse compromisso. Apenas assinalo que, na contemporaneidade, mantém-se ainda vivo o debate em torno da tarefa do escritor. Na verdade, esse debate talvez esteja mais vivo do que nunca, renovado.

Em seus estudos sobre o riso, Propp³ destaca a função social de obras que teriam contribuído, através da sátira, para a vitória sobre os inimigos internos e externos da revolução russa. Sem entrar no mérito de tal contribuição, cabe refletir sobre os pontos que podem ou não aproximar o papel de um escritor como Maiakóvski de um autor como Manuel Rui, por exemplo. Eis como se refere Propp ao desempenho do traço sa-tírico de Maiakóski:

Maiakóski, que com tanta maestria fustigou os intervencionistas, soube dirigir sua zombaria contra os defeitos dos hábitos soviéticos na época da construção pacífica do socialismo. [...] seus inimigos eram os milhares de insignificantes que, à primeira vista, ninguém nota, mas que,

em seu conjunto, se não forem barrados a tempo, podem breçar o curso dessa construção e prejudicá-la seriamente (V. PROPP, 1992, p. 210, grifos meus).

À primeira vista, algumas obras de Manuel Rui, como *Quem me dera ser onda* ou *Crônica de um mujimbo*, parecem seguir a linha da sátira social semelhante à exposta e defendida por Propp. No entanto, se existe uma função corretiva, através do cômico, nos textos de Rui, ela não está restrita a um papel exclusivo de retratar os erros a fim de reprimi-los.

Considero a obra ficcional em foco, portanto, extremamente significativa no sentido proposto por Candido, pois nela problematiza-se o contexto social e ao mesmo tempo vai-se além dele. Os aspectos da ficção angolana a serem discutidos reavaliam uma série de noções envolvendo a relação que se estabelece entre escritor, obra e leitor. A própria idéia do caráter “pedagógico” dessa literatura precisa ser redimensionada, uma vez que a palavra costuma evocar muitas vezes restrição ou dirigismo em relação ao leitor, características ausentes na ficção angolana contemporânea. Nesse aspecto, é Benjamin quem nos fornece a imagem do pedagogo, que percebemos de forma nítida na obra de Manuel Rui e de Pepetela:

A melhor tendência é falsa quando não prescreve a atitude que o escritor deve adotar para concretizar essa tendência. E o escritor só pode prescrever essa atitude em seu próprio trabalho: escrevendo. A tendência é uma condição necessária, mas não suficiente, para o desempenho da função organizatória da obra. Esta exige, além disso, um comportamento prescritivo, pedagógico, por parte do escritor. Essa exigência é hoje mais imperiosa do que nunca. Um escritor que não ensina outros escritores não ensina ninguém (W. BENJAMIN, 1986, p. 132).

O caráter pedagógico preconizado por Benjamin só pode ser convenientemente entendido com exemplos. Longe está, entretanto, de fornecer modelos a serem seguidos pela ficção. A única exigência imposta ao escritor é a de refletir sobre sua posição no processo produtivo. Eis a sua tarefa. Ao optar pelas formas do universo cômico, o ficcionista angolano talvez tenha percebido uma das vias possíveis para essa reflexão, sem, no entanto, cair no maniqueísmo demonstrado por Propp. Como nos ensina Benjamin, “*não há melhor ponto de partida para o pensamento que o riso*”⁴.

A mistura indelével

“Mulatada que havia de dar a Benguela um rosto de princesa por casar. Meninos mulatos que fizeram a infância em confusão de baçulas na praia, mais tarde chamada morena, e em histórias encontradas nos olhos da lua do Casseque.”

Manuel Rui⁹

Abordar “Mulato de sangue azul”⁵, um dos contos do livro *Regresso adiado*, a partir da presença do cômico significa destacar um dos seus aspectos mais relevantes. Já o título se direciona para o riso. Não há como ficar indiferente diante da contradição aí encerrada. Penso em um dos inúmeros processos de criação do cômico de palavras descrito por Bergson: “Obteremos um efeito cômico ao transpor a expressão de uma idéia para outra tonalidade.”⁶ A transposição pode ser entendida como uma forma de contradição e possui meios numerosos e variados, permitindo que a comicidade “passe por uma gama infundável de graus, desde o burlesco mais vulgar até as elevadas formas do *humor* e da ironia”⁷. A contradição irônica não significa de modo algum dizer uma coisa a fim de significar outra, como se costuma afirmar erroneamente a propósito da ironia. Isso fica bem claro a partir do título do conto, que aponta para signos pertencentes a duas esferas distintas, a racial e a social, sublinhando desde o início a relação entre as duas, e problematizando o quadro a ser mostrado.

Na primeira página, o leitor entra em contacto com um dos mais contundentes tipos criados por Manuel Rui: já na escolha do nome – Alvim – se atualiza a contradição da personagem que foge de qualquer círculo social passível de identificá-lo com outros mulatos, procura assimilar todos os trejeitos e costumes dos brancos e tem uma idéia fixa: ser reconhecido como um descendente de uma nobre linhagem enraizada em Portugal.

O processo da caricatura é usado na apresentação da personagem. Sua introdução em cena lembra os movimentos de uma câmera, ora se distanciando, ora se aproximando como num “zoom” cinematográfico:

Sentado num dos bancos da gare, Luís Alvim espera. Tem a mala forrada a caqui no chão e, sobre a parte do banco que resta, um singular objeto embrulhado com tiras de papel – a bengala encaستoada que fora de seu pai, antigo fundador da cidade de S. Filipe de Benguela.

Luis Alvim enverga fato preto e mostra sapatos de verniz com tacões suínguistas já fanados e biqueira estreita deformada pela chateza dos pés. Tem esse jeito de se distinguir. Seu cabelo de mulato empasta-se num disfarce por camadas de brilhantina que alisam as repas maiores em pequenas ondas. Não tem cabelo que voa, mas de longe, com a clareza da pele e a carapinha escondida, tem sua maneira de cabrito ao menos. De perto, percebe-se o engano: carapinha sem liberdade e brilhantina escorrendo pelo risco (MANUEL RUI, 1978, p. 25, grifos meus).

A caricatura, segundo Propp, “consiste em tomar-se qualquer particularidade e aumentá-la até que ela se torne visível para todos.”⁸ Mas é preciso dosar a medida, pois “uma mesma propriedade pode se tornar cômica se for ampliada moderadamente. Se, ao contrário, for levada à dimensão do vício, tornar-se-á trágica.”⁹ No texto em questão, o limite entre as

duas esferas não é nítido. Dizer que se trata de um texto tragicômico não resolve o problema, antes enfraquece o significado cômico contido nele.

Destaquemos a caricatura peculiar que abre o texto. É nos objetos, no traje e depois em determinadas partes do corpo que o nosso olhar é convidado a deter-se: na mala forrada a caqui, na bengala encastoadada, nos sapatos de verniz fanados, nos pés chatos e principalmente no cabelo, ponto de referência máximo da figura caricaturada. Não nos é dado saber mais do físico da personagem, nenhum de seus traços fisionômicos é revelado, mas percebemos como se disfarça, como se vela. O disfarce é um dos recursos mais utilizados pelo cômico, daí serem a caricatura, a sátira, às vezes o grotesco¹⁰ e, mais do que nenhuma outra, a ironia, as estratégias de que se vale o narrador ao construir a personagem. Nessa construção, a narrativa irá desconstruir simultaneamente todo o processo de alienação na qual está envolvida a personagem. Luís Alvim é a atualização do desvio existencial, dramatizando o surgimento do complexo de inferioridade analisado por Fanon.¹¹ Seu estudo, *Pele negra, máscaras brancas*, nos chama a atenção para o duplo processo que origina tal situação: a inferiorização do negro ocorre, inicialmente, no plano econômico e em seguida há uma interiorização ou “epidermização”¹² dessa inferioridade, dando origem à alienação. Na opinião de Fanon, os danos psicossociais causados pela colonização são praticamente irremediáveis; ele não aponta saídas diante da série de ambigüidades neuróticas que envolve as relações entre negros, mestiços e brancos. No entanto, se por um lado não mostra soluções, percebe a importância de um sócio-diagnóstico que proponha a súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais: “a alienação do negro não é um problema individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia”.¹³ Nessa perspectiva, dá-se sua crítica à negritude, como afirmação dos valores do mundo negro. Considera-a somente como um movimento antitético, uma tentativa de se opor ao mundo branco, um meio e não um fim, incapaz de dar conta das contradições surgidas. O negro, ao tomar a cor de sua pele como depositária de valores específicos, apenas se tornaria escravo de sua negrura, como o branco de sua brancura. Longe está Fanon, porém, de visualizar qualquer tipo de conciliação pacífica ou de harmonização para o conflito. A grande proposta do ensaísta nesta obra é a concepção do ato psiquiátrico enquanto ato político revolucionário:

“Devemos postular uma realidade humana típica e descrever as suas modalidades psíquicas, levando-se em conta apenas as imperfeições, ou, ao contrário, devemos tentar sem descanso uma compreensão concreta e sempre nova do homem?” (F. FANON, 1975, p. 21)

Conscientizar-se do processo de neurose criado pelo colonialismo é, pois, um dos primeiros passos para a visão transformadora do homem .

A ironia como forma de expressar a incapacidade de ajustamento de Luís Alvim vem, neste caso, propor muito mais do que um sócio-diagnóstico, pois relativiza tudo a sua volta. A

ironia precisa de *alazonia*, termo entendido por Muecke¹⁴ como qualquer forma de autoconfiança demasiada ou ingenuidade:

“somente na ironia observável, segundo parece, é que temos o alazon, definindo-se a alazonia como a inconsciência confiante encontrada no ou imputada ao alazon, a vítima da ironia [...] A alazonia da plebe romana consta da sua crença simplória de que é possível livrar-se de um inimigo apenas exilando-o.[...] O alazon pode ser totalmente irreflexivo, ou atrevidamente confiante; ou pode ser infinitamente circunspecto, vendo toda cilada menos aquela em que cai” (D. C. MUECKE, 1995, p. 56).

Que tipo de *alazon* seria Luís Alvim? Um auto-confiante na sua ilusão de poder pertencer ao mundo do colonizador, ou um ingênuo que não percebe o fosso que o separa desse mundo? Provavelmente um pouco dos dois. Seu comportamento por vezes parece ingênuo, como na cômica cena em que Xavier e ele conversam, no quarto:

Alvim desembrulhou o papel que envolvia o estranho objeto e pôs-o nas mãos de Xavier. Enquanto o camionista mirava aquele pau direito com curva numa das pontas, encerrando tanta nobreza que vinha de gerações, Alvim tilintou duas cucas na grade de cerveja que guardava debaixo da cama. Abriu-as estendeu uma a Xavier que limpou a boca com as costas da mão esquerda e, como quem confessa, asseverou:

– Desculpe, mas essa história de sangue azul não me entra. Essa gente tem cabelo louro, olhos azuis [...] Você é mulato como outro qualquer. [...] Ainda bengala os sobas também usam e ...

– Encastoadá?

– Em quê não sei ... em pau.[...] (M. RUI, 1978, p. 34-35, grifos meus)

Já certos momentos do texto apontam para o lado extremamente auto-confiante do *alazon*. É a atitude fanfarrona que o caracteriza quando procura, por exemplo, o Dr. Costa Alvim, recém-chegado de Portugal, na certeza de que ambos pertencem à mesma família. Imagina de antemão “o *palavrório* com que havia de se apresentar ao médico seu indiscutível parente”.¹⁵ Todo ingênuo, na verdade, não se parece com um auto-confiante e vice-versa?

Ao mesmo tempo, questiona-se, nessa passagem, a idéia da “nobreza”, que distingue os seres humanos pela classe social à qual eles pertencem e não por suas atitudes e valores existenciais. Semelhante questionamento se efetua pela simples percepção de que um símbolo do “sangue azul” é apenas um pedaço de pau. A evidência atualizada pela ironia revela aqui um dos princípios fundamentais de sua eficácia – a economia: “o ironista consumado usará tão poucos sinais quanto puder.”¹⁶ Caracterizar a bengala como “um pedaço de pau direito com curva numa das pontas” é mais esclarecedor do que qualquer discurso denunciando a falsidade dos valores, sobre os quais uma classe assenta seus poderes para dominar outra.

Após várias decepções, Luís Alvim é escolhido para “catequisar” o povo: “passou a botar discurso ambulante, boquiabrindo povoações, sanzalas e quimbos”¹⁷, tornou-se locutor da “voz da verdade”. A ironia de sua posição como mensageiro e defensor de uma ordem que o rejeita atinge o ápice. Seu comportamento, a essa altura, nos recorda um Dom Quixote às avessas. Ambos perseguem sonhos fora do seu alcance. Ora, pode-se objetar, o “sonho” de Luís Alvim é muito mais o resultado de um contexto social repressivo e alienante, enquanto que o sonho do Quixote tem a ver com o ideal; é o sonho de um desses “grandes desviados, com uma superioridade sobre os demais”¹⁸. Mas as desventuras de Alvim, tanto quanto as da personagem de Cervantes, não estão ligadas “pela lógica inexorável que a realidade aplica para corrigir o sonho”¹⁹? Devemos ver Alvim como uma criação a quem o texto procura rebaixar, moralisticamente, por meio do riso, ou esse riso apareceria relativizando e pondo em questão todo o contexto sócio-histórico, no qual ela se insere? A primeira hipótese me parece pouco consistente, embora em alguns momentos da narrativa o cômico de seus trejeitos atinja o ridículo, recordando as personagens caricaturadas por Eça de Queirós:

“Aí vai ele em passos de onça, cauteloso, para não pisar uma poça d’água e surgir em casa do parente, o doutor Costa Alvim, com o polimento dos sapatos e a calça de fantasia respigados de lama. Trauteia a discursata que ensaiou e faz manobras de esgrima com a bengala. Ouvido atento, olhos abertos. Não quer que ninguém o veja naquele propósito de luxo no Chinguar. Procura a escuridão. Até que enfim! Amanhã, há de passear com o médico em ameno cavaqueio, abancar no “Europa”, topar toda a gente em respeitosas boas-noites, e perguntar ao parente: ‘O que é que toma?’ ” (M. RUI, p. 38, grifo meu)

O intuito de representar o real, caricaturando as personagens, num “*posicionamento paternalista do escritor que observa a realidade, para ilustrar uma tese, de certo modo numa perspectiva de intelectual não participante*”²⁰, é praticamente parodiado nesta passagem que acabei de citar. O narrador se “assemelha” aqui a um mero espectador, que dissecar comportamentos, gestos e atitudes lembrando a influência do realismo e de escritores como Eça de Queirós. Já Manuel Ferreira²¹, por exemplo, não hesita em situar “Mulato de sangue azul”, juntamente com os demais contos que compõem *Regresso adiado*, na rota do realismo socialista. Há aqui, sem dúvida, pontos em comum com a estética do neo-realismo e do realismo socialista (a temática da alienação, do conflito social, da opressão etc.). Ora, o enquadramento numa ou noutra corrente não é o que interessa ao presente texto, que escapa a qualquer limitação de escola. Na verdade, nele antes se percebe uma preocupação em não reduzir o conflito humano, seja a uma tese na linha realista, seja a uma escrita testemunho do real, na linha do realismo socialista. Daí a presença de registros diversos no nível da enunciação, o que torna mais insólita ainda a opção narrativa. Vejam-se as páginas 27 e 28 do conto, que podem ser lidas quase como um poema, como uma ode à Benguela e à trajetória de tantos mulatos que ali viveram e tiveram

destinos diversos e ao mesmo tempo vinculados pela presença do colono. A ironia deixa sua marca nessa passagem, também, revelando já não ser possível uma percepção do mundo circundante que não seja ambígua. No entanto, o registro irônico alia-se agora ao registro lírico, traduzindo o amor pelo objeto narrado, escamoteando o afetado desprezo, próprio da ironia. Recupera-se, assim, através da recordação do passado recente, uma imagem de Benguela nítida, “apesar de”, ou mesmo por causa de todo o trauma vivido. O cômico da situação enunciada, do comportamento de Alvim, aparece, portanto, sempre com um contraponto, uma interrogação implícita à narrativa, que interrompe muitas vezes o riso mas não abre mão dele.

Os elementos do grotesco também são percebidos na construção da personagem, como, por exemplo, ao final do conto, quando Xavier relata a forma como Alvim foi encontrado morto:

Xavier contava sem se impressionar. _Só um pormenor o arrepiava. Dentro do caixão improvisado, o cabelo de Alvim não estava como dantes. Quando acharam o corpo, dizem, o mulato estava nu, com a cabeça manchada de sangue. Vestiram-lhe um camuflado e lavaram-lhe a cabeça, penteando o cabelo para trás, desbrilhantizado. Amarrafaram a cara de Alvim. Aquele não era o seu amigo de risco ao lado e cabelo de onda miúda. Pentearam mal o cabelo de Alvim. (M. RUI, 1978, p. 43, grifo meu)

Ao analisar várias peças teatrais e grandes obras da literatura moderna, Kaiser²² observa como o grotesco muitas vezes ultrapassa toda a crítica da sociedade. É como se o mundo só funcionasse como o jogo absurdo de papéis. As divisões não se encontram claramente definidas, no terreno do bem e do mal, mas na própria personalidade partida irremediavelmente. Tal situação é examinada na obra de Pirandello²³, onde a alienação do eu pelas cisões inconciliáveis é problema central. Mas, conforme demonstra Kaiser, o dramaturgo italiano impede que o estranhamento do mundo se torne definitivamente grotesco. Isso ocorre devido ao plano da reflexão estabelecido sobre os problemas. Embora seu texto não forneça ao leitor nenhuma interpretação de sentido da peça “*as personagens discutem a sua problemática, e a do ser e da aparência*.”²⁴ Em “Mulato de sangue azul”, as possibilidades do grotesco tampouco atingem o seu auge. No nível da enunciação, a voz do autor implícito vai reflexionar sobre as circunstâncias histórico-sociais, levando-nos a perguntar por que Alvim age dessa maneira. Se não sorrimos com simpatia diante de seu comportamento, tal como acontece em relação ao Quixote, como evitar um sentimento de compreensão e comiseração em relação às suas atitudes assimiladas? Como deixar de perceber os elementos trágicos que circundam sua idéia fixa de se integrar ao mundo do colonizador até, finalmente, aparecer morto, nu, como no dia em que nasceu? A roupa já não serve como disfarce e o cabelo, amarfanhado, marca a tragédia.

Sim, os elementos da tragédia poderiam ser perfeitamente localizáveis, neste conto. Teóricos, aqui mencionados, como Staiger, Propp, Eco e até o próprio Bergson, discutem as inter-relações do trágico com o cômico. Propp²⁵ considera que em Dom Quixote a comicidade adquire um caráter trágico; menciona também as personagens criadas por Chaplin e as de algumas obras de Dickens como participantes dessa esfera. Staiger chega a afirmar que “o trágico [...] só consegue algo verdadeiramente aniquilador, [...] quando cai no terreno do cômico”²⁶ Eco, por sua vez, acredita que o humorismo age como o trágico, com uma única diferença:

“ [...] no trágico a regra confirmada pertence ao universo narrativo (Bovary), ou quando é confirmada a nível das estruturas discursivas (o coro trágico) aparece sempre, porém, como enunciada pelas personagens; ao contrário, no humorismo a descrição da regra deveria aparecer como instância, mesmo que oculta, da enunciação, a voz do autor que reflete sobre as situações sociais nas quais a personagem deveria acreditar. O humorismo excederia, portanto, em termos de distanciamento metalingüístico.” (U. Eco, p. 351)

O que vale ressaltar, no caso, é o caráter dramático da narrativa de Manuel Rui, culminando com o interesse despertado pelo desfecho. Por certo, o leitor sentir-se-á envolvido pela situação patética que se desenrola. Mas, como demonstra Staiger, no cômico “o problema, o pathos, resolvem-se sempre sucessivamente por si mesmo [...]. O esforço em direção ao objetivo é interrompido.”²⁷ Diz ainda o teórico que “quanto mais um autor tende ao cômico, tanto mais é tentado a criar tensão dramática.”²⁸ Essa declaração torna-se mais perceptível no que se refere aos textos contemporâneos, nos quais a convivência e interpenetração de gêneros torna-se cada vez mais flagrante. Não é casual o fato de que um grande romance cômico de nossa época, o de Hasek, como nos recorda Milan Kundera²⁹, tenha por cenário a guerra. O espaço do cômico nem sempre é um espaço de distensão. É o que vemos em “Mulato de sangue azul”. De qualquer modo, a terminologia não deve servir para restringir a análise e, sim, para ampliar os diferentes aspectos contidos no texto, pois:

“o modo como uma obra oscila entre épico, lírico e dramático, o modo como a tensão desenvolve-se e em seguida equilibra-se, é tão extraordinariamente delicado, que toda mera aplicação de conceitos rígidos tende de antemão a fracassar.” (E. STAIGER, 1975, p. 195).

Ainda que a narrativa estabeleça uma relação com outros registros, como o lírico e o dramático, não se neutralizará a força do cômico aí atuante.

Luís Alvim se viu diante da “*tarefa de conciliar o inconciliável*”³⁰:

De vazar o sangue negro de sua mãe, negra de Benguela, sabedora de histórias carnavais antigas do tempo em que o povo sem conta saía nos

barcos para o mundo. De sobressair o sangue de seu pai da indelével mistura com o sangue que a mãe herdara da gente escrava. (MANUEL RUI, 1978, p. 43, grifos meus)

É, também, para essa indelével mistura que o texto aponta; mistura que se faz presente na linguagem angolizada, no espaço transformado, na história dos mulatos de Benguela, tão breve e vivamente enunciada; e – por que não dizer? – mistura do riso com lágrima, marcas da contradição inerente ao projeto reivindicatório da literatura angolana.

“Mulato de sangue azul” faz um sócio-diagnóstico dos comportamentos absurdos que se formam a partir de relações baseadas na prepotência, no preconceito e na alienação; denuncia o resultado do processo injusto da colonização. Mas revela, antes de tudo, como texto engajado na palavra escrita, a expressão do profundo desajuste do homem angolano no seu próprio espaço; desajuste que se dissemina, atingindo todo território colonizado, e, assim, o ser humano em qualquer parte do planeta.

Não é, pois, o riso repressor que encontramos em “Mulato de sangue azul”. Embora a morte de Alvim e, por conseguinte, a sua punição pareça ser a função do cômico, do sarcasmo e da ironia que aí encontramos, não creio que seja aceitável reduzir a obra a uma função exclusivamente corretiva, a menos que a correção se dirija, em principal instância, a toda a sociedade que cerca a personagem, e, em suas múltiplas instâncias, a todas as sociedades onde existem oprimidos e opressores.

Bibliografia:

- BENJAMIN, WALTER. *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- BERGSON, HENRI. *O riso, ensaio sobre a significação do cômico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- CANDIDO, ANTONIO. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1987. (Série Temas – 1).
- ECO, UMBERTO. O cômico e a regra. In: *Viagem na irrealidade cotidiana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- FANON, FRANTZ. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Livraria Fator, 1983, (coleção Outra Gente, vol. 1).
- KAYSER, W. *O grotesco*, São Paulo: Perspectiva, 1986.
- MUECKE, D. C. *Ironia e o irônico*. São Paulo: Perspectiva, 1995, col. Debates.
- PROPP, VLADIMIR. *Comichidade e riso*. São Paulo: Ática, 1992.
- RUI, MANUEL RUI. *Crônica de um mujimbo*. Porto: Asa para a UEA, 1989.
- _____. *Quem me dera ser onda*. Porto: Asa para a UEA, 1989.
- _____. *Regresso adiado* (contos). Lisboa: Edições 70, 1978.
- TORRES, ALEXANDRE PINHEIRO. *O neo-realismo literário português*. Lisboa: Moraes, 1977.

Notas Bibliográficas:

- ¹MANUEL RUI, 1978.
²ANTONIO CANDIDO, 1987.
³V. PROPP, 1992, p. 209.
⁴W. BENJAMIN., 1986 (b), p. 134.
⁵M. RUI, 1978.
⁶BERGSON, 1983, p. 66.
⁷IBIDEM, p. 66.
⁸V. PROPP, 1992, p. 134.
⁹IBIDEM, p. 135.
¹⁰O grotesco é aqui entendido a partir de Kaiser (1986) p. 8. A decomposição caricatural de Alvim é um processo grotesco, a alienação do eu pela cisão inconciliável da personalidade, apresentada pela personagem e evidenciada no disfarce e na máscara é um outro traço do grotesco.
¹¹FRANTZ FANON, 1975. O livro se originou de uma tese de apresentada por Fanon no final do Curso de Psiquiatria, rejeitada pela escola de Medicina de Lyon.
¹²IBIDEM, p. 12. O termo epidermização dá idéia de superficialidade. No entanto, aqui significa que a inferiorização do negro inicialmente ocorre no plano econômico, para em seguida atingir a cor da pele.
¹³F. FANON, 1975, p. 12.
¹⁴D. C. MUECKE, 1995 p. 55.
¹⁵M. RUI, 1978, p. 37.
¹⁶D.C. MUECKE, 1995, p. 73.
¹⁷M. RUI, 1978, p. 42.
¹⁸BERGSON, 1983, p. 16.
¹⁹IBIDEM, p. 16.
²⁰ALEXANDRE PINHEIRO TORRES, 1977, p. 14.
²¹MANEL FERREIRA, apud. MANUEL RUI, 1978, p. 155.
²²W. KAISER, 1986, p. 117.
²³A obra de Pirandello à qual Kaiser se refere é *Seis Personagens em Busca de um Autor*.
²⁴W. KAISER, 1986, p. 118.
²⁵V PROPP, 1992, p.
²⁶E. STAIGER, 1975, p. 159.
²⁷E. STAIGER, 1975, p. 158.
²⁸IBIDEM, p. 159.
²⁹M. KUNDERA, 1988. O romance ao qual ele se refere é *O bravo soldado Schweik*.
³⁰M. RUI, 1978., p. 43.

A mulher lê a realidade: escritura de autoria feminina em Cabo Verde

Simone Caputo Gomes

Pesquisadora Visitante Especial A da FAPERJ na UFRJ, Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, Prof. Adjunto (aposentada) da UFF.

As noções de linguagem feminina ou mesmo de identidade feminina, enquanto construções sociais, exigem a avaliação das condições particulares e dos contextos sociais e históricos em que foram estruturadas.

Heloísa Buarque de Hollanda

As pesquisas sobre a produção feminina, campo em que se situa o nosso trabalho, objetivam dar visibilidade e voz à historicidade das mulheres. Desenham, à luz da história das mentalidades e da história do social, uma história de olhares situados (marcados por muitos *lugares*: gênero, raça, classe, orientação sexual, geografia, etc). A perspectiva feminista concebe a construção do objeto a partir da politização do lugar de enunciação, preocupando-se em traçar uma história cultural dos espaços e das identidades femininas, assim como das modalidades de relações entre os sexos sociais.

O projeto de natureza teórico-crítica que estamos desenvolvendo no Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa da UFRJ, como Pesquisador Visitante Especial nível A da FAPERJ, insere-se numa trajetória que tem examinado a produção literária feminina face a um processo de ampliação do campo das experiências históricas consideradas dignas de serem narradas, contribuindo para enriquecer o cânone.

Já tendo trabalhado durante algum tempo com as vozes femininas na Poesia Caboverdiana, no Brasil e no exterior, voltamo-nos agora, em *Óleo sobre tela: mulher com paisagem ao fundo*, para a prosa literária de autoria feminina em Cabo Verde, no intuito de verificar a contribuição destas vozes de mulher para uma alteração qualitativa do panorama da Literatura Caboverdiana e do processo de escrever a terra e a criouldade.

A reduzida fortuna crítica sobre o assunto e a inexistência de trabalhos acadêmicos que se dediquem a mapear a produção literária das caboverdianas têm motivado e justificado o nosso trabalho de resgatar o lado feminino do cânone, silenciado pela História da Literatura e pela crítica até os anos noventa. Cumpre ressaltar ainda a importância de que se revestem hoje algumas das Autoras a que damos relevo – como Dina Salústio, Orlanda Amarílis, Fátima Bettencourt, Sara Almeida, Vera Duarte – no panorama das Literaturas de Língua Portuguesa, na história do feminismo e nas discussões sobre caboverdianidade e/ou africanidade em solo crioulo.

Contemplando de um lugar outro a experiência, os novos sujeitos femininos desenham caminhos diferenciados para a prosa caboverdiana (ora mais lírica, ora mais contundente nas análises sociais), minando o que parecia ser um domínio da voz masculina: da Antologia da ficção caboverdiana¹ (1960, organizada por Baltazar Lopes, com 100% de texto masculino) até os dois volumes de entrevistas feitas por Michel Laban² (1992, em que Orlanda Amarílis figura ao lado de 24 escritores), o cânone demonstrava pouca abertura à autoria feminina.

Além de Orlanda, outras vozes da prosa literária caboverdiana vêm pintando verdadeiros óleos sobre tela: mulheres com paisagens ao fundo ou paisagens com mulheres ao fundo, propiciando, a partir dos deslocamentos produzidos pelo feminismo³, a assunção de temas que falam das próprias mulheres (prostituição, bruxaria, loucura, aborto, lesbianismo, entre outros), que contam a sua história e que nos permitem reconhecer as origens de crenças e práticas sociais freqüentemente opressivas e estigmatizantes.

Nossa pesquisa tem procurado: (a) proceder ao mapeamento da prosa literária de autoria feminina em Cabo Verde, em suas variadas formas de expressão (conto, crônica, novela, romance, ensaio), conteúdos, posturas e processos; (b) realizar a leitura crítica dos textos, com base em fundamentação teórica atualizada e específica para a abordagem de cada caso; (c) denunciar a construção cultural das diferenças sexuais (o questionamento da identidade da mulher enquanto construída social e culturalmente no jogo das relações, pelas práticas disciplinadoras e pelos discursos e saberes instituintes); (d) denunciar a ideologia patriarcal que permeia e determina a constituição do cânone de série literária, operando a sua revisão; (e) desenvolver estudos interdisciplinares de gênero.

No trabalho com os alunos de Pós-Graduação da UFRJ, temos procurado alcançar os seguintes objetivos específicos: demonstrar como as obras/autoras selecionadas no *corpus* cartografam a condição feminina; identificar os principais traços /funções caracterizadores das personagens femininas e de seus universos íntimos (a casa como metáfora nuclear, os retratos de família, a descida ao mundo pessoal); mapear os retratos do cotidiano crioulo apresentados nos diferentes textos, sob uma ótica feminina, e seus traços comuns e identitários; rastrear as marcas da Cultura e da História nos textos selecionados, à luz da perspectiva interdisciplinar; observar a recorrência da Memória na construção das realidades textuais. E ainda: comprovar a força estilística da oratura/oralitura: a intromissão da linguagem cotidiana oral e do crioulo na língua literária (a *falescrita*); perceber uma relação própria da linguagem com o mundo vivido do ponto de vista feminino; comprovar a vitalidade do conto e da crônica enquanto formas/gêneros de expressão do feminino na Literatura de Cabo Verde e ainda a interpenetração e diluição destas formas e dos gêneros (narrativo, lírico) nos textos das escritoras.

A pesquisa tem contribuído para ampliar consideravelmente o cânone da prosa caboverdiana, além de sedimentar os estudos sobre a escritura literária feminina de Cabo Verde no meio acadêmico.

Quanto ao *corpus*, trabalhamos numa primeira etapa com o conto, procedendo ao exame das coletâneas de Dina Salústio (*Mornas eram as noites*⁴), Fátima Bettencourt (*Semear em pó*⁵), Maria Margarida Mascarenhas (*Levedando a ilha*⁶), Orlanda Amarílis (*Cais-do-Sodré té Salamansa, Ilhéu dos Pássaros, A Casa dos Mestros*)⁷ e Ivone Aída (*Vidas vividas*)⁸. Depois com a crônica, dando destaque a Vera Duarte (na coluna “Quotidianamente meu país”, da Revista *Mujer*⁹) e Fátima Bettencourt, que nos cedeu as cópias de onze textos publicados em jornais caboverdianos (de 1991 a 1997), que vão compor o volume *Um certo olhar*. A novela de Sara Almeida (*Depois telefone*¹⁰) e o romance de Dina Salústio (*A louca de Serrano*¹¹, o primeiro romance feminino na Literatura Caboverdiana de poucos romances) perfazem o terceiro bloco do *corpus* literário selecionado para a pesquisa.

No que diz respeito ao ensaio, gênero considerado como parte da atividade de pensar a Literatura e a Cultura, destacaremos textos de Dina Salústio (“Insularidade na Literatura Caboverdiana”, “*Vitreas labaredas*”, “A defesa do último recurso: interrupção voluntária da gravidez”¹²), Vera Duarte (“O escritor caboverdiano hoje”, “O Atlântico, estrada cultural, e a poesia cabo-verdiana do século XX”, “*Nascimento de um mundo*”)¹³ e Orlanda Amarílis (“Uma panorâmica da caboverdianidade pela mão de Manuel Ferreira”¹⁴) que vão “iluminar”, através do diálogo, as obras literárias escolhidas. Nossa intenção foi a de estabelecer um *corpus* variado enquanto amostragem e representativo da prosa literária feminina contemporânea em Cabo Verde.

Do conjunto de resultados esperados (alguns já comprovados na parte executada da pesquisa), podemos inferir um projeto de narrativa de autoria feminina claramente vinculado às vivências crioulas, como ressaltava Dina Salústio em entrevista de 1994, a nós concedida na cidade da Praia:

“...a necessidade de publicar as inúmeras histórias de mulheres, histórias de vida que passam por mim. (...) é cá um encontro que é verdade, um momento só (...) para querer mostrar o meu reconhecimento a estas mulheres caboverdianas que trabalham duro, que fazem o trabalho da pedra, que carregam água, que trabalham a terra, que têm a obrigação de cuidar dos filhos, de acender o lume. Quis prestar uma homenagem a esta mulher (...).

As histórias acontecem ao sabor do vôo. Falo das mulheres intelectuais, daquelas que não são intelectuais, daquelas que não têm nenhum meio de vida escrito, falo da prostituta, falo de todas as mulheres que me dão alguma coisa, e que eu tenho alguma coisa delas (...) Em Cabo Verde, quando nasce uma menina, ela já é uma mulher.”

Pela exigüidade do espaço (e do tempo) reservado a esta explanação, vamos apresentar alguns trechos extraídos do *corpus* que possam funcionar como pequena amostra do que foi exposto. Da modesta Dina Salústio, que não se considera escritora, mas **uma mulher que escreve umas coisas**:

“Sentia-se cansada. A barriga, as pernas, a cabeça, o corpo todo era um enorme peso que lhe caía irremediavelmente em cima. Esperava que a qualquer momento o coração lhe perfurasse o peito, lhe rasgasse a blusa.(...)”

Pensou em atirar a lata de água ao chão, esparramar-se no líquido, encharcar-se, fazer-se lama, confundir-se com aqueles caminhos que durante anos e mais anos lhe comiam a sola dos pés, lhe queimavam as veias, lhe roubavam as forças.

Imaginou os filhos que aguardavam e que já deviam estar acordados. Os filhos que ela odiava!

Aos vinte e três anos disseram-lhe que tinha o útero descaído. Bom seria que caísse de vez! Estava farta daquele bocado de si que ano após ano, enchia, inchava, desenchia e lhe atirava para os braços e para os cuidados mais um pedacinho de gente.

Não. Não voltaria para casa.

O barranco olhava-a, a boca aberta, num sorriso irresistível, convidando-a para o encontro final.(...) Atirar-se-ia pelo barranco abaixo. Não perdia nada. Aliás, nunca perdeu nada. Nunca teve nada para perder. Disseram-lhe que tinha perdido a virgindade, mas nunca chegou a saber o que aquilo era.

À borda do barranco, com a lata de água à cabeça e a saia batida pelo vento, pensou nos filhos e levou as mãos ao peito.

O que tinha a ver os filhos com coração? Os filhos... Como ela os amava, Nossenhor!(...)”

Correu deixando o barranco e o sonho de liberdade para trás.

Quando a encontrei na praia, ela esperando a pesca, eu atrás de outros desejos, contou-me aquele pedaço de sua vida, em resposta ao meu comentário de como seria bom montar numa onda e partir rumo a outros destinos, a outros desertos, a outros natais.”²¹⁵

Os retratos de Cabo Verde (matizados pela intromissão do lírico na narrativa) são de um poderoso visualismo e de um psicologismo marcante.

“O crioulo, a partir de Junho, começa a incubar dentro de si um ser ruim, desconfiado, medroso, inseguro. E à medida que os dias passam e os meses entram e saem, os olhos ficam enviezados entre o céu e a terra, os lábios desaparecem nos encovados do rosto, resmungando por tudo e

nada sobre a ingratidão das chuvas, a maldição das ilhas, os pecados cometidos. Traído, porque as nuvens maninhas mais uma vez cumpriram o seu destino de negar à terra o consolo da água, o crioulo enraivece-se contra tudo o que o rodeia. Torna-se insuportável de tão intolerante, tão feio, tão desamado.(...)

Eu fujo dos meus patrícios nos meses das águas frustradas. Eu fujo de mim.(...) Somos todos uma ameaça colectiva, de tanta tristeza.(...)

Afasto-me e, no engano do sonho que me ensinaram a sonhar, vejo uma rua, uma aldeia, uma ilha, todas as ilhas regadas, verdes de chuva clara, com gargalhadas de chuva na boca dos meninos, com risos de chuva nos olhos dos homens, com o perfume da chuva nos corpos das mulheres.(...)

*Depois, recuso acordar, temendo enfrentar a cidade seca, as gentes secas, os amores secos”.*¹⁶

No entanto, a narrativa de Dina Salústio ultrapassa o tópico da caboverdianidade para adquirir um estatuto de discurso que se coloca como reflexão sobre a questão humana:

*Se eu algum dia estive presa à caboverdianidade, acho que já ultrapassei esta fase.(...) Ser caboverdiano é assumir um lado bonito, mas assumir também todos os lados horríveis (...). É uma sociedade de stress, de conflitos, porque somos de raças diferentes e pobres, pelos ciclos de fome. Mas eu não acho que sejamos diferentes, acho que todas as outras gentes têm os mesmos lados. Não tenho tido necessidade de afirmar-me como caboverdiana.(...) As nacionalidades são defesas que nos afastam das outras pessoas.*¹⁷

Observemos como Fátima Bettencourt, na crônica “Do Mindelo com amor”¹⁸, retrata as memórias de suas vivências crioulas.

“Mindelo vai a pouco e pouco tornando-se um estado de espírito. Baixa uma paz sobre mim quando piso este chão e ando pelas ruas, parando metro a metro, para um abraço, uma conversa amável, às vezes um alô apenas. É a minha cidade que me abre os braços e o coração e me sinto no colo mesmo da minha mãe, acalentada e confortada, em perfeita comunhão com todos e comigo mesma.

Filha adoptiva, é como se tivesse dado coices nas suas entranhas, tenho uma dívida impagável para com esta cidade, esta ilha, estes montes pelados, esta gente indómita.

Eu sei que ela está paradona, estagnada, morta, mas as suas tardes continuam cálidas, as suas noites plenas de magia, e aquele toque de morabeza permanece intacto nas suas gentes que, às vezes, se levantam sem saber se verão o sol baixar no Monte Cara antes de pôrem uma panela de-riba-de-lume. O cati-cati de cada dia, sempre difícil, mas não

a ponto de perderem o riso bom, o requebro do andar, a piada inesperada, o dito picante, a graça infinita. (...)

Bela amante adormecida (...) Quem semeará teus bairros de lares-oficinas, escolas-empresas e abrigará teus velhos, teus loucos, teus meninos sózinhos, teus artistas, tuas prostitutas ainda com a boneca escondida no travesseiro?

Quem dará aos teus jovens um rumo, uma razão de viver uma vida humana bonita e sadia? (...) Quem? Quando?

Aí sim, não vou mais encolher-me para não roçar a mão estendida do mendigo; não vou evitar o boteco da esquina onde os corpos gentis de adolescentes se leiloam; não vou ver as ruas ficando desertas, as pessoas com medo de passear na Marginal nas noites quentes, os velhos parados olhando o mar, os jovens à toa, de braços caídos, a desesperança e o tédio cercando a ilha”.

Os quadros pintados pelas escritoras, em geral paisagens com mulheres ao fundo ou mulheres com paisagem ao fundo, nos possibilitam, como disse José Saramago numa bela crônica feita a propósito de Cabo Verde, ver a terra e conhecer as pessoas, tremer de comoção real. Cabo Verde fabrica o seu próprio chão, inventa a sua própria água, repete dia a dia a criação do mundo./Porém, se uma simples pessoa não cabe numa crônica, como caberiam um povo e um país?¹⁹

Dina Salústio, numa crônica cheia de poesia, oferece-nos uma síntese expressionista do mundo crioulo:

“Ao primeiro toque nada acontece: rochas escarpadas, vales profundos, ventos enlouquecidos no princípio dos tempos, mar revoltado, praias infundas. Há também o sol. Eterno e impietoso que nos queima o ventre, a terra e os cascos: os nossos e o das cabras, nossas de todos os dias.

A certeza do deserto nas areias que voam livres pelos caminhos abertos.

Uma mulher passa. Um homem pára. Duas pessoas somente. Dez ilhas apenas carregando medos, dívidas e sede.

Depois outro olhar e o impossível acontece:

Os muros de pedra, plantados por Deus, alongam o corpo, estendem os braços, agigantam-se até tocarem o céu e, a princípio tímidos e inábeis, depois ousados e sôfregos, acariciam os desejos sem dono, senhores das ilhas e das gentes que não lhes sabem o nome.

Ritmos de violência nas cores que dançam e desafiam o arco-íris e dão vida nova ao quotidiano de um ontem acinzentado; sons desconhecidos na morna e no batuque que gritam chuva. Apaixonadamente gemem por chuva. Urgentemente choram por chuva e se entregam à terra e às gentes na ternura quente dos corpos molhados.

Esquece-se o deserto, a solidão e a sede, e os homens e as mulheres milagrosamente reinventam ilhas para além do mundo, com as pedras das rochas nuas, o sal da água azul, o sol do céu vermelho, o querer dos desejos queridos.

Quem falou em impotência?

Cabras, meninos, flores e ondas gritam pela vida que desesperadamente se multiplica no eco das montanhas rudes.(...)

*São dez ilhas. Dez ilhas apenas, feitas de silêncios, saudades e sonhos”.*²⁰

Muito fica por dizer. Cabo Verde e a dimensão do trabalho de suas mulheres não cabem em nossa crônica...

Notas Bibliográficas:

**HOLLANDA, HELOÍSA BUARQUE DE (org). *Tendências e impasses:*

feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p.14 (Prefácio).

¹ LOPES, BALTAZAR (org). *Antologia da ficção caboverdiana contemporânea*. Praia: Imprensa Nacional, 1960.

² LABAN, MICHEL. *Encontros com Escritores*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1992.

³ Cabo Verde tem a sua Organização das Mulheres, a OMCV, desde 1981. Entenda-se aqui feminismo como um neo-feminismo, não excludente quanto aos pólos da relação homem-mulher.

⁴ SALÚSTIO, DINA. *Mornas eram as noites*. Praia: ICLD, 1994.

⁵ BETTENCOURT, FÁTIMA. *Semear em pó*. Praia: ICLD, 1994.

⁶ MASCARENHAS, MARIA MARGARIDA. *Levedando a ilha*. Lisboa: ALAC, 1988.

⁷ AMARÍLIS, ORLANDA. *Cais-do-Sodré té Salamansa*. 2.ed. Lisboa: ALAC, 1991; *Ilhéu*

dos pássaros Lisboa: Plátano, 1983; *A Casa dos Mastro*; Linda-a-Velha: ALAC, 1989. Em

plena pesquisa descobrimos uma outra autora, Ivone Aida Fernandes Ramos, com o livro de

contos *Vidas vividas*, publicado pela OMCV, Mindelo, 1990, que corrobora nossas hipóteses.

⁸ RAMOS, IVONE AÍDA FERNANDES. *Vidas vividas*. Mindelo: OMCV, 1990.

⁹ DUARTE, VERA. Quotidianamente meu país. In:-. *Mujer*, Revista da Organização das Mulheres de Cabo Verde. 1 (março 1982), 2 (fev. 1984), 6 (julho 1984), 7 (julho 1984), s/n (jan-fev. 1985).

¹⁰ ALMEIDA, SARA. *Depois telefone*. Praia: ICLD, 1993.

¹¹ SALÚSTIO, DINA. *A louca de Serrano*. Praia: Spleen, 1998.

¹² _____ .Os dois primeiros ensaios, IN:-. *Cabo Verde: Insularidade e Literatura*.

Paris: Karthala, 1998. pp. 33-44 e 209-213. O terceiro, IN:-. *Mujer*. Praia: OMCV, abril-maio 1985, pp. 15-18.

¹³ DUARTE, VERA. O escritor caboverdiano hoje. In:-. *Pré-textos*, Ideias & Cultura. Praia, junho 1994, pp. 9-16. Número especial; / O Atlântico, estrada cultural, e a poesia caboverdiana do século XX, inédito, agosto de 2000, para o Encontro Internacional de Literaturas de Língua Portuguesa; *Nascimento de um mundo*. In:-. *Cabo Verde: Insularidade e Literatura* (1998), pp. 223-231.

¹⁴ AMARÍLIS, ORLANDA. In:-. *Nós: Revista da Lusofonia*. Pontevedra-Braga, 29-34: 55-60, 1992-3.

¹⁵ “Liberdade adiada”. In:-. *Mornas eram as noites*. pp. 5-6. Termo em crioulo grifado.

¹⁶ *Ibidem*, pp.61-2.

¹⁷ Entrevista a Simone Caputo Gomes. Praia (Cabo Verde), novembro de 1994.

¹⁸ IN:-. *Um certo olhar*. Inédito. Cópias cedidas pela Autora.

¹⁹ SARAMAGO, JOSÉ. “Caboverdiando”. In:-. *Jornal de Letras*. Lisboa, 731: 28-29, 14 de outubro de 1998.

²⁰ SALÚSTIO, DINA. “Cantar ... ou chorar apenas”. In:-. *Revue noire*. Cabo Verde. Paris, 10: 25, set-nov. 1993.

Uma auto-análise em *A costa dos murmúrios*, de Lídia Jorge

Jurema José de Oliveira

Doutoranda em Literatura Comparada
Universidade Federal Fluminense – UFF

Quando se transformarem os dois seres num só e se converterem o interior no exterior e o exterior no interior, e o alto no baixo, e se transformarem o macho e a fêmea em um só a fim de que o macho não seja mais macho e que a fêmea não seja mais fêmea, então entrareis no Reino.

Evangelho de São Tomás

O romance em questão foi escrito em 1988 por Lídia Jorge, autora de *O Dia dos prodígios* (1980); *O Cais das merendas* (1982); *Notícia da cidade silvestre* (1984), escritora pertencente à primeira geração de romancistas pós-1974, o movimento chamado de Revolução dos Cravos.

A Revolução de Abril foi recebida e festejada como uma simples mudança de cenários gastos que não alteraria o pacatíssimo e delicioso viver à beira-mar plantado, nem alteraria em nada a imagem que os portugueses faziam de si mesmos¹.

O levante de vinte e cinco de abril de 1974 torna-se para os prosadores um rico material de análise e transformador do trabalho artístico e crítico.

A partir dessa data o escritor não era mais o animal à margem ou o ornamento tolerado que uma Política dita do Espírito pretendia estrangular durante meio século. De todas as áreas culturais, a literatura tinha sido a mais segregada pelo ódio fascista, agora dispunha de voz total, a que quisesse. E participava, recebia incentivos, apelos vários à intervenção².

A década de 70 em Portugal surge repleta de tensões e no plano real culmina numa mudança de cenário e no plano ficcional numa viagem de retorno ao pequeno país.

Chegou a hora de fugir para dentro de casa, de nos barricarmos dentro dela, de construir com constância o país habitável de todos, sem esperar de um eterno lá-longe a solução que como no apólogo célebre está enterrado no nosso exíguo quintal³.

O indivíduo torna-se o centro irradiador do conteúdo necessário para a estruturação do discurso narrativo. Neste novo eixo discursivo a linha imaginária é indivíduo-coletividade, país-mundo.

A consciência individual deverá ser acompanhada de uma viagem de volta, pois Portugal, ao perder as colônias africanas, faz uma viagem de volta, isto é, da perda para a conquista de sua verdadeira identidade. As contradições da guerra que, até então, estavam latentes, serão discutidas minuciosamente no romance em questão, já que homens e mulheres, brancos e negros lutam por problemáticas semelhantes, em âmbito geral, pois a ideologia que levou os portugueses a dominarem as terras africanas foi absorvida de tal forma, que gerou uma sociedade multirracial, mas sob o domínio português: “Ou ganhamos o futuro ou o passado nos cai em cima com todo o peso da vingança - é o que cada escritor não se cansa de repetir”²⁴.

Em *A costa dos murmúrios*, constata-se uma auto-análise das personagens portuguesas, isto é, a narrativa segue uma linha de cunho psicológico. Um exemplo disto é o enfoque dado pela autora à protagonista, Eva Lobo, que é ao mesmo tempo personagem e narradora.

O livro se divide em duas partes: o conto *Os gafanhotos* e o romance propriamente dito, mas a todo tempo a narradora faz referências à primeira parte, numa superposição de planos – presente e passado – e de espaços – o da guerra colonial e o do pós-guerra.

A estrutura do romance nos revela a omissão do colonizador e o descomprometimento deste com as vidas que circundam o Stella Maris, local da invasão: “*África Austral? Que África Austral? Moçambique está para a África Austral como a Península Ibérica está para Europa – estão ambos como a batinha está para as calças*”²⁵.

Tal omissão se manifesta na forma e no conteúdo do discurso, visto que, quando se esperava um romance, tem-se um conto, o qual sofrerá a traição de não ser ele o único desvelador da trama, que culminará no processo de conhecimento e de aproximação entre Evita e Eva Lobo.

O texto introdutório anuncia de forma simbólica o encontro de duas culturas: a portuguesa, representada pelo hotel Stella Maris, local da “ocupação” e da cerimônia de casamento de Evita e Alex; e a outra, a africana, pelos criados que os servem e as-sistem:

Um criado extraordinariamente negro, vestido de farda completamente branca, trouxe uma bandeja com a espada. A espada era do noivo. Evita pegou na espada e fendeu o âmago do bolo até à tábua (p.10).

Ao mesmo tempo que denuncia a estrutura social na qual a mulher está inserida: “*Mas de facto, o local que Evita, docemente empurrada pelo noivo, deveria ocupar não era o centro*”(p.10).

Há no desenrolar do conto uma certa sutileza que por um instante nos distancia da verdadeira relação de poder que ali se instaura. Isto faz com que lembremos de Lévi Strauss, pois segundo ele:

“O casamento não era um negócio entre um homem e uma mulher, mas entre dois homens a respeito de uma mulher”⁶.

Em se tratando de uma sociedade multirracial e patriarcal, este “negócio” torna-se muito mais complexo, visto que, naquela composição social apenas o macho e branco tinha direito de voz: *“O negro me parece ser a raça mulher na família humana, como o branco é a raça macho”⁷*

Ampliando nossas especulações, iremos encontrar o comentário de Gustave d’Eichtal que ao analisar a semelhança da posição da mulher e a do negro, disse:

“até hoje, domesticidade e servidão são coisas idênticas. Desse modo, o negro é essencialmente doméstico como a mulher, e até hoje foi condenado, como ela, à escravidão mais ou menos pesada. A emancipação da mulher deverá ser acompanhada da do negro, ou para falar mais claramente, é na ‘mulher negra’ que a emancipação da mulher deve completamente se realizar”⁸.

A segunda parte da narrativa se consagra como a seqüência da obra, pois desvela a aparente harmonia instaurada no início do romance:

*“Os noticiários omitiam e a maior parte das mulheres que falavam no terraço concordava com a omissão. Era uma questão de justiça se omitia a morte e o sofrimento dos soldados portugueses atingidos em combate, por que razão se haveriam de alarmar as pessoas mais sensíveis com a notícia da morte voluntária de uns negros ávidos de álcool?
Se morriam, morriam” (p.62).*

Estes fatos lembrados vinte anos depois por Eva Lobo, desencadeiam o processo de revelação. O narrador-personagem, Evita, se mostra agredida pelo opressor que massacra os negros, o que a leva a transgredir e a trair o texto primeiro em busca da verdade. Nesta busca verifica-se uma duplicidade na estrutura narrativa. A personagem central ora se chama Evita, a mulher que se casou com Alex, ora se diz Eva Lobo, a que possui conhecimentos, sentimentos e experiências em comum com a outra:

“Oh, como Evita era cínica, como sabia que ele não a ameaçava com um tiro – disse Eva Lobo” (p.80).

Esta procura pelo conhecimento, pela essência real dos seres e das coisas, nos leva a Lacan, para quem a essência do imaginário é vista como:

“uma relação dual, um desdobramento em espelho, como uma posição imediata entre a consciência, na procura de si mesmo, que crê se encontrar no espelho das criaturas e se perde no que não é ela””.

Provocadora de radical mudança de perspectiva, a alegoria abre caminho para um matriarcado cultural numa ótica feminina que se opõe à visão masculina instaurada pela Revolução Industrial. Sendo assim, o discurso feminino dialoga com uma tradição marginal pré-cristã que remete ao arquétipo de Lilith cuja mitologia encarna a energia parcial correlata aos instintos que quer ser integrada ao conjunto psicológico do masculino/feminino. Esta dualidade aponta para as cisões arquetípicas da ‘anima’, termo da psicologia junguiana que exprime determinado complexo de funções. No inconsciente de cada homem existe um elemento feminino que nos sonhos é personificado por figuras ou imagens femininas. As imagens da ‘anima’ variam e podem ser projetadas pelo homem sobre uma ou mais mulheres reais, integrando o par supremo de opostos, sua realização leva à harmonia individual. A manifestação típica da mesma é a animosidade que produz estados de ânimo ilógico.

Nessa direção caminha a escrita de Lídia Jorge, à medida que cria uma supra-realidade num mundo de sonho evocado por um narrador que relata fragmentos de vivências passadas. Na consciência hebraica repressora, o mito arcaico de Lilith identifica-se com a imagem da serpente-demônio-mulher e, posteriormente, a Inquisição, na era medieval, reforçou com repressão este instinto rebelde, queimando como bruxas as mulheres dotadas de forte sexualidade ou transbordantes de ódio por estarem insatisfeitas, descuidadas e oprimidas pelo homem-patrão.

A abordagem de Lilith modificou-se a partir de Freud e Jung, quando passa a ser analisada como significado arquetípico da alma dividida, reconduzida internamente ao arquétipo imaginário da Grande-Mãe, que reflete a repressão parcial dos instintos e a censura das pulsões sexuais. Começa-se a considerar toda a mitologia do feminino como testemunha de uma incansável luta travada pelo homem contra o instintivo e sua conseqüente repressão motivada por imposições culturais.

No século XX, Lilith retorna mas permanece protestando. É a voz do instinto negado, o prazer e o gozo do corpo enganados que se transformam em tormento e neurose, liturgia da morte, enquanto a beleza do dionisíaco se transforma em torpeza.

Na vertente freudiana Eva Lobo se apresenta como aquela que rompe as barreiras, a que transgride. Nesta visão seria a própria figura de Lilith, a outra parte, a que abandonou o Paraíso por não aceitar a submissão, a obediência. O Stella Maris representa a ruptura com os valores portugueses fascistas:

Embora tivesse escrito Evita como um olho intenso, observando, nada mais que um olho. Aliás, ela chegou a apaixonar-se por olhos isolados como ilhas fora do corpo. Evita seria para mim um olho ou um olhar. Nunca suspeitei de que alguém tivesse sido testemunha de que Evita tivesse tomado banho, partido chávenas, formulado desejos, ou se alguma vez tivesse estado no centro das exclamações. Soberbo! Agora vejo-a, por sua ação atravessando o hall do Stella Maris, e fico com algum apreço por ela, e tenho mesmo saudade dela, da boca dela...do tempo em que tinha a cintura estreita – disse Eva Lobo (p.43).

A obra em questão traz à tona uma nova forma de visualizarmos o mundo; a escritora rompe com a maneira tradicional de dizer o que parece óbvio, na tentativa de captar o outro lado da vida, isto é, o espaço da consciência, o momento em que se formam os pensamentos e/ou sentimentos, que revelam algo além do que os meros fatos nos mostram. Na concepção proustiana, o estilo é uma questão de visão e não de técnica pura e simplesmente.

O enigma da narrativa está em Evita descobrir, via Eva Lobo, o mistério que sustenta a falsa aliança portuguesa. A busca pela verdade gera a traição, que será inevitável. Alex torna-se para ela, Evita, um estranho, um invasor: “E o noivo? Como compreendeu o noivo, tapando a boca de Evita com a boca, no momento em que ela ia pronunciar o M de matemática!”(p.43).

O discurso alegórico constrói-se por metáforas, figuras indispensáveis ao restabelecimento das essências; é o equivalente ao estilo experiência psicológica da memória involuntária, que é a única a permitir, pela aproximação de duas sensações separadas no tempo, a manifestação de sua essência ‘comum’ no milagre de uma analogia. Sendo assim, a alegoria é o melhor fio condutor na busca das essências, pois:

“as superfícies tornaram-se espelho, isto é, a linguagem utilizada pode retratar apenas o que está aparente, ao passo que a metáfora rompe o espaço aparente para atingir a essência da coisa codificada”¹⁰

Desta forma, as frases precisam ter valores semelhantes aos objetos representados, uma consistência que possa transmitir a ‘essência escondida’, visto que a beleza do estilo deve ser percebida, sentida na compacta massa do texto.

Na constatação do tempo passado, há uma sucessão de cenas, quadros, retratos e digressões as mais variadas, para a descoberta do Ser em toda sua plenitude.

A pluralidade de vozes do discurso pós-1974 traz à tona experiências passadas que, por ora, estão latentes numa Lusitânia conturbada, fragmentada, não contínua. A linguagem analógica expressa uma dialética, pois não quer ser isso nem aquilo, mas o duplo, isto é, isso e aquilo ao mesmo tempo, constituindo uma forma transviante, mas necessária, para

alcançar a beleza ideal, o equilíbrio entre aparência e essência. Neste contexto, a linguagem é o palco de encenação e questionamento do mundo contemporâneo, e a técnica de fluxo de consciência ajuda a romper com as exigências da razão e a penetrar no espaço do imaginário, pois o verdadeiro mundo das essências está enclausurado nas experiências mais simples da vida. E, no momento em que o discurso feminino procura resgatar esses instantes de revelação, torna-se evocativo e totalmente metalingüístico.

Notas Bibliográficas:

- ¹LOURENÇO, EDUARDO. *O labirinto da saudade*. 3 ed., Lisboa: Dom Quixote, 1988, p.44.
- ²PIRES, JOSÉ CARDOSO. *E agora, José?*. Lisboa: Moraes, 1977, p.274.
- ³LOURENÇO, EDUARDO. *O labirinto da saudade*. 3 ed., Lisboa: Dom Quixote, 1988, p.47.
- ⁴PIRES, JOSÉ CARDOSO. *E agora, José?*. Lisboa: Moraes, 1977, p.278.
- ⁵JORGE, LÍDIA. *A costa dos murmúrios*. Lisboa: Dom Quixote, 1988, p.28. (As demais notas referentes a essa obra aparecerão indicadas, no corpo do trabalho, pelo número da página).
- ⁶LÉVI-STRAUSS. In: *O canibalismo amoroso*. SANT'ANNA, AFONSO ROMANO DE. 2 ed., São Paulo: Brasiliense, 1985, p.42.
- ⁷HOFFMANN, LÉON FRANÇOIS. In: *O canibalismo amoroso*. SANT'ANNA, AFONSO ROMANO DE. 2 ed., São Paulo: Brasiliense, 1985, p.42.
- ⁸D'EICHTAL, GUSTAVE. In: *O canibalismo amoroso*. SANT'ANNA, AFONSO ROMANO DE. 2 ed., São Paulo: Brasiliense, 1985, p.42.
- ⁹LACAN, J. In: *O canibalismo amoroso*. SANT'ANNA, AFONSO ROMANO DE. 2 ed., São Paulo: Brasiliense, 1985, p.68.
- ¹⁰GENETTE, GÉRARD. *Figuras*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p.25. (Coleção Debates).

A contribuição iorubana na ficção de Jorge Amado. Mar Morto – O Mito Recriado

Sérgio Paulo Adolfo

Universidade Paranaense –Umuarama

Sabemos que uma das funções da arte é recriar o já criado, é revigorar o eternamente vivo num diálogo entre o feito e o fazer, o passado e o presente, engendrando uma nova leitura onde os elementos estruturais de um texto passam a ser os elementos estruturais do outro, na intrincada rede de fios narrativos e poéticos.

O romance *Mar Morto* de Jorge Amado, publicado em 1936, oferece-nos uma gama de possibilidades de leitura, mas a que mais nos despertou a atenção foi o diálogo, que por sua evidência nos salta aos olhos e aos sentidos, estabelecido entre os mitos iorubanos e o texto amadiano. Sob a forma contemporânea do romance encontra-se o mito de Iemanjá e Orungã, mito coletado e relatado pelo Rev. Ellis, reafirmado por Pierre Verger, e que encontra-se presente na memória do Povo-de-Santo da Bahia.

Jorge Amado é um escritor que, sobretudo nos últimos anos, tem se dedicado em sua escritura romanesca a aprofundar esse diálogo entre a literatura e a sociedade mítica dos afro-brasileiros, em alguns romances já antológicos como *O Sumiço da Santa*, *Tenda dos Milagres*, *Jubiabá*, *Teresa Batista Cansada de Guerra*, cujas escrituras apresentam em sua composição discursiva um diálogo entre o modo moderno de contar histórias e a tradicional narrativa iorubana. Como sabemos, Jorge Amado como bom baiano e brasileiro é também um apaixonado pelas manifestações e realizações do povo descendente de africanos. Autor muito polêmico, adorado pelas massas baianas, como cidadão de destaque, faz parte do Opô Afongá como um dos ministros de Xangô, desprezado pela crítica universitária, repudiado pelos intelectuais negros é, no entanto, o mais lido dos nossos autores fora de nossas fronteiras. Mestre Jorge talvez seja quem melhor evidencia a nossa verdadeira face, ao mesmo tempo, negra, branca e índia, num país que teima em ser europeu.

Parte da produção amadiana está centrada no fenômeno cultural afro-brasileiro, mas neste trabalho, optamos por fazer uma leitura de *Mar Morto* porque o mesmo apresenta uma tessitura romanesca mais próxima do mito, mais aparente, mais completa, na sentido da construção discursiva. Em *Mar Morto*, Jorge Amado recria o mito iorubano, revestindo-o de uma nova linguagem, recriando-o numa nova modalidade de narração, o romance. Assim sendo, podemos dizer que o romance em questão é uma moderna fabulação do mito original.

Para tal leitura fomos nos abeberar em Mircea Eliade, autor de textos clássicos de Antropologia Filosófica como *o Sagrado e o Profano* e *História das Religiões* e em Adolfo

Crippa pois ambos destacam alguns dos elementos necessários para compreendermos o texto amadiano em toda e sua complexidade. Além disso, utilizar-nos-emos de Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Roger Bastide, pioneiros nas Ciências Sociais do Brasil, nos estudos em relação à cultura afro-brasileira.

A narrativa em questão se desenvolve na cidade de Salvador da Bahia, tendo como cenário sobretudo a região do cais, cidade baixa, habitada pelos pescadores e saveiristas, num encontro nem sempre amistoso com o povo da cidade alta, formado pelos comerciantes, médicos, professores e outros. O espaço da narrativa, portanto, compreende dois mundos, o mundo do povo do mar e o mundo do povo da terra. O narrador, ao iniciar sua fabulação alerta o leitor sobre a questão da espacialidade:

“(...) Agora eu quero contar as histórias da beira do cais da Bahia. Os velhos marinheiros que remendam velas, os mestres de saveiros, os pretos tatuados, os malandros sabem essas histórias e essas canções. (...) E se ela não vos parecer bela, a culpa não é dos homens rudes que a narram. É que a ouviste da boca de um homem da terra e dificilmente um homem da terra entende o coração dos marinheiros.(...) AMADO: 1976.

Como se pode observar nessa citação ao iniciar a fabulação, o narrador procura dar a chave do significado mais profundo da narrativa, estabelecendo uma diferença entre os dois mundos, o mundo da terra, habitado, segundo ele, por homens que não sabem contar as histórias do mundo do mar, e o mundo do mar, habitado, portanto, pelos narradores das histórias verdadeiras. O estranho, que é o homem da terra, não possui portanto a capacidade de narrar o mito, pois sendo ele um estranho não possui a força vocabular para fazer a narração do fato sagrado.

Segundo Mircea Eliade,

“para el hombre religioso el espacio no és homogeneo, presenta roturas, excisiones: Hay posiciones de espacio cualitativamente diferentes de los otros (...) ELIADE: 1973.

Ou ainda, segundo Adolfo Crippa

“Os mitos estabelecem uma distinção radical dentro do espaço e criam com isso um campo propício ao nascimento de um mundo e de uma cultura. A primeira distinção espacial, afirma Cassirer, que é sempre representada nas mais complexas formações míticas e sempre mais sublime é a distinção de dois campos de ser: um, o campo do ser ordinário, acessível a todos; o outro o do ser excepcional que, enquanto campo do sagrado, aparece separado, fechado e protegido daquilo que o circunda, espaço apropriado às coisas comuns, devassável e aberto a

todos, é o espaço profano. O espaço sagrado, ao contra'rio, é reservado, convenientemente a um lugar só, ou a uma localização significativa. CRIPPA:1975.

A narrativa *Mar Morto* se situa num espaço privilegiado, separado, sagrado e é pontuada como uma narrativa que só pode ser reproduzida por quem saiba contá-la. Recitar o mito exige iniciação e dessa ausência o narrador se ressentido.

A história de amor de Livia e Guma vem marcada inicialmente pela questão espacial. Livia é uma mulher da terra, pertence a outro espaço, enquanto Guma é um homem do mar e como tal está no seu próprio espaço, pensa e sente como um homem do mar.

“Pensaria no marido indo a se afogar. Ela só teria desejo, só o amaria completamente se pudesse fugir para bem longe do mar essa noite. Ir para as terras agrestes do sertão, fugir da fascinação das ondas. Os homens de lá, as mulheres de lá vivem pensando no mar. Não sabem que o mar é senhor brutal que mata os homens.” AMADO:1976.

Nessa dicotomia entre o espaço sagrado do mar e o espaço profano da terra é que se dá o desenrolar da narrativa. Guma é um menino do mar, criado pelo tio, tendo sido abandonado pela mãe quando ainda criança. Seu destino, como o de todos os outros meninos do mar é o saveiro como forma de trabalho e mais tarde a morte no mar e conseqüentemente o encontro com Iemanjá, a dona dos mares, dos homens e dos saveiros. Guma é o herói que, abandonado pela mãe, passa o tempo todo buscando nas mulheres a imagem da mãe que o abandonou. Várias mulheres passam pela sua vida, até o dia que encontra Livia, numa noite de macumba na casa de Pai Anselmo e Livia, segundo Guma, foi enviada pela própria Iemanjá para ser sua. Iemanjá a grande mãe mítica, é mãe e amante ao mesmo tempo. Segundo o mito recolhido pelo Rev. Ellis e publicado por Verger, Iemanjá – a Senhora das águas, casada com Angaju – o Senhor da terra, concebeu um filho, Orungã. Este, quando adulto, apaixonou-se pela mãe e tenta violentá-la. Iemanjá desesperada foge do filho, que acaba alcançado-a e possuindo-a. Dessa união incestuosa nascem todos os orixás e dos seios túmidos da envergonhada mãe, nascem as águas do mundo. Iemanjá, nesse mito, apresenta-se como mãe e amante ao mesmo tempo e dessa relação incestuosa são gerados um novo tempo e uma nova realidade, que se traduz na criação das águas, elemento vital para os homens e sua sobrevivência, assim como na criação dos orixás, forças necessárias para a construção do mundo e da existência dos homens, na visão iorubana.

“Assim Yemanjá é mãe e esposa. Ela ama os homens do mar como mãe enquanto eles vivem e sofrem. Mas no dia em que morrem é como se eles fossem seu filho Orungã, cheios de desejos, querendo seu corpo.” AMADO: pg. 37

“Yemanjá é terrível porque ela é mãe e esposa. Aquelas águas nasceram-lhe no dia em que seu filho a possuiu. Não são muitos no cais que sabem da história de Yemanjá e de Orungã, seu filho. Mas Anselmo sabe e também o velho Francisco. No entanto, eles não vivem contando essa história, que ela faz desencadear a cólera de Janaína. Aganju, deus da terra firme teve um filho com Yemanjá, Orungã, que foi feito Deus dos ares, de tudo que ficar entre a terra e o céu. Orungã rodou por estes ares, mas o seu pensamento não saía da imagem da mãe, aquela bela rainha das águas. Ela era mais bonita que todas e os desejos dele eram todos para ela. E um dia, não resistiu e a violentou. Yemanjá fugiu e na fuga seus seios romperam, e assim surgiram as águas, e também essa Bahia de todos os Santos. E do seu ventre fecundado pelo filho, nasceram os orixás mais temidos, aqueles que mandam nos raios, nas tempestades e nos trovões. AMADO: 1976 pg.4

A maneira como Guma é desenhado enquanto personagem enquadra-o nos limites do mitológico Orungã, apaixonado pela própria mãe. Aos doze anos de idade, Guma é apresentado a uma prostituta trazida pelas mãos do Velho Francisco, seu tio. Esse encontro, que para Guma seria sua primeira noite de amor, porque costumeiramente, entre eles, a primeira mulher de um menino era trazida pelo seu pai, acaba se transformando em sofrimento quando Guma descobre que essa mulher não seria a sua mulher, mas era, na verdade, sua mãe. Essa mulher que o adolescente Guma desejava como mulher, era sua mãe biológica, gerando na personagem um sentimento misto de amor filial e amor sensual. Dessa forma vai se desenhando a personagem Guma-Orungã e a fabulação vai tomando o ritmo do mito, pois que, a partir desse dia, Guma desesperadamente procura em todas as mulheres um pouco de sua mãe-amante. Iemanjá para Orungã é a grande mãe-amante, assim como para os homens do cais, para quem ela é mãe em vida e amante na morte, da mesma maneira que a prostituta vinda pelas mãos do Velho Rufino até Guma, naquela noite é, naquelas circunstâncias, sua mãe-amante.

“Pensa que em breve terá ao seu lado um corpo de mulher, um corpo que sabe todos os segredos. Pedirá ao tio que vá embora, que o deixe só com ela, e levará o saveiro para o meio da baía. Do forte velho ou de outro saveiro virá música. Ele amará, sentirá o mistério de tudo e então poderá levar sozinho o seu saveiro pelas terras do Recôncavo, poderá quando seu dia chegar ver sem susto o rosto de Yemanjá e poderá amá-la porque já aprendeu aqueles segredos em que os homens tanto falam (...) AMADO:1976 – pg. 28

(...) Ele já ama essa mulher que ainda não conhece, que seu tio traz para sua cama, e faz projetos de levá-la pelos portos do Recôncavo, de correr com ela os rios (...) AMADO. 1976 pg. 32

Guma ama muitas mulheres, antes de conhecer Lívia, entre elas, uma mulher valente chamada Rosa Palmeirão. Rosa Palmeirão era lutadora, briguenta, uma cangaceira do cais, enfrentava qualquer briga e sabia amar um homem como ninguém. Enquanto amante de Guma, algumas vezes o tratava como um filho, e mais tarde, sentindo-se velha para o amor, despede-se de Guma dizendo que um dia voltará para ser a avó dos seus filhos, tornando-se, portanto, sua mãe. Em Rosa Palmeirão, Guma tem a mãe-amante, a Iemanjá guerreira, a Iemanjá de espada em punho, desafiando os homens e vencendo-os conforme um outro mito Iorubano.

(...) Rosa Palmeirão quer ter um filho. Ela se cansou de dar em soldado, de comer em cadeia, da navalha na saia, do punhal no peito. Ela quer um filho a quem acarinhar, para quem cante cantigas de ninar. Uma vez Guma dormiu nos braços dela e Rosa cantava:

“dorme, dorme, bebezinho que a cuca vem aí...”

Se esquecia que ele era seu amante e fazia dele seu filho, acalentava no colo.(...) AMADO, 1976 - pg. 61

(...) Rosa Palmeirão não traz mais navalha na saia, nem punhal no peito. O recado de Guma a alcançou em terras do norte, numa pensão de última ordem onde não pagava porque o proprietário a temia.

Quando marujo a encontrou e lhe disse: “ Guma mandou dizer que teu neto já nasceu”, ela atirou fora a navalha da saia, o punhal do peito. Antes, porém, se utilizou deles mais uma vez para arranjar a passagem de volta.” AMADO; 1976 pg.207

Uma outra mulher com quem Guma se envolve chama-se Esmeralda e é a mulher de seu melhor amigo. Esmeralda é a mulher fatal, traiçoeira, sensual, tem o biotipo das grandes mães. Possui ancas largas, seios fartos, tal como as figuras de Iemanjá no panteão original Iorubano. Esmeralda é morta por seu homem que depois também se mata para não matar o amigo Guma. Esmeralda não assume uma postura de mãe com Guma, no entanto, seus atributos físicos, a semiologia do seu corpo estabelece uma aproximação com a grande mãe mítica.

(...)Era uma mulata bonita, peituda, ancas roliças, um pedaço de mulher.(...) AMADO:1976 pg. 135

Esmeralda pontua na narrativa como a Iemanjá amante, traiçoeira, que engana os marinheiros levando-os para um último passeio através de seu reino, as terras de Aiocá. Esmeralda pelo seu porte físico, pela sua maneira de agir é á Iemanjá amante, a que ama e mata. A morte de seu melhor amigo é a marca dessa ambigüidade da personagem Iemanjá-Esmeralda.

(...) "Se Rufino visse... Não é brincadeira. Ele a matará e depois irá se encontrar com Janáina no fundo do mar. Esmeralda já vai gritar quando Guma ouvir as vozes dos tios de Lívia... AMADO:1976 pg. 21

O grande amor de Guma, seu amor definitivo é Lívia, a mulher da terra, trazida por Iemanjá numa noite de muita chuva, e que desempenhará na narrativa o papel de amante até o momento da morte do herói. No entanto, a partir da morte de Guma, exercerá o papel de mãe, tal como Iemanjá a mãe e amante dos homens do mar.

Guma a conhece na macumba de Pai Anselmo numa noite de muita chuva e a maneira como a personagem aparece e é descrita pelo narrador aproxima-a muito da mãe mítica Iemanjá. Lívia tem os cabelos lisos e escorridos da chuva, molhados como a própria mãe d'água ao estendê-los no mar em noites de lua cheia.

*(...) Sem dívida que aquela é a mulher que Iemanjá lhe mandou. Tem os cabelos escorridos, parecendo molhados, os olhos claros de água, os lábios vermelhos. Ela é quase tão bela como a própria Janáina e é moça, muito moça, pois os seios mal surgem no vestido de chita encaranada.(...)
AMADO: 1976 PG. 23*

Lívia vem de longe, é uma mulher da terra e fica no mar presa pelo amor de um marujo. Lívia vive temerosa do que possa acontecer ao seu homem e, diferentemente das mulheres do mar que são fatalistas, não se conforma que ele possa desaparecer um dia no mar.

Guma é um herói e como tal deve fazer a última viagem pelas terras de Aiocá, as terras míticas da dona do mar. O marujo que morre praticando um feito heróico, ou que o tenha praticado em vida é merecedor dos amores da mãe-amante; Guma pratica uma série de feitos heróicos e portanto está apto para exercer o seu papel de amante após a morte. Destino de marinheiro era esse: viver heroicamente na lida do mar e depois da morte viver uma grande aventura nos braços da mãe-amante Iemanjá, ritualizando o mito da criação do mar e dos orixás.

Destino das mulheres do cais após a viuvez, sem ter meios de sustentar a si e os filhos é entregarem-se a prostituição. Lívia, no entanto, vai inaugurar um novo tempo no espaço do mar ao não se conformar com o destino traçado para as viúvas. Ao rebelar-se contra essa fatalidade Lívia ritualiza o mito da criação, o encontro entre as águas e a terra patrocinando a inauguração de um novo tempo e de um novo mundo. Recusando-se a seguir o destino de todas as viúvas, Lívia decide ocupar o lugar de Guma no navio Estrela da Manhã, tornando-se a primeira mulher marinheira, auxiliada por Rosa Palmeirão. Ao executar tal gesto, Lívia está abrindo um novo caminho no mar e um novo espaço para a vida das mulheres.

“Aves marinhas volteiam em torno dos saveiros, passam perto da cabeça de Lívia. Ela vai erecta e pensa que a outra viagem trará seu filho, o destino dele é o mar. A voz de Maria Clara fica suspensa de súbito. Porque, na madrugada que rompe um preto canta dominando o mar misterioso:

Salve estrela matutina”

Estrela matutina. No cais o velho Francisco balança a cabeça. Uma vez, quando fez o que nenhum mestre de saveiro faria ele viu Iemanjá, a dona do mar. E não é ela quem vai agora de pé no “Paquete Voador” ? Não é ela ? É ela sim. É Iemanjá quem vai ali. E o velho Francisco grita para os outros no cais.

Vejam. Vejam. É Janaína.

Olharam e viram. Dona Dulce olhou da janela da escola. Viu uma mulher forte que lutava. A luta era seu milagre. Começava a se realizar. No cais os marítimos viram Iemanjá, a dos cinco nomes. O velho Francisco gritava, era a segunda vez que ele a via.

Assim contam na beira do cais.” AMADO:1976. PG.30

Lívia é vista pelos marujos como a própria deusa do mar e portanto ela está reatualizando o mito ao transformar-se na mãe amante de Guma. Ao mesmo tempo, D. Dulce, a professora, a que sonhava com um novo modelo de vida para os moradores do cais, uma vida mais digna, com menos miséria, vê Lívia como o princípio dessa mudança. Se para os marujos ela é Iemanjá, para D. Dulce ela é a grande mola impulsional das mudanças que virão. Como Iemanjá ela é a reatualizadora do mito original de Orungã e Iemanjá completando dessa maneira o ciclo do encontro das águas com a terra, Orungã é uma divindade da terra e Iemanjá das águas. Do encontro da terra com a água surge um novo mundo: a criação do mar e dos orixás mais temidos. Lívia é uma mulher da terra, mas apesar disso, vai incidir sobre o mar, transformando-o, fazendo com que o mesmo deixe de ser o espaço da morte para os homens e da miséria para as viúvas e órfãos e venha a ser o espaço da esperança.

O narrador que se revelou um homem da terra pensa como Dona Dulce ao visualizar no ato de Lívia uma nova tomada de posição entre as mulheres dos marujos mortos, um novo tempo que virá para o cais eliminando a prostituição, a infância abandonada, a miséria econômica e moral.

Roland Barthes nos diz que o mito é uma fala, forjada em condições especiais, condições que permitem que a linguagem se transforme numa nova linguagem originando o mito. Vimos que Jorge Amado a partir de um mito corrente entre o Povo-de-Santo baiano, mito esse confirmado por Pierre Verger, estância viva enquanto linguagem e expressão religiosa, cria uma narrativa moderna em que os passos do herói e da heroína reproduzem

os passos dos heróis míticos da iorubalândia. Essa nova fala engendrada pelo poder da arte, cria uma nova linguagem aparentemente mítica e só aparentemente, porque o novo mito proposto por um homem da terra, por alguém que não consegue contar o mito original, conforme suas próprias afirmações, é o mito enquanto fala, no dizer de Barthes, que traz uma nova proposta para os espoliados da Bahia e de todos os lugares considerando-se o poder de universalidade da arte.

Iemanjá, a grande mãe mítica, tornou-se senhora do seu tempo ao parir de seu ventre os orixás fundadores ou inauguradores do mundo. Lívia, a nova Iemanjá, também torna-se senhora do tempo ao inaugurar esse novo tempo, um tempo de trabalho e realização no espaço do cais, possibilitando às viúvas livrarem-se do anátema da prostituição, da desordem moral e econômica. Os mitos fundadores apontam para a instauração da ordem onde era o caos. O mito-narrativa *Mar Morto* segue o mesmo itinerário, apontando para a possibilidade da instauração de uma nova ordem econômica e social.

Entendendo-se a literatura como um produto social, é possível ler o texto amadiano pelo avesso do mitológico, buscando encontrar nele, nos seus silêncios, as possíveis possibilidades da dinâmica social. Um texto ficcional, que segundo Antonio Candido, além do aspecto lúdico, também informa e humaniza é possível ser lido de muitas maneiras, entendendo-se essas muitas maneiras, essa polissignificância, não no sentido da horizontalidade e sim nas suas potencialidades verticais. É no aprofundamento da leitura, no desfazer do bordado, segundo Autran Dourado, que vamos encontrar o significado textual mais profundo e através dele perceber e nos apoderarmos de toda sua carga humanística, e portanto, renovadora e recriadora. Esses poderes, no sentido mítico, enquanto palavra, e mito é palavra, o texto amadiano nos proporciona.

Bibliografia:

- AMADO, JORGE. *Mar Morto*. Rio de Janeiro:Record, 1976.
- ANDREI, ELENA MARIA. *Coisas de Santo Iconografia da Imaginária Afro Brasileira*, Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, UFRJ, mimeo, 1994.
- ARAÚJO, EMANOEL (Org.) *A Mão AfroBrasileira*. São Paulo: Tenege, 1988.
- AUGRAS, MONIQUE. *A Dimensão Simbólica: Simbolismo nos Testes Psicológicos*, Petrópolis: Vozes, 1972, 2ª Edição.
- _____. *O duplo e a Metamorfose*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BALANDIER, GEORGE. *Afrique Ambigüe*. Paris: Terre Humaine, 1957.
- _____. *Antropológicas*. São Paulo: Cultrix, 1976.
- _____. *Dictionnaire des Civilisations Africaines*, Paris: Fernand Hazan, 1968.
- BARTHES, ROLAND. *Mitologias*. São Paulo: Difel, 1985.
- BASTIDE, ROGER. *As Américas Negras*, São Paulo: Difel, 1974.

- _____. *As Religiões Africanas no Brasil*, São Paulo: Livraria Pioneira, Editora da USP, 1971.
- _____. *Le Sacré Sauvage*, Paris: Payot, 1975.
- _____. *Estudos afrobrasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. *O Candomblé da Bahia, Rito Nagô*, Brasília: Editora Nacional, 1978.
- BOURDIEU, PIERRE. *A Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo: Ed. Perspectiva, 1982.
- _____. *Esquisse d'une Economie de la Pratique*, Paris: Droz, 1972.
- BRANDÃO, CARLOS RODRIGUES. *Os Deuses do povo*, São Paulo: Brasiliense, 1980.
- CABRERA, LYDIA. *Yemanjá y Ochún*. York: Easterchester, 1980.
- CACCIATORE, OLGA GUGOLLE. *Dicionário de Cultos AfroBrasileiros*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- ANTONIO, CANDIDO. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Nacional, 1973.
- _____. *A literatura e a humanização do homem*. Policopiado.
- CARNEIRO, EDISON. *Candomblé da Bahia*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, S.A., 1974.
- _____. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.
- _____. *Religiões negras e negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964; Brasília: INL, 1981.
- CASSIRER, ERNEST. *Linguagem, Mito e Religião*, Porto: Edições Rés Ltda., 1973, Portugal.
- CRIPPA, ADOLFO. *Mito e Cultura*. São Paulo: Convívio, 1972.
- DANTAS, BEATRIZ GÓIS. *Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.
- DOUGLAS, MARY. *Pureza e perigo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976.
- ELIADE, MIRCÉA. *Mito e Realidade*, São Paulo: Ed. Perspectiva, 1975.
- _____. *Lo Sagrado y lo Profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama S.A., 1967.
- LA PORTA, ERNESTO. *Estudo Psicanalítico dos rituais afrobrasileiros*. Rio de Janeiro/São Paulo: Livraria Atheneu, 1979.
- LÉVI STRAUSS, CLAUDE. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.
- _____. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- LIMA, VIVALDO DA COSTA. *A família de santo nos candomblés jêje-nagôs da Bahia: um estudo das relações intergrupais*, Salvador: Pós Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 1972.
- LODY, RAUL. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: ática, 1987.

- LUZ, MARCO AURÉLIO E LAPASSADE, GEORGES. O segredo da macumba .Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- MOURA, CARLOS EUGÊNIO M. DE (org.). *As Senhoras do Pássaro da Noite*, São Paulo: EDUSP/Axis Mundi, 1994.
- _____. *Bandeira de alairá*. São Paulo: Nobel, 1982.
- _____.(org.) *Candomblé, desvendando identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.
- _____.(org.) *Olóórisà*, São Paulo: Agora, 1981.
- PÓVOAS, RUY DO CARMO. *A linguagem do candomblé*. São Paulo: José Olympio, 1989.
- PRANDI, REGINALDO. *Os Candomblés de São Paulo*.São Paulo: EDUSP, 1991.
- QUERINO, MANUEL. *A raça africana e seus costumes*. .Salvador:Livraria Progresso, 1955.
- RAMOS, ARTHUR. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Nacional, 1946.
- _____. *O negro brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1940.
- RISÉRIO, ANTONIO. *Oriki-Orixá*. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- RODRIGUES, NINA. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935a.
- _____. *Os Africanos no Brasil*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília UnB, 1988.
- SANTOS, JUANA ELBEIN DOS. *Os nagô e a morte*.Petrópolis: Vozes, 1976.
- SEGATTO, RITA LAURA. *A vida privada de Iemanjá e seus filhos*. Brasília: Fundação Universidade de Brasília, s/d.
- TRINDADE, ORDEP. *As águas do rei*. São Paulo: Cortez, 1995.
- VALENTE, WALDEMAR. *Sincretismo religioso afrobrasileiro*, São Paulo: Nacional, 1955.
- VELHO, YVONNE MAGGIE ALVES. *Guerra de orixá*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- VERGER, PIERRE FATUMBI E CARYBE. *Fluxo e Refluxo* Salvador: Corrupio, 1987.
- _____. *Lendas Africanas dos Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1985.
- _____. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1981.
- _____. *Notícias da Bahia 1850*. Salvador: Corrupio, 1981.
- _____. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo: Edusp, 1999.

Observação – A bibliografia é extensa por se tratar de um trabalho a ser apresentado num Congresso Internacional.

Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira

Conceição Evaristo

Doutoranda em Literatura Comparada
Universidade Federal Fluminense – UFF

Ao propormos uma leitura em torno da Literatura negra, julgamos necessária mesmo que ligeira, uma reflexão sobre a transposição e a continuidade das culturas africanas em solo brasileiro.

O primeiro exercício de sobrevivência efetuado pelos africanos deportados no Brasil, assim como em toda diáspora, foi talvez o de buscar recompor o tecido cultural africano que se desteceu pelos caminhos, recolher fragmentos, traços, vestígios, acompanhar pegadas na tentativa de reelaborar, de compor uma cultura de exílio refazendo a sua identidade de emigrante nu. (GLISSANT, 1996)¹.

O homem africano no movimento de reterritorialização encontra no culto da tradição a possibilidade de viver um continuum apesar de espaço e tempo históricos diferentes. Tradição que para Muniz Sodré (1988)²

“Afirma-se não como forma paralisante, mas como algo capaz de configurar a permanência de um paradigma negro na continuidade histórica.”

Para Edouard Glissant, o emigrante nu, ainda que despojado de tudo, principalmente de sua língua, recompõe, entretanto a partir de vestígios, a sua cultura. Essa recomposição *par traces*, tratada por Glissant³, é também destacada por Wilson Barbosa (1994) que vê a cultura negra brasileira guardando “grande parte dos instrumentos materiais da cultura africana ainda vivos embora simplificados.” Barbosa exemplifica informando que na África existem sete tipos de gunga ou berimbau, no Brasil, porém, só sobrevive um. Os sete berimbaus africanos guardam significações diferentes entre si, relacionadas a entidades e estados grupais diversos. A quantidade de instrumentos, e a função diferencial de cada um, deixaram de existir na América, porque, ao juntarem-se as variadas culturas africanas, surgiu “um novo significado, uma nova leitura para um conceito síntese.”⁴ E o autor continua:

“(...) pode-se esquecer as formas sagradas do berimbau, mas não se perde o berimbau, e a sua função convocatória. Se a Cultura não pode se reproduzir pelo seu máximo, ela reproduzirá pelo seu mínimo, mas ela ainda será produzida.

É interessante notar o aspecto provocativo de uma cultura que se reprime, ela se reduz, mas ao mesmo tempo, se concentra: ela caminha

*por uma centralidade, diminui os seus gestos expansivos, mas mantém-se por gestos essenciais.*⁵

O africano, emigrante nu, trazido como escravo, tendo perdido o seu território físico, ao chegar na diáspora, busca a reterritorialização no terreiro. Vai ser nesse espaço “território político-mítico-religioso” que o patrimônio simbólico do africano e seus descendentes vai encontrar o seu lugar de transmissão e preservação, conforme pontua Muniz Sodré. (1988)⁶.

“O espaço do terreiro vai ser o lugar de reterritorialização de uma cultura fragmentada, de uma cultura de exílio. É ali que o indivíduo vai reviver, vai tentar refazer a sua família, e o seu clã, que tal como na África, são formados independentemente de laços sanguíneos. No espaço do terreiro, o indivíduo buscará o sentido de pertencimento a uma coletividade e ritualisticamente vai reencontrar a sua nação.

O terreiro vai induzir em seus filhos posturas, comportamentos, assunções de outras coletividades. Várias criações como os afoxés, congadas, maracatus, folias, grupos de samba podem ser reconhecidas como “desdobramento das matrizes simbólicas dos terreiros, conforme atesta Muniz Sodré.

Com relação aos terreiros, qualquer denominação que recebam, candomblé, Xangô, pajelança, Jurema, catimbó, tambor de mina, umbanda, Muniz Sodré pontua que:

“Em qualquer deles, entretanto permaneceu ainda hoje o paradigma – um conjunto organizado de representações litúrgicas, de rituais nagô – mantidos em sua maior parte pela tradição Ketu.”⁷

O terreiro é visto como um quilombo, por Marco Antônio Chagas Guimarães em sua Dissertação de Mestrado, em Psicologia, sobre a construção de identidade em comunidade de terreiro.

“(...) Foram e ainda são quilombos as comunidades de terreiro que ao longo da história do negro no Brasil mostraram ter sido o lócus de engendramento por suas características especiais de útero mítico, que possibilitou a reaglutinação dos elementos fundamentais para a manutenção do negro enquanto grupo e cultura.”⁸

A Mística do Quilombo na Literatura Negra Brasileira

A palavra poética é um modo de narração do mundo. Não só de narração, mas talvez, antes de tudo, de revelação do utópico desejo de construir um outro mundo. Pela poesia,

inscreve-se, então, o que o mundo poderia ser. E, ao almejar um mundo outro, a poesia revela o seu descontentamento com uma ordem previamente estabelecida.

Para determinados povos, principalmente aqueles que foram colonizados, a poesia torna-se um dos lugares de criação, de manutenção e de difusão de memória, de identidade. Torna-se um lugar de transgressão ao apresentar fatos e interpretações novas a uma história que antes só trazia a marca, o selo do colonizador. É também transgressora ao optar por uma estética que destoa daquela apresentada pelo colonizador.

Pela poesia, o colonizado, segundo Homi Bhabha, não só encena o “direito de significar” como também questiona o direito de nomeação que é exercido pelo colonizador sobre o próprio colonizado e seu mundo. (BHABHA, p. 321).

Viver a poesia em tais circunstâncias, de certa forma, é assegurar o direito à fala, pois pela criação poética pode-se ocupar um lugar vazio apresentando uma contrafala ao discurso oficial, ao discurso do poder.

Nas sociedades ágrafas, a poesia conta/canta a tradição, os mitos de fundação, as histórias, os provérbios, a sabedoria. O canto poético planta e rega a memória coletiva.

A poesia oral, presente nas culturas tradicionais africanas, foi incorporada à literatura produzida pelos poetas, contistas e romancistas africanos comprometidos com a luta de libertação do povo. A poesia foi arma, foi estratégia de luta.

No Brasil, podemos encontrar, sobretudo na voz dos descendentes de africanos, uma poética que rememora a Mãe África, denuncia a condição de vida dos afro-brasileiros, e, nas últimas décadas, apresenta-se afirmando um sentimento positivo de etnicidade.

Tendo sido o corpo negro, durante séculos, violado em sua integridade física, interdito em seu espaço individual e social pelo sistema escravocrata do passado e, hoje ainda por políticas segregacionistas existentes em todos, se não em quase todos, os países em que a diáspora africana se acha presente, coube aos descendentes de africanos, espalhados pelo mundo, inventar formas de resistência. Vemos, pois, a literatura buscar modos de enunciação positivos na descrição desse corpo. A identidade vai ser afirmada em cantos de louvor e orgulho étnicos, chocando-se com o olhar negativo e com a estereotipia lançados ao mundo e às coisas negras.

O corpo negro vai ser alforriado pela palavra poética que procura imprimir e dar outras lembranças às cicatrizes das marcas de chicotes ou às iniciais dos donos-colonos de um corpo escravo. A palavra literária como rubrica-efeite surge como assunção do corpo negro. E como quelóides – simbolizadores tribais – ainda presentes em alguns rostos africanos ou como linhas riscadas nos ombros de muitos afro-brasileiros – indicadores de

feitura nos Orixás – o texto negro atualiza signos-lembranças que inscrevem o corpo negro em uma cultura específica.

Preocupações surgem quanto ao termo literatura negra, pois há a argumentação de que a arte é universal, não tem fronteiras. Sim, mas dentro dessa universalidade, há o particular, há o específico, há no caso, da literatura negra, a identidade étnica e cultural, revelando-se em momentos discursivos quando se busca uma ação afirmativa, construída pela palavra literária, e que dá um sentido positivo à etnicidade negra.

Luiza Lobo, (1989)⁹ ao procurar conceituar o que seria literatura negra, levanta o dado étnico, que em sua definição é marca substancial. Pontua que a existência da literatura negra se dá a partir do momento em que o negro deixa de ser somente tema, deixa de ser objeto para uma literatura alheia e passa a criar a sua própria, assumindo o papel de sujeito. Para ela, essa mudança de posição, de papel, define o surgimento da literatura negra no Brasil.

“Um dos aspectos primordiais que ao meu ver define a literatura negra, muito embora não seja um elemento norteador, em geral, dos estudos sobre o assunto, é o fato de a literatura negra do Brasil – ou afro-brasileira – ter surgido quando o negro passa de objeto a sujeito dessa literatura e cria a sua própria história; quando o negro visto geralmente de forma estereotipada, deixa de ser tema para autores brancos para criarem sua própria escritura no sentido de Derrida: a sua própria visão de mundo. Só pode ser considerada literatura negra, portanto, a escritura de africanos e seus descendentes que assumem ideologicamente a identidade de negros” (1988)¹⁰

Zilá Bernd indaga¹¹: *“que fator será o determinante da fissura a partir da qual se pode falar em literatura negra e não apenas em temática da escravidão?”*

E responde:

*“que esse demarcador de fronteiras é o surgimento de um sujeito de enunciação no discurso poético, revelador de um processo de conscientização de ser negro entre brancos”.*¹²

Reafirmando que não é somente a cor da pele do escritor que vai definir, situar o seu texto como literatura negra, mas também a sua postura ideológica, a maneira como ele vai viver em si a condição e a aventura de ser um negro escritor, concordamos com Márcio Barbosa, (1985)¹³ quando o escritor do Quilombhoje diz que a *“existência da literatura negra é posterior à existência de uma consciência negra”*.

Márcio Barbosa, tomando como referencial de negro escritor o poeta Cruz e Sousa, impõe e responde a questão: “*Pode-se falar de uma literatura negra?*”

Tomamos o caso específico da poesia: Cruz e Sousa entra para a história da literatura, entra como um escritor que, por casualidade, era negro. O fato de ser negro nunca foi nos apresentado pela história como condição essencial e anterior à sua condição de escritor. A diferença é fundamental: a anterioridade da condição de escritor lhe determina um papel social diferente daquele que seria determinado pela anterioridade da condição de ser negro. A anterioridade de ser um escritor (que por acaso era negro) lhe dá uma especificidade que tem a ver com o papel social dos demais escritores. A anterioridade da condição de ser negro (por acaso escritor) lhe daria uma especificidade que teria a ver com o papel social dos demais negros. O fato de ser escritor lhe garante uma universalidade em que as demais coisas lhe aparecem como qualidades adicionais.

*O fato de ser negro lhe daria uma particularidade que o envolveria nas responsabilidades do seu presente político, na sua especificidade cultural enquanto oprimido. Esta diferença é, sobretudo, temporal e gerada por uma opção consciente. Uma opção que depende unicamente do escritor e seu direcionamento aos problemas do grupo social é que vai defini-la. Por isso a existência de uma literatura negra é posterior à existência de uma consciência negra.*¹⁴

A literatura negra apresenta um forte teor ideológico, pelo fato de lidar, de tomar como pano de fundo e de eleger como sua temática a história do negro, a sua inserção e as relações étnicas da sociedade brasileira.

Há muito tempo que a literatura negra se insinua na literatura brasileira. Otavio Ianni (1988)¹⁵ aponta Luís Gama (1830-1882), Cruz e Souza (1861-1898), Lima Barreto (1881-1922) e, até mesmo, o polêmico, no que se refere à sua assunção como negro, Machado de Assis, como vozes precursoras de um discurso literário negro. Uns se revelando de forma patente, outros, de maneira latente, mas onde é possível perceber a condição negra em seus textos.

A literatura negra tem o negro como protagonista do discurso e protagonista no discurso, – “*sujeito que produz e que está reproduzido naquilo que produz*”.¹⁶

Quando falamos de sujeito na literatura negra, não estamos falando de um sujeito particular, de um sujeito construído segundo uma visão romântico-burguesa, mas de um sujeito que está abraçado ao coletivo.

O sujeito da literatura negra tem a sua existência marcada por sua relação, e por sua cumplicidade com outros sujeitos. Temos um sujeito que, ao falar de si, fala dos outros e, ao falar dos outros, fala de si. (ORLANDI, 1988)¹⁷

A voz do poeta não é uma fala única, solitária, mas a ressonância de vozes plurais. Realiza a fusão Eu/Nós, apresentando uma das características da literatura menor, apontada por Deleuze e Guatarri: “*Tudo adquire um valor coletivo*”.¹⁸

A literatura negra nos traz a revivência dos velhos *griots* africanos, guardiões da memória, que de aldeia em aldeia cantavam e contavam a história, a luta, os heróis, a resistência negra contra o colonizador. Devolve-nos uma poética do solo, do homem africano, transplantada, reelaborada nas terras da diáspora.

O que caracteriza uma literatura negra não é somente a cor da pele ou as origens étnicas do escritor, mas a maneira como ele vai viver em si a condição e a aventura de ser um negro escritor. Não podemos deixar de considerar que a experiência negra numa sociedade definida, arrumada e orientada por valores brancos é pessoal e intransferível. E, se há um comprometimento entre o fazer literário do escritor e essa experiência pessoal, singular, única, se ele se faz enunciar enunciando essa vivência negra, marcando ideologicamente o seu espaço, a sua presença, a sua escolha por uma fala afirmativa, de um discurso outro – diferente e diferenciador do discurso institucionalizado sobre o negro – podemos ler em sua criação referências de uma literatura negra.

David Brookshaw (1983), reconhece que os escritores negros podem produzir internalizando e defendendo estereótipos contra eles mesmos, todavia faz uma ressalva:

*“(...) O aspecto importante a emergir da obra dos escritores negros, como veremos, é que, embora possam defender e mesmo internalizar estereótipos criados pela tradição branca a respeito deles, suas obras raramente limitam-se a isso, mas inevitável e desejavelmente, transmitem um conhecimento mais íntimo da posição do negro na América Latina e uma perspectiva mais pessoal e honesta de suas aspirações.”*¹⁹

Apropriar-se de sua história e de sua cultura, reescrevê-la segundo a sua vivência, numa linguagem que possa ser libertadora, é o grande desafio para o escritor afro-brasileiro. Ele escreve, se comunica através de um sistema lingüístico que veio aprisioná-lo também, enquanto código representativo de uma realização lingüística da cultura hegemônica.

O predomínio da língua portuguesa, conforme expõe Alberto Musa (1990)²⁰, tomando como exemplo o caso brasileiro, marcou seus efeitos, desde o início da colonização, já que era o idioma de quem mantinha o poder político-econômico. A preponderância da língua do colonizador se fará notar em relação às línguas indígenas e africanas, utilizadas nas comunicações intergrupais das várias etnias que aqui aportaram. A língua portuguesa

significava a continuidade de um estado de poder, guardando também um *status* superior na hierarquia das línguas. A sua assimilação servia para diminuir a capacidade de um levante da população escrava e dificultava a construção de um compromisso ideológico entre os africanos e os seus primeiros descendentes já nascidos no Brasil.

Apesar da comunidade negra brasileira ter perdido quase toda a referência das línguas africanas, com exceção de adeptos do candomblé, a produção literária negro-brasileira se aproxima ora mais, ora menos de uma expressividade oral, herança das culturas africanas no solo brasileiro. Oralidade que garantiu a nossa memória e se presentifica na escrita afro-brasileira.

Luiza Lobo (1987), ao analisar textos de literatura negra brasileira, tem um parecer sobre oralidade presente nessa produção.

*“A diferença entre o escrito e o falado, entre o significado lógico e o sentido pragmático que tem marcado toda cultura ocidental, notadamente o Primeiro Mundo, tem sido conscientemente abandonada pelos escritores de origem africana, até mesmo na tentativa de encontrar um universo simbólico discursivo próprio.”*²¹

A literatura negra brasileira, ao apresentar um discurso outro que pretende uma auto-apresentação do negro – discordante de um discurso de representação do negro produzido pela literatura dominante – vale-se da paródia como maneira de inverter, de subverter um discurso que, muitas vezes, ainda consagra o negro como **res**, coisa “ex-ótica” e que não cabe no campo de visão de um olhar viciado, limitado, que não compreende a alteridade, a não ser por um juízo de valor.

O discurso paródico da literatura negra, por meio de um enfrentamento ideológico, desenha novos caminhos, novos contornos para a alteridade negra, redefinindo o lugar da diferença. A paródia como a “intertextualidade das diferenças” (Afonso Romano de Sant’Anna, 1991)²² torna-se um excelente recurso para uma literatura que se faz na “contramão”²³, nos interstícios de uma outra, que brota dos lugares de um suposto silêncio e que vem virando pelo avesso, *comendo pelas beiradas* um discurso que já se sacramentou a respeito do negro.

Como apropriação de um discurso alheio, a paródia se torna *o pulo do gato* da literatura negra, quando o texto negro-brasileiro consegue quebrar violentamente o “espelho”²⁴ no qual fingidamente começou a se contemplar, ou quando constrói uma invertida imagem.

A transgressão oferecida pelos textos paródicos da literatura negra-brasileira pode ser observada nos textos em que a palavra literária vem reconstruindo a história. A literatura negra toma como parte do **corpus** a História do povo negro vivida e interpretada do ponto

de vista negro, propondo uma leitura transgressora da História oficial e escrevendo a história dos *dominados*.

Reverter os valores, introduzir personagens na história, dar-lhes um espaço/ tempo e uma outra movimentação a partir de uma ótica e de uma criação próprias, encontrar seus heróis e construir uma épica negra é uma das constantes que pode ser observada na literatura negra.

A saga Palmarina vai ser sempre retomada. Mulheres como Dandara, Luiza Mahin, Aquatume serão temáticas do canto poético negro.

Abdias Nascimento (1980) partindo do modelo de organização quilombola formula uma espécie de “práxis afro-brasileira – o quilombismo”, que pode ser reconhecida nos vários tipos de organizações coletivas negras. Essa práxis afro-brasileira nascida nos quilombos, pontos de resistência ao sistema escravagista, de certa forma vai estar presente em “outros focos de resistência física e cultural” ao longo da história do negro brasileiro, como nas irmandades religiosas, clubes, terreiros, escolas de samba etc.²⁵ desempenhando um papel relevante na sustentação da continuidade africana” (p.225). Há uma mística quilombola latente ou patente, como forma defensiva e afirmativa do negro, na sociedade brasileira. A retomada do nome Quilombo e/ou Palmares em várias organizações do passado, e ainda no presente, aponta para o significado da ação quilombola como um paradigma de organização social entre os negros brasileiros. Abdias Nascimento acrescenta ainda:

“Com efeito, o quilombismo tem se revelado fator capaz de mobilizar disciplinarmente as massas negras por causa do profundo apelo psicossocial cujas raízes estão entranhadas na história, na cultura e na vivência dos afro-brasileiros.”²⁶

Há uma “idéia-força” advinda do modelo quilombista que promove uma “reatualização” do quilombismo nas afirmações afro-brasileiras. Há “um ideal forte e denso que via de regra permanece reprimido pelas estruturas dominantes” podendo também passar por um processo de sublimação pelos mecanismos de defesa do inconsciente individual ou coletivo, afirma ainda o estudioso e político afro-brasileiro (p.256).

A historiadora Beatriz Nascimento²⁷, também destaca a organização quilombola, como paradigma organizativo de estratégias afirmativas dos negros que foram trazidos para as Américas.

Após a Abolição, a mística quilombola interiorizou-se nos descendentes livres de africanos. Não mais como uma mística de “*guerra bélica declarada, mas como esforço de combate pela vida*”. A força vital, experimentada pelo jovem que se iniciava no Kilombo, componente do sistema filosófico bantu, está no modo de ser do brasileiro. “*A aparente aceitação das dificuldades*”, diz a estudiosa da temática, fundamenta-se nesta filosofia, mas

é preciso fortalecer o corpo e a mente como instrumentos de luta.²⁸ As religiões afro-brasileiras, tanto as de origem bantu como as de fundamento nagô operam com “essa força vital, máquina-de-guerra existencial e física.”²⁹ A religião marca o adepto como no quilombo ancestral quando ele era marcado por ritos de iniciação.

Ao apropriar-me do conceito de quilombismo proposto por Abdias Nascimento e por Beatriz Nascimento, acrescento um outro aspecto talvez implícito nas considerações dos dois estudiosos. Ênfase a diferença entre quilombo e gueto. Aprofundo aqui um pensamento de Mirian Alves³⁰, quando a poetisa afro-brasileira diz que enquanto *gueto* supõe impotência, *quilombo* traz em si a idéia de resistência, de organização.

Podemos pensar o quilombo como um espaço de vivência marcado pelo enfrentamento, pela audácia de contradizer, pelo risco de *contraviver* o sistema.

O quilombo não garantia ao escravo a liberdade. Era escravo e escravo fugido redo-brando assim a sua exclusão social. O quilombola era o marginal, o fora-da-lei, como observa Zila Bernd³¹ (1988, p.80).

Distingo ainda quilombo de senzala, porque quilombo é um lugar de escolha, senzala, como *gueto*, guarda um sentido de lugar vivido por imposição. Entretanto, a senzala subverte também a ordem, na medida em que é a oposição da casa-grande, constituindo-se um pólo ameaçador.

A mística do quilombo vai estar presente em várias criações da literatura negra brasileira. O fato-símbolo da resistência negra, Quilombo dos Palmares, vai ser reverenciado. Zumbi é o herói e a vítima do cotidiano.

Interessante observar que Lima Barreto, um dos precursores da literatura negra, nomeia o seu espaço particular, a sua casa, o seu referencial familiar como “Vila Quilombo”, conforme assinala Regis de Moraes (1983)³². Poderíamos pensar em uma reapropriação de um território cultural, nomear negramente seu mundo.

A literatura negra brasileira não está desvinculada das pontuações ideológicas do Movimento Negro. E embora durante quase todo o processo de formação da literatura brasileira existissem *vozes negras desejosas em falar por si e de si*, a expressividade negra vai ganhar uma nova consciência política sob inspiração do Movimento Negro, que volta para a reafirmação, na década de 70. O Movimento de Negritude, no Brasil, tardiamente chegado, vem misturado aos discursos de Lumumba, Black Panther, Luther King, Malcom X, Angela Davis e das Guerras de Independência das colônias portuguesas. Esse discurso é orientado por uma postura ideológica que levará a uma produção literária marcada por uma fala enfática, denunciadora da condição do negro no Brasil, mas igualmente valorativa,

afirmativa do mundo e das coisas negras, fugindo do discurso produzido nas décadas anteriores carregado de lamentos, mágoa e impotência.

A literatura negra não é feita só de banzo; para isso o samba existe. O corpo esteve escravo, mas houve e sempre há a esperança de quilombo.

Na Literatura Negra, encontramos um canto nascido no novo Ayê, na nova terra. E, na “História para ninar Cassul-Buanga”, de Nei Lopes (1996)³³, ouvimos na voz da diáspora uma louvação à chegada, ao trabalho, à resistência e à fundação de um novo mundo. O poeta canta para que a memória não se aparte de nós.

*História para ninar Cassul-Buanga
(com acompanhamento de marimbas)*

*Um dia, Cassul-Buanga, alguns chegaram:
A pólvora no peito, uma bússola nos olhos
E as caras inóspitas vestidas de papel.*

*Vieram numa nau de velas caras,
Bordadas de Cifrões.
Suas mãos eram de ferro
E falavam um dialeto
De medo e ignorância.*

*E fomos.
Amontoados, confundidos, fundidos, estupefatos
Nossas dignidades eram dadas mar atrás
Aos peixes.*

*Chegamos:
Nosso suor foi o doce sumo de suas canas
– nós bagaços
Nosso sangue eram as gotas de seu café
– nós borras pretas.
Nossas carapinhas eram nuvens de algodão,
Branças,
Como nossas negras dignidades
Dadas aos peixes.
Nossas mãos eram sua mão-de-obra
Mas vivemos, Cassul. E cantamos um blue!
E na roda um samba
De roda*

*Dançamos.
Nossos corpos tensos*

*Nossos corpos densos
Venceram quase todas as competições.
Nossos poemas formaram um grande rio.
E amamos e nos demos.
E nos demos e amamos.
E de nós fêz-se um mundo.*

*Hoje, Cassul, nossas mulheres
– os negros ventres de veludo-
Manufaturam, de paina, de faina
Os travesseiros
Onde nossos filhos,
Meninos como você, Cassul-Buanga,
Hão de sonhar um sonho tão bonito...
Porque Zâmbi mandou. E está escrito.*

Notas Bibliográficas:

1. EDOUARD GLISSANT, *Introduction à Une Poétique Du Divers*, Paris, Editions, Gallimand, 1996, p.15
2. MUNIZ SODRÉ, *O Terreiro e a Cidade*, Petrópolis, Vozes, 1988, p.56
3. EDOUARD GLISSANT, *Introduction à Une Poétique Du Divers*, p.16
4. WILSON BARBOSA, *Atrás do Muro da Noite*, Brasília, Fundação Cultural Palmares, 1994, p.31
5. Idem, p.31
6. MUNIZ SODRÉ, *O Terreiro e a Cidade*, p.50
7. Idem, p.51
8. MARCOS ANTÔNIO GUIMARAES, *É um Umbigo, não é? A Mãe-criadeira: um estudo sobre o processo de construção de identidade em comunidade de Terreiro* – Dissertação de Mestrado. PUC/RJ, 1990, p.24
9. LUIZA LOBO, “A Pioneira Maranhense Maria Firmina dos Reis” in *Estudos Afro-Asiáticos*, RJ - nº 16 - 1989, p.91
10. Idem., p. 91
11. ZILÁ BERND, *Introdução à Literatura Negra*, São Paulo, Brasiliense, 1988, p.48
12. Idem, p.48
13. MARCIO BARBOSA, “Questões sobre Literatura Negra” in *Reflexões sobre a Literatura Afro-Brasileira*, Quilombhoje, São Paulo, Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado de São Paulo, 1985, p.51
14. Idem, pp 50-51

15. OTÁVIO IANNI, “Literatura e Consciência” in *Estudos Afro-Asiáticos*, RJ, nº 15, 1988, p. 208, 209
16. ENI PULCENELLI ORLANDI, “Incompletude do Sujeito” in *Sujeito e Texto*, São Paulo/PUC/1988, p.11
17. Idem, p.15
18. GUATARRI, F. & DELEUSE, *Kafka: Por uma Literatura Menor*, 1977, p.25
19. DAVID BROOKSHAW, *Raça e Cor na Literatura Brasileira*, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1983, p. 145, 146.
20. ALBERTO BAETA NEVES MUSA, “Origens da Poesia Afro-Brasileira: Condicionamentos Lingüísticos in *Estudos Afro-Asiáticos* nº 19, 1990, p.56
21. LUIZA LOBO, “Literatura Negra Brasileira Contemporânea” *Estudos Afro-Asiáticos* nº 14, 1987, p.116
22. AFONSO ROMANO DE SANT’ANNA, *Paródia, Paráfrase & Cia*, São Paulo, Ática, 1991, p.28
23. ZILÁ BERND, *Negritude e Literatura na América Latina*, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1987, p.17.
24. AFONSO ROMANO DE SANT’ANNA, *Paródia, Paráfrase & Cia*, p.32
25. ABDIAS NASCIMENTO, *O Quilombismo*, Petrópolis, Vozes, 1980, p. 255
26. Idem, p. 225
27. BEATRIZ NASCIMENTO, “*Kilombo*” texto mimeografado, s/d
28. Idem
29. Idem
29. Mirian Alves, poetisa paulista, uma das mais ativas participantes do grupo Quilombhoje Literatura.
30. ZILÁ BERND, *Introdução à Literatura Negra*, São Paulo, Brasiliense, 1988, p.29
31. REGIS DE MORAIS, *Lima Barreto*, São Paulo, 1983, p.17
32. NEI LOPES, *Incursões sobre a Pele*, Rio, Artium, 1996, pp 23, 24

Bibliografia:

- BARBOSA, MARCIO, “Questões sobre Literatura Negra” in *Reflexões sobre a Literatura Afro-Brasileira*, Quilombhoje, São Paulo, Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado de São Paulo, 1985
- BHABHA. K. OMI. *O Local da Cultura*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1999
- BERND, ZILÁ, *Introdução à Literatura Negra*, São Paulo, Brasiliense, 1988
- _____, *Negritude e Literatura na América Latina*, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1987
- BRITO, MARIA DA CONCEIÇÃO EVARISTO DE, “*Literatura Negra: Uma poética de nossa afro-brasilidade*. **Dissertação de Mestrado**, PUC/RJ, 1996.
- BROOKSHAW, DAVID, *Raça e Cor na Literatura Brasileira*, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1983
- GUATARRI, F. & DELEUSE, *Kafka: Por uma Literatura Menor*, **Rio de Janeiro**, Imago, 1977

- GLISSANT, EDOUARD, *Introduction à Une Poétique Du Divers*, Paris, Editions, Gallimand, 1996.
- GUIMARÃES, MARCOS ANTÔNIO, *É um Umbigo, não é? A Mãe-criadeira: um estudo sobre o processo de construção de identidade em comunidade de Terreiro* – Dissertação de Mestrado. PUC/RJ, 1990
- IANNI, OTÁVIO, “Literatura e Consciência” in *Estudos Afro-Asiáticos*, RJ, nº 15, 1988
- LOBO, LUIZA, “A Pioneira Maranhense Maria Firmina dos Reis” in *Estudos Afro-Asiáticos*, RJ – nº 16 – 1989
- _____, “Literatura Negra Brasileira Contemporânea” *Estudos Afro-Asiáticos*, RJ, nº 14, 1987.
- LOPES, NEI, *Incursões sobre a Pele*, Rio, Artium, 1996, pp 23, 24
- MORAIS, REGIS DE, *Lima Barreto*, São Paulo, Brasiliense, 1983
- MUSA, ALBERTO BAETA NEVES, “Origens da Poesia Afro-Brasileira: Condicionamentos Lingüísticos in *Estudos Afro-Asiáticos* nº 19, 1990
- NASCIMENTO, ABDIAS, *O Quilombismo*, Petrópolis, Vozes, 1980.
- NASCIMENTO, BEATRIZ, “*Kilombo*”, texto mimeografado, s/d
- ORLANDI, ENI PULCINELLI, “Incompletude do Sujeito” in *Sujeito e Texto* São Paulo/PUC/1988
- SANT’ANNA, AFONSO ROMANO DE, *Paródia, Paráfrase & Cia*, São Paulo, Ática, 1991,
- SODRÉ, MUNIZ, *O Terreiro e a Cidade*, Petrópolis, Vozes, nº 14, 1987

O negro no teatro de Antônio Callado

Virgínia Maria Gonçalves

Universidade Estadual de Londrina – UEL

O Teatro Experimental do Negro (TEN), iniciativa de Abdias do Nascimento, nasce no Rio de Janeiro em 1944, e, conforme o seu fundador, foi criado “como instrumento de redenção e resgate dos valores negro-africanos, os quais existem oprimidos ou/ e relegados a um plano inferior no contexto da chamada cultura brasileira, onde a ênfase está nos elementos de origem branco-européia.”¹ Através desta realização Abdias e seus companheiros pretendiam criar um teatro em que o negro pudesse representar e ser representado, revelando uma história de resistência, pouco conhecida pelo grande público da época. A tendência seria apresentar no palco o “negro heróico”, melhor representando por grandes figuras como Zumbi ou Chico-Rei. Perseguindo, portanto, segundo seu autor, “propósitos revolucionários”, o referido teatro deveria desmistificar a chamada “democracia racial”, abrindo um espaço de criação artística e de debate sobre questões relacionadas com o negro, através de conferências, concursos, congressos, cursos, etc.

Agora perguntamos: de que forma Antônio Callado teria sido sensibilizado por este teatro proposto por Abdias? A publicação de quatro peças de Callado, em 1988, no centenário da Abolição, traz, na capa, uma identificação que nos reporta ao Teatro Experimental dos anos 40: “Teatro Negro”. É bom lembrar ainda que Abdias do Nascimento, na primeira antologia de textos dramáticos relacionados com o teatro experimental² anuncia a presença de *Pedro Mico* de Callado, entre outras que deveriam compor uma segunda antologia. Entretanto, apesar da simpatia com o ideário estético e ideológico de Abdias, o teatro de Antonio Callado despe-se de um caráter marcadamente interventivo, militante, que caracteriza outras peças de autores na linha do pan-africanismo, ou da denúncia social. É o que pode ser revelado através da leitura das três peças de Antonio Callado: *A Revolta da Cachaça*, *Pedro Mico* e *O Tesouro de Chica da Silva*.

A primeira peça tem a publicação em livro datada de 1982.³ Mas é na década de 50 que as representações de *Pedro Mico* e *O Tesouro de Chica da Silva* acontecem. Ou seja: o autor não esconde sua identificação com o Teatro Experimental, embora demonstre a capacidade para superar um engajamento limitador da potencialidade artística, criando textos reveladores de conflitos humanos mais plenos de densidade. Nas três peças protagonizadas por personagens negros, desvela-se um intertexto que nos remete para fatos registrados pela historiografia e, ao mesmo tempo, convertidos em mitos, na memória popular. O resgate da história da resistência dos negros é, como se sabe, uma das propostas também do Teatro Experimental, mas em Callado se manifesta de forma bastante problemática.

Na peça *A Revolta da Cachaça* a referência histórica nos recorda o episódio que ficou conhecido com este nome, no Rio de Janeiro, de que resultou a morte de João de Angola e de Jerônimo Barbalho, decapitados no dia 6 de abril de 1661, na frente do Convento de Santo Antônio, por contrariar uma proibição da metrópole referente à produção de cachaça na colônia. Mas esta não é a trama da peça. O episódio deveria compor o argumento de uma peça que um ator negro, Ambrósio, luta para representar mas se vê impedido no seu propósito por não contar com a cooperação de um dramaturgo branco, supostamente seu aliado, comprometido com o sucesso junto à mídia. As informações históricas são prestadas pelo personagem Ambrósio que não só se revela um conhecedor da revolta como também um crítico do momento histórico em que vive. Além disso, representa a consciência crítica do ator que exige a sua participação na composição da peça, o que desencadeia o conflito principal na relação ator/dramaturgo, levando à catástrofe. A primeira versão, identificada pelo ator como “enredo de escola de samba”, lembra a tendência geral para a representação estereotipada do negro em papéis secundários, e o ator negro se nega a participar desta mistificação, pedindo – ou intimando o dramaturgo a produzir a outra versão. A peça acaba por transformar-se numa discussão sobre problemas de ordem estética e ideológica, envolvendo a produção de um texto em que um ator negro deve definir a sua participação como artista e como conhecedor da sua história. É através deste que uma série de informações são anunciadas, de tal forma que o público fica sabendo quem são os integrantes da Revolta, em que circunstância aconteceu e qual foi o seu resultado. É através do ator negro que o público toma conhecimento da história de Jerônimo Barbalho, um fidalgo que produzia cachaça no seu engenho, embora não dispensasse o vinho da Madeira. Foi traído pelo irmão Agostinho Barbalho que o denunciou ao governador por produzir cachaça sem licença, o que irá ocasionar a sua perseguição e punição. Mas o ator deve representar outro personagem, por quem manifesta especial simpatia: João de Angola, cúmplice na Revolta. Sobre este, Ambrósio informa: “*João de Angola fazia as armas de Jerônimo Barbalho e o abebé de Iemanjá. Os pretos em Luanda e Benguela se escravizando entre eles mesmos porque lá ninguém obedecia. Todos mandavam. Tomavam posse uns dos outros, trocavam de dono, se vendiam em troca da cachaça que vinha do Rio.*” (RC: 25)

Assim, as informações vão se somando e o leitor ou espectador vai compondo uma história de resistência, acontecida no passado, ao mesmo tempo em que se processa outro conflito, no presente, no processo da produção do texto, quando o personagem negro luta para imprimir nele a sua marca, exigindo do dramaturgo uma versão que não contemple as exigências do mercado. *A Revolta da Cachaça* inscreve-se, portanto na linha do meta-teatro, problematizando a produção do texto dramático que, no caso, se faz a partir do conflito ator/dramaturgo, marcando diferenças sociais e ideológicas quando o primeiro reivindica um papel principal na peça, na figura de João de Angola. Ironicamente, o ator negro só pode se exprimir através da arte produzida pelo dramaturgo branco, declaradamente servil a uma produção dramática de encomenda, que lhe garante uma vida confortável. Mas as contradições ideológicas não se limitam à relação ator/dramaturgo, demarcando diferenças sociais, econômicas e culturais. O ator negro vive o conflito do

marginalizado que deve “andar meio almofadinha”, com “ar de quem é troço na vida, de quem tem grana no banco e erva viva no bolso” para não ser o “primeiro a entrar no camburão” no confronto com a polícia. (RC: 27) O personagem cria, assim, na vida real, uma máscara para defender-se. No teatro precisa de um papel principal para reverter os estereótipos humilhantes que envolvem a presença do negro em papéis secundários ou *pontas*. Por isto Ambrósio explode: “*Estou de saco cheio de fazer papel de marginal, o cara que fica na praia espiando barco, no meio-fio olhando automóvel, sempre na beira, na margem. Vim aqui cobrar a fama que você me deve. Vim pra morar, pra morrer. Mas no meio do rio ou da rua. Chega de margem.*” (RC: 52) Movido por esta *hybris* o personagem negro vai às últimas conseqüências na sua empresa, decidido a matar ou morrer, literalmente. A obsessão leva-o a uma série de estratégias para forçar o dramaturgo a concluir a versão definitiva da peça, a começar por um insólito presente que é anonimamente enviado ao dramaturgo antes da sua chegada: um enorme barril de cachaça que chega à casa de Vito, intrigando a todos pela sua origem. Depois chega inesperadamente o ator que procura sensibilizar o dramaturgo com a manifestação de um último desejo de artista frágil, doente, vaticinando uma morte próxima. Entretanto, diante da insensibilidade do dramaturgo aos seus apelos de Ambrósio o ator saca de uma arma, precipitando o desenlace da peça, que culmina com a intervenção policial, tiroteio e morte do ator, cumprindo-se, desta forma, a premonição de Ambrósio, que não morre propriamente do tiro, desfechado na sua perna pelo policial, mas em decorrência de problemas cardíacos. A cena final, com o dramaturgo saindo comicamente de dentro do barril de cachaça, onde estivera escondido, e a constatação da morte de um negro, como acontecimento banal que causa alívio a todos, reproduz uma situação típica das manchetes policiais, envolvendo negros que previamente são julgados como marginais perigosos.

Nesta peça de Callado é importante lembrar a presença do ator negro, como personagem principal, que luta para representar um papel vivido por um outro negro na história, levando-nos ao tema da resistência, como forma de afirmação do negro, numa sociedade que tende a conferir-lhe papéis secundários na vida e no teatro, como lembra o personagem Ambrósio. Entretanto a consciência crítica do personagem não se traduz numa ação política organizada, capaz de levá-lo resistir ou pelo menos a tentar resistir diante dos obstáculos que se interpõem à sua realização profissional como negro dentro do teatro. O personagem luta isoladamente e de forma suicida, provocando, inconscientemente, a sua própria aniquilação, marcado por uma desmedida que levará à queda inevitável. Ele tem uma arma de fogo que não sabe manejar. Vito, o vencedor, confirma a sua superioridade. O barril de cachaça, presente do ator negro, é, ironicamente, a barricada que defende o *inimigo*, quando, num lance cômico o dramaturgo se esconde dentro do barril e sai de lá encharcado de cachaça depois do perigo. O negro é relegado para o *seu lugar*. A peça termina melancolicamente com a confirmação da sua derrota. A sua *hybris* o fulmina. A *hamartia*, ou a falha aristotélica, para lembrar a tragédia clássica, decorre da necessidade e urgência, por parte do ator, de arrancar de um suposto aliado a peça impossível, em função dos valores opostos que ator e dramaturgo representam. A recongnição do *inimigo* por parte do ator desencadeia neste um sentimento de revolta que precipita a catástrofe. A peça

apresenta, assim, alguns traços da tragédia, não faltando ao personagem negro a premonição da própria morte e a desmedida que o arrasta para ela. Para atenuar a seriedade trágica, Callado apela para alguns expedientes cômicos, mas no seu conjunto a peça tende mais para um drama que conserva algumas marcas do trágico.

A peça *Pedro Mico* tem também como personagem principal um negro, que, entretanto, não dispõe de dotes artísticos ou de conhecimentos históricos para tentar compor a *sua história*, identificando-se com um herói negro a exemplo do ator Ambrósio, da peça anterior. Quem detém a memória histórica, desta vez, é a companheira de Pedro, Aparecida, a mulher que sabe ler o suficiente para deslumbrar o iletrado marginal que, de forma narcisista, quer saber o que publicam a seu respeito.

Em *Pedro Mico* nos defrontamos com a figura típica do malandro, tal como a descreve Roberto da Mata: “*um ser deslocado das regras formais da estrutura social, fatalmente excluído do mercado de trabalho, aliás definido por nós como totalmente avesso ao trabalho e altamente individualizado, seja pelo modo de andar, falar ou vestir-se.*”⁴ Pedro Mico não reproduz, entretanto, apenas a sagacidade e os gestos peculiares do malandro assim concebido, vivendo de expedientes. Ainda recorrendo ao excelente estudo da malandragem de Roberto da Mata é possível verificar que se trata de um “autêntico marginal ou bandido”, categoria em que se inscreve o nosso anti-herói “sem nenhum caráter”, correndo os riscos que a sua marginalidade plena apresentam. A homologia com o personagem Zumbi fica por conta dos dotes de habilidade e sagacidade exigidos pelo negro a ser escolhido para governar os Palmares, conforme Nina Rodrigues. Só que a sagacidade de Pedro Mico serve a outros fins: é o típico malandro, favelado de morro carioca, que tenta escapar das batidas policiais e é, de fato, envolvido com a criminalidade. O seu sucesso presumível junto às mulheres lhe garante uma precária segurança emocional num espaço em que o malandro subsiste na corda bamba, literalmente pendurado no morro, sempre em atitude defensiva.

A história de Zumbi dos Palmares que é contada pela prostituta Aparecida que acaba motivando no companheiro a ardilosa escapada da polícia. Na cena final ambos tencionam, efetivamente, fugir para a terra dos quilombos (Alagoas) indiciando, simbolicamente, uma mudança de perspectiva para o negro alienado que preserva a imagem do crioulo astucioso, prepotente, agressivo e sedutor.

Já se disse que Aparecida é a porta-voz da História. Compete à mulher, também marginal, a iniciativa de transmitir conhecimentos e gerar transformações. Os dados por ela apresentados sobre a história de Zumbi são pouco precisos, relembra antigas lições de escola, mas é o suficiente para dar a conhecer ao companheiro (e à platéia) a história do herói que “*fugiu com os outros negros que estavam cheios de apanhar de chicote e de viver nuns barracos imundos e meteu o peito no mato até chegar no tal morro dos Palmares. Lá não perdeu tempo com samba nem nada disso tudo que se faz hoje não. Fez muro, botou lá uma fortaleza, cercou o morro e aquilo ficou feito um país.*” (PM,90) Não

faltam, ainda, através da mesma personagem, informações sobre a expedição militar que derrotou Zumbi, que “*brigou feito um gato bravo, matou gente que não foi brincadeira*” e no final se atirou num precipício, seguindo a versão mítica mais conhecida de Sebastião Rocha Pita, segundo a qual o herói perseguido se atira no despenhadeiro no reduto do Macaco para fugir à escravidão.⁵ A perspectiva da morte provoca, neste ponto, uma reação do companheiro: “*Esse negócio de morrer no fim é danado. Ganha quem fica vivo.*” (PM: 92)

Pedro Mico, negro, perseguido pela polícia, marginal de morro, vai transformando-se numa réplica moderna do Zumbi, ou melhor dizendo, numa paródia deste. A sua fuga juntamente com a companheira, para Alagoas, ou Bahia, conforme uma segunda decisão de Aparecida, comandando a ação, contraria idéia enunciada pelo malandro segundo a qual as mulheres servem para obedecer os homens. No desfecho da peça, após uma perseguição policial, Pedro, não tem o mesmo destino de Ambrósio, assim como não tem o destino de Zumbi. Influenciado pela história do herói palmarino, contada pela companheira, faz de conta que se atira na ribanceira que dá para a janela do seu barraco, deixando um casaco dependurado nela, como sinal de que havia precipitado no abismo. Quando os policiais descem para conferir a suposta morte do perseguido, Pedro reaparece vitorioso, saindo do seu esconderijo, debaixo do barraco, e se proclama, ironicamente: “–Zumbi, mas vivo.” O anúncio do anti-herói pode também ser interpretado como inversão da história que virou lenda, segundo a qual o herói dos Palmares teria se atirado num precipício, versão que a moderna historiografia não confirma. De qualquer forma o personagem da peça de Callado se constrói como um Zumbi às avessas, que sobrevive precariamente, confinado nas margens de uma sociedade em que a repressão policial não é forma de combater a criminalidade, na medida em que a polícia acaba contaminada igualmente pela corrupção, conforme o demonstra a peça.

A personagem Chica da Silva, em *O Tesouro de Chica da Silva*, reproduz também, tal como Pedro Mico, a figura do negro esperto e sedutor. No caso, trata-se da mulata com toda a sua ambiguidade de caráter, postada entre os poderosos detentores da riqueza produzida pela mineração, e um séquito de mulatas que a servem. Aqui, sim, o enredo se presta a uma alegoria de escola de samba. É a mulata por quem os portugueses se entregam, a exemplo do Contratador de Diamantes João Fernandes e do jovem D. Jorge, filho do Conde de Valadares. A lendária história da amante do contratador não conhece limites para a mulata herdeira de grandes fortunas em jóias, propriedades e escravos, que quase perdeu seus privilégios com a intervenção do temível Conde de Valadares, na figura do Governador da Capitania e Embaixador d’El Rei D. José e do Marquês de Pombal. Ao contrário de Pedro Mico, a astúcia, simplesmente, não seria suficiente para livrar Chica da Silva e o companheiro das malhas do fisco português que tencionava tirar o máximo proveito das riquezas minerais produzidas na colônia, à custa de condenações rigorosas, usando toda a violência possível. Foi graças à providencial aparição do apaixonado D. Jorge que Chica e o Contratador se livram da ruína anunciada, como se constata no desfecho cômico, com a sedutora mulata encontrada pelo furioso Conde, na cama, nos braços de D. Jorge, após o

assassinato pelo próprio filho do Capitão da Guarda. Com a família envolvida no escândalo e a garantia de vantagens pessoais o fiel vassalo do rei bate em retirada e silencia sobre os desmandos morais da colônia degenerada e os desvios de riquezas entre gente desclassificada, conforme julga o Governador.

A representação da personagem Chica da Silva já não nos remete ao “negro heróico”, como paradigma de uma história da resistência, que sofre a perseguição e a morte para afirmar-se. Nas duas últimas peças de Callado destaca-se o negro vitorioso que zomba dos poderosos na figura de um marginal de morro carioca ou como o paradigma da mulata sedutora que, tal como Pedro Mico, preserva a vida a qualquer custo e sabe que a astúcia é sua arma mais poderosa. Ao contrário de Ambrósio, que incorre na clássica desmedida em sua decisão exaltada, os outros dois personagens negros armam ciladas para permanecer vivos. Chica e Pedro Mico não seriam os melhores exemplos para compor um “teatro didático” ou de intervenção, destinado a enaltecer os heróis negros devotados a uma causa revolucionária, como deverá acontecer no *Arena conta Zumbi*, a peça de Gianfrancesco Guarnieri e de Augusto Boal, que marcou a dramaturgia brasileira após o golpe militar de 64, e que também buscou na História motivações para dialogar criticamente com o espectador, num contexto político de autoritarismo e de extrema violência. É possível verificar que o teatro de Callado não manifesta a tendência pedagógica que se justifica melhor num período em que era urgente tomar uma posição frente à violência da ditadura militar, onde o passado é iluminado como réplica do presente. Afinal, como nos lembra Cláudia de Arruda Campos, sobre o *Arena conta Zumbi*, “Palmares será a metáfora dos acontecimentos de 1964”, possibilitando a paródia entre o discurso do governador D. Ayres e o dos militares do governo Castelo Branco, no seu furor anticomunista destinado a extirpar a “infiltração vermelha”, tal como no passado era preciso eliminar a “infiltração negra”, com a sua horda de subversivos imorais e perigosos para a ordem estabelecida.⁶ Callado conhece bem essa história de horror mas são os seus personagens astuciosos os que melhor se defendem das malhas do poder, investidos de um outro poder que lhes garante a sobrevivência, ou, no caso de Chica da Silva, possibilita uma atrevida convivência com os poderosos, com todos os riscos que esta parceria pode provocar, ao reproduzir a relação da senhora com o seu séquito de mucamas, prestes a servir, felizes a colaborar.

Notas Bibliográficas:

¹ NASCIMENTO, ABDIAS DO. *Quilombismo*. Petrópolis, Vozes, 1980, p.68.

² NASCIMENTO, ABDIAS. *Dramas para negros e prólogo para brancos*, Edição do Teatro Experimental do Negro, Rio de Janeiro, 1961.

³ Conforme notas de *A Revolta da Cachaça*, edição utilizada para as citações. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983.

⁴ A definição foi gerada de um inquérito, segundo o autor, na Zona Sul do Rio de Janeiro, conforme nota do autor, em *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979, p.204

⁵ Edson Carneiro nos informa a respeito das últimas lutas de Zumbi: chefe de mocambo e “general das armas” participou de todos os combates desde antes de de 1675 e ficou aleijado em decorrência das lutas. Não foi derrotado por Domingos Jorge Velho conforme a lenda mas por Bernardo Vieira de

Melo quando lutava com outros duzentos companheiros, muitos dos quais atiraram-se (ou foram atirados) no abismo, enquanto Zumbi foi alvo de pelouradas e teria fugido. Carneiro afirma em seguida: “ Na verdade, porém, Zumbi não pereceu nesses combates, nem se atirou no abismo.” (...) “Somente em carta de 1696 o governador Caetano de Melo e Castro, noticiava ao rei a morte de Zumbi que, traído por um mulato, fora atacado no seu esconderijo por uma coluna de paulistas, sob o comando do capitão André Furtado de Mendonça. O Zumbi estava com mais 20 homens e resistiu bravamente enfrentando os paulistas. Apenas um dos seus homens foi apanhado vivo.” É neste confronto, portanto, dois anos após o episódio do Macaco, que teria sido morto Zumbi, como nos informa o autor em *O Quilombo dos Palmares*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 3ª ed. 1966, p 11..

⁶ CAMPOS, CLÁUDIA DE ARRUDA. *Zumbi, Tiradentes*. São Paulo, Perspectiva, 1988, p. 75.



CONGRESSO
ALADAA

Cultura, Poder e
Tecnologia:
África e Ásia face
à Globalização

Volume 2

Coordenação
Beluce Belluci
Edição
Edson Borges



EDUCAM

848

© Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Publicado pela Educam – Editora da Universidade Candido Mendes.
Rio de Janeiro, Brasil, 2001.

Coordenação
Beluce Bellucci

Edição
Edson Borges

Capa
Luíz Carlos Gá

Editoração Eletrônica

copias.com

apoio:



CLACSO

Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais



Universidade Federal Fluminense

FAPERJ

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro



UCAM - Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Catálogo: Biblioteca do Centro de Estudos Afro-Asiáticos

061.3:327
C 749

ALADAA. Congresso Internacional (10.:2000: Rio de Janeiro, RJ).
Anais do X Congresso Internacional da ALADAA. Rio de Janeiro: Educam, 2001.
1. África 2. Ásia 3. América Latina 4. Cultura 5. Globalização
779 p.
I. Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
ISBN: 85-7261-019-7

VI

Sociedades e Contemporaneidade

“Globalización” en el mundo antiguo?: procesos políticos, construcciones y transformaciones identitarias en la mesopotamia del III milenio a.C.

Cristina De Bernardi

Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural
Facultad de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Plantearse la cuestión de la *globalización* en el mundo antiguo, exige una justificación metodológica de lo que a primera vista podría ser considerado como un grueso anacronismo, ya que el fenómeno de la *globalización* parece ser una característica irreductible del mundo actual y del desarrollo del sistema capitalista, en su etapa de “modelo único”¹. Sobre todo desde que las largas polémicas suscitadas entre los historiadores del mundo antiguo, en lo que se dio en llamar la dicotomía “modernidad versus primitivismo”, quedaron prácticamente saldadas cuando desde distintos posicionamientos historiográficos – que tuvieron sus máximos representantes entre los historiadores marxistas y la “Escuela de Columbia” – se llegó a un consenso en cuanto a la necesidad de respetar *la especificidad* de las sociedades antiguas, aunque esta *especificidad* fuera analizada por unos y otros de modo variable². No se trata hoy de romper el consenso, sino de permitirnos pensar que aún salvadas las distancias en tiempo y espacio, es posible reconocer *correspondencias* entre fenómenos ocurridos en distinto momento y lugar. Existen matrices de experiencias sobre las que se han desarrollado *las historias* humanas: la búsqueda permanente por solucionar el modo de subsistencia; los procesos de intensificación de la producción y el acaparamiento desigual de los excedentes; los fenómenos de diferenciación social concomitantes; la aparición del poder político y el estado; los procesos de legitimación de las instituciones que garantizan la reproducción de las condiciones desiguales; la manipulación de las representaciones mentales por parte de las élites para transformarlas en símbolos diacríticos identitarios; para nombrar sólo algunas nevaduras de la trama social³. Además, si aceptamos el bagaje común del aparato psíquico del hombre, al menos desde la aparición del Homo Sapiens, es posible partir de las experiencias actuales para intentar atisbar las experiencias del pasado⁴. Es a esto a lo que llamo la búsqueda de las *correspondencias*, que si bien pueden encerrar diferencias extremas, parten de un presupuesto común: la resolución de problemas semejantes. Por otra parte, mi concepción del *quehacer* de la Historia, implica un punto de partida en los problemas del presente: las preocupaciones y las angustias del presente orientan nuestra interpelación al pasado.

Dentro del cúmulo de problemas que enfrenta el hombre de hoy, atrae dramáticamente la atención el fenómeno de reactualización de las identidades étnicas, en el marco de procesos de desintegración de macroestructuras políticas, – como en el caso de la ex URSS –,

reivindicaciones con objetivos políticos – como los movimientos de la negritud – o la búsqueda de autodeterminación política de los católicos irlandeses respecto de Gran Bretaña. Todos estos fenómenos están permeados por los efectos actuales o precedentes de inclusión o desintegración de identidades étnicas, como consecuencia de acciones político-económicas como la conformación de estados o los movimientos de colonización y descolonización y cada vez se hace más necesario pensar en el efecto del tan mentado proceso de *globalización*, en dicho fenómeno de reactualización de identidades étnicas.

Sobre la base de las premisas metodológicas enunciadas, me parece pertinente establecer una *correspondencia* entre el fenómeno de *globalización* actual y las sucesivas ampliaciones del poder político territorial que se sucedieron en el mundo antiguo a lo largo de la historia, que fueron estableciendo dominios cada vez mayores, y que tuvieron su máxima expresión en la formación de los imperios ⁵. Es de tener en cuenta que esos procesos de ampliación, significaban intentos más o menos exitosos de articulación – si no de unificación- política y económica del mundo conocido desde un centro político. Fuera de ese *ecumene*, se tenían referencias de la existencia de otros pueblos, pero el carácter episódico o indirecto de los contactos, los transformaba en una periferia bárbara y caótica, al menos en el plano imaginario. Por supuesto esta situación varió en cada momento histórico y esa periferia fue retrocediendo a la par que se reducía el aislamiento. Ese centro y esa/esas periferia/s tenían pueblos por protagonistas. En un sentido amplio, decir pueblos es decir *ethnos*, o etnias. En ese contexto me surge el interrogante acerca de cómo pudieron haber afectado estos procesos a las identidades étnicas existentes, ampliándolas, suprimiéndolas, sincretizándolas, en el marco de la dinámica *centro-periferia* que estos recorridos históricos fueron gestando las más de las veces impulsados por la voluntad de los gobernantes de construir espacios políticos cada vez más ambiciosos ⁶. El presente trabajo se plantea un acercamiento a esos problemas repasando el proceso en la larga duración, considerando la segunda mitad del III milenio a.C.

Para realizar una aproximación lo más ajustada posible al tema en cuestión, se hace necesario realizar algunas precisiones conceptuales. Como se señalara supra, para hablar de *centro y periferia* se debe partir de la existencia de un centro, es decir de un ámbito institucional y geográfico (presento los términos intencionalmente en ese orden) que *concentra*, cuestiones materiales y simbólicas, recibiendo tributos, almacenando riquezas, acumulando población, preservando los registros, monopolizando el conocimiento y generando (descentrando?) decisiones que organizan y articulan la propia centralidad (“la tierra”, “el país”) y estableciendo relaciones intrusivas y defensivas hacia la periferia que queda más allá.

Queda claro entonces, que para analizar las relaciones *centro-periferia* en el marco de una situación de *globalización*, (entiéndase, insisto, ampliación del dominio territorial, político e ideológico) es necesario plantearse cuestiones que vayan más lejos que el mero *etnocentrismo* de pensar y actuar sobre la base de un *nosotros y otros*. Se requiere partir de un prolongado proceso de complejización social, con su correlato de centralidad política

estatal y la apropiación del espacio y los hombres que esto conlleva. Por lo tanto es necesario establecer la particular combinación de rasgos territoriales, económicos, políticos, identitarios y en suma, organizacionales, que nos haga posible visualizar desde el hoy, pero también desde la propia percepción de aquellos seres humanos, la dinámica de relación que define a centro y periferia como imposición-subordinación, inclusión-exclusión y las resistencias y alternancias a estas situaciones, incluyendo diferentes formas de articulación y negociación.

Varios investigadores han hecho hincapié en la cuestión de la relación móvil existente entre centro y periferia ⁷; pero más allá de las situaciones de inversión, donde una antigua periferia se transforma en centro de una nueva hegemonía, me interesa destacar la *compacidad* política, territorial y étnica del centro y su particular dinamismo, cuya tendencia es a la ampliación, pero que también puede retraerse, cuando las circunstancias lo imponen, e incluso fragmentarse. Esta dinámica se expresa en una ambigüedad y porosidad de las fronteras, concepto muy lejano al nuestro de frontera-límite demarcado cartográficamente. Aquí se trata más bien de hasta dónde puede llegar el brazo del poder, ya sea en forma directa, efectivizando las levas o tributos, o de modo persuasivo, a través de la penetración de la ideología real y la religión asociada a ella, o también por la circulación de bienes y personas. Se trata también, del efecto intrusivo de otros poderes emergentes de otros centros y de la capacidad erosiva de grupos humanos que no constituyen un centro alternativo, sino un factor de conexión, articulación y, a veces de dislocación, cual son los grupos tribales. En síntesis, *la relación centro-periferia es una forma de organización social del espacio, que expresa en el marco de complejas relaciones entre sociedad y ambiente, el proceso de expansión del poder*. Señalo esto con el objetivo de poner el acento, en este análisis, en las decisiones políticas que generan la fuerza centrípeta del centro, sin que ello implique desconocer las razones estructurales, de recursos y techno-económicas que objetivamente posibilitan la emergencia de un centro. En el caso que nos ocupa, la dispersión en el espacio en las condiciones materiales de la época, dificulta enormemente la conciencia de pertenencia más allá del mundo conocido; por lo tanto será más decisiva la acción de las minorías que poseen los recursos para vencer – al menos en parte – esos obstáculos y poseen también la capacidad de manipular los símbolos, imágenes y representaciones mentales que refuercen esa identificación, operando sobre las identidades étnicas originales, cooptándolas, transformándolas o, incluso, suprimiéndolas⁸.

Hay tres aspectos a destacar: la historicidad del fenómeno étnico, por tanto no inmutable sino sometido a cambios; la etnicidad como una de las múltiples identidades que el ser humano puede exhibir y seleccionar según las circunstancias y la efectividad de la vinculación etnia-poder político en la conformación de una *identidad social* ^{8a}. Sólo teniendo en cuenta estas dimensiones del análisis será posible entender la forma en que las identidades étnicas interactúan con el poder político y el efecto sobre las mismas de la relación *centro-periferia*, en razón de su ubicación – en el centro o la periferia – y también en razón de su situación al interior de la centralidad, cuando esta es multiétnica.

El centro originario en la llanura de Mesopotamia es *la ciudad como eje de un proceso de urbanización* que incluye aldeas mayores y menores, tierras de cultivo, de pastos, pantanos, etc. (en el caso de Mesopotamia *la ciudad* sede de la realeza es *el centro del centro*). Esta característica, la urbanización, es el paso estratégico inicial de esa forma de organización social íntimamente vinculada a la ecología de la llanura irrigada y constituye el corazón del proceso histórico que se había iniciado a mediados del cuarto milenio con el surgimiento de las primeras ciudades y que dará lugar a la unificación cultural de dos núcleos poblacionales íntimamente integrados desde muy antiguo, sumerios y acadios. Respecto de los mismos, la información disponible sólo hace posible identificarlos como grupos etnolingüísticos distintos, cuya identidad étnica anterior a la formación de las ciudades estados debió ser tal vez difusa y permeable, al punto que en la época de emergencia del estado como ciudad-estado (ca. 2700 a.C.), las rivalidades más importantes se dan entre ciudades, por el control de tierras y aguas, más allá del predominio de uno u otro de estos grupos.⁹ Esto es lo que muestra de modo expresivo el registro del enfrentamiento entre Lagash y Umma, precedente de los conos de Entemena de Lagash:

«Enlil, rey de todos los países, padre de todo los dioses, delimitó la frontera para Ningirsu (y) Shara)...por su inquebrantable palabra, (y) Mesilim, el rey de Kish, la midió en acuerdo con la palabra de Sataram (y) erigió una estela allí. (Pero) Ush, el ensi de Umma, violó (ambos) el decreto (de los dioses) (y) la palabra (dada por el hombre al hombre) arrancó sus estelas (de frontera) y penetro en la llanura de Lagash.

(Entonces) Ningirsu, el primer guerrero de Enlil, de acuerdo con su (de Enlil) recta palabra; por la palabra de Enlil lanzó sobre ellos la gran red (y) amontonó pilas de sus esqueletos (?) en la llanura en (varios) lugares.

(Como consecuencia) Eannatum, el ensi de Lagash, el tío de Entemena, el ensi de Lagash, delimitó la frontera con Enakalle, el ensi de Umma. Hizo pasar el foso (frontera) desde el (canal) Idnum al Guedinna; inscribió varias estelas a lo largo del foso...(pero) no entró en la llanura de Umma. ...

Porque la cebada no fue pagada -(además) Ur-Lumma, el ensi de Umma, privó de agua el foso frontera de Ningirsu (y) el foso frontera de Nanshe; arrancó sus estelas (del foso frontera), (y) las quemó...- Enannatum combatió contra él... y Entemena, el hijo de Enannatum lo derrotó.

Ur-Lumma (entonces) huyó, (mientras) él (Entemena) perseguía (las fuerzas ummaitas) hasta (la misma) Umma...»¹⁰

El enfrentamiento entre ciudades, las luchas por la hegemonía, expresan el aspecto característico del poder político, que venimos analizando como correspondencia del proceso de *globalización*: el ser espacialmente expansivo, consecuencia de su necesidad de estructurar y controlar espacios. Paradójicamente, en esta etapa de consolidación del poder político en la forma particular de ciudad-estado, lo político aparece como un factor restrictivo de la etnicidad. Así se observa en el reiterado uso del término «ummaíta» en la fuente expuesta, donde además, el archivero de Entemena equipara el ummaíta al extranjero, como puede verse en uno de sus párrafos finales:

«Al Ummaíta que (en cualquier momento futuro) cruce el foso frontera de Ningirsu y el foso frontera de Nanshe, con el objeto de apoderarse por la fuerza de sus campos y haciendas, tanto (en realidad) si se trata de un ummaíta o de un extranjero, que Enlil lo destruya...»

En otra traducción puede leerse «...tanto en realidad si se trata de un ummaíta como de un hombre de la montaña, que Enlil lo aniquile...»¹¹. Se verá más adelante que esta identificación extranjero-montaña no es arbitraria.

La restricción de la etnicidad por la pertenencia a la ciudad, centro del poder político, expresa el desarrollo aún limitado del poder estatal, que no puede superar el nivel comarcal y la convivencia con una constelación de otros centros que ostentan una cuasi paridad de condiciones. De ahí que resultaría abusivo en este momento hablar de centro y periferia, y más aún de alguna forma de globalización. Este fenómeno sólo comenzará ser perceptible cuando la ya señalada expansividad del poder tenga su correlato en la ampliación del dominio político, con el breve intento de unificación de Lugalzaggesi (2350-2325 a.C.) sobre el final del Dinástico Temprano. No casualmente Lugalzaggesi introduce un nuevo título: «Rey del país» y simultáneamente contrapone el país (Kalam) a las regiones extranjeras (Kur) que también deberá controlar:

Cuando Enlil, rey de todas las comarcas (Kurkur) hubo dado la realeza del país (Kalama) a Lugalzaggesi; cuando (Enlil) hubo dirigido los ojos de la nación (Kalama) hacia él y hubo puesto todas las comarcas (Kurkur) a sus pies y cuando lo hubo sometido (todo) desde el Este al Oeste, ese día (Enlil) pacificó los caminos desde el Mar Inferior (Golfo /Pérsico) a lo largo del Tigris y el Eufrates hasta el Mar Superior (Mediterráneo)¹².

Desde esta época podemos reconocer los vocablos sumerios ki-en-gi o Kalam y Uri como términos geográficos y étnicos que refieren respectivamente a Sumer y Akad y que van perfilando ese concepto de centralidad, que con el tiempo irá definiendo el ámbito

territorial de la llanura irrigada ¹³. Esa definición, va gestando, al mismo tiempo la identificación de esa periferia extraña, caótica, peligrosa, y que tiene tanto un sentido de ajenedad ambiental (la montaña, la estepa desértica) como de asignación de extranjería, de alteridad, a sus habitantes.

Tal vez es esto lo que se expresa en la confrontación de los términos kalam y Kur. Dice Raymond Jestin: "...a propósito de este vocablo hay que hacer notar que kur, cuando no se encuentra en oposición con gur-sag puede significar simplemente «montaña», pero la idea de «no organizado» a menudo permanece; así ocurre en la designación de los países extranjeros por el término Kur que se distingue de Kalama, «país (por excelencia)=Summer», este Kur implica que los países en cuestión, tenidos por inferiores, bárbaros, infieles, no son más que unos recién iniciados.» ¹⁴, lo que se refiere tanto a los habitantes del Irán cuanto a los países montañosos y nómades del este y oeste. Kur es un vocablo con múltiples acepciones ¹⁵, pero lo que caracteriza a todas ellas es el hecho de que Kur representa siempre lo hostil, lo ajeno, lo caótico, por oposición a lo conocido, lo ordenado, lo propio.

Sargón (2335-2279 a.C.), quien terminará con las pretensiones de Lugalzaggezi nos relata la conquista (o su intención) de esa periferia, lo cual le permitirá extender su denominación a «Rey de las cuatro partes»:

*El (pueblo de) cabezas negras regí, gob(erné):
Poderosas (mon)tañas con hachas de bronce conquisté.
Las zonas altas escalé.
Las zonas bajas yo (a tra)vesé.
Las (tie)rras marinas tres veces rodeé.
Dilmun mi (mano) capturó.
(Hacia) la gran Der (fui), yo (...)
(...) yo alteré y (...)
Cualquier rey que pudiera surgir después de mi,
(...)
Que él diri(ja, que él gobierne) al (pueblo de) cabezas negras:
(Que conquisté) poderosas (montañas) con hachas (de bronce).
(Que) escale las zonas altas.
(Que atraviere las zonas bajas).
Que rodee las (tierr)as marinas tres veces!
(Dilmun que su mano capture).
¡Que suba (hacia) la gran Der y (...)!
(...) desde mi ciudad. Aga(de...)
(...) ... (...) ¹⁶*

Sargón, representa un hombre nuevo y una situación nueva: su origen acadio, su referencia a colocar gobernadores acadios en las ciudades importantes, instala nuevamente el

problema de las identidades diferenciadas entre sumerios y acadios, pero fuera de esto, no hay indicios contrastivos, por lo cual creo basta con afirmar la coexistencia de dos grupos etnolingüísticos con una frontera étnica permeable y que se sienten formando parte de un mismo *país interior*, el de la llanura irrigada, que sí contrasta con la diversidad de otras regiones y pueblos a los que se les asignará, como ya señalé, el rol de periferia a conquistar.

La guerra, será un factor de legitimación del poder, en la medida que son los dioses los que conceden la victoria y al mismo tiempo, un factor de reforzamiento de la unidad y la identidad social de la centralidad política, al estigmatizar al enemigo y exigir un esfuerzo colectivo en aras del «nosotros», nuestras vidas, nuestros bienes. Además, genera un doble movimiento sobre la percepción de la territorialidad: por un lado refuerza las fronteras, el «adentro»; por el otro es intrusivo de los territorios extraños, llevando a cabo campañas militares como de las que se vanagloria Sargón, sin que esto signifique efectivizar de manera permanente el poder en estas regiones, o incluirlas dentro del «país».

Es importante señalar que la guerra es un factor estructural de la relación centro-periferia, en la medida que esta relación, como dijéramos supra, no define simplemente una relación de tipo espacial sino que implica un fenómeno de dominación-subordinación, aunque este aspecto dominante no excluye otro tipo de posibilidades relacionales como las expediciones en búsqueda de materias primas (indistinguibles, las más de las veces de una campaña militar) o otras formas de intercambios.

Esto tiene, a su vez, un correlato en las relaciones sociales *al interior* de la centralidad, al aportar contingentes de prisioneros : sumerio lú+kár y nam-ra-ag en los textos administrativos. Como plantea Gelb, la información sobre los mismos comienza con Rimush, el segundo rey de la dinastía sargónida (2278-2270 a.C.)¹⁷ Además este autor enfatiza «...*los prisioneros generalmente provienen de países que son etnolingüísticamente diferentes respecto del país de los captores. Por lejos el mayor número de prisioneros que aparecen en los textos, provienen de regiones montañosas y tierras bajas al este del Tigris, ocupando, las regiones occidentales de Amurru, un pobre segundo lugar*»¹⁸.

Esto nos va indicando un punto central del proceso de ampliación del dominio político y su correlato organizacional de centro-periferia: necesariamente implica una *asimetría* tanto en el plano socio-económico (lo estamos viendo en relación a los prisioneros, pero se expresa también en la sobrecarga tributaria y la situación de sometimiento) y en el político, en la medida que ciudades o pequeños reinos independientes pasan a situación de subordinación. Como puede apreciarse, la *correspondencia* con procesos actuales no es poco significativa.

Sin embargo, lo que sí es específico de las sociedades que estamos analizando es la precariedad de esa relación *centro-periferia*. La pretensión de universalidad del poder, no pasa de ser más que esto: una pretención temporaria (aunque efectiva en esa temporalidad) de succión de riquezas (particularmente bienes de prestigio) y protagonismo de las representaciones, que de un modo u otro van impactando en las mentalidades colectivas e

instaurando como “naturales” las relaciones de explotación y subordinación, más allá de quienes sean los detentadores del poder en el momento. Esta precariedad, o insuficiencia de la superioridad técnica, militar e ideológica, se expresa en que la realidad histórica de esa periferia suele ser bastante diferente de la representación que de ella se tiene desde el centro. Así los guti, habitantes de Kur, la montaña, por ende, lo salvaje, lo incivilizado, serán, según la literatura sumeria posterior, los responsables (como instrumento de los dioses, que se vengan de la impiedad de Naram-Sin (2254-2218 a.C.), uno de sus sucesores) de la extinción de la dinastía de Sargón., como da cuenta el poema sumerio “El ekur vengado», donde, además define, por oposición, la relación de proveedora forzada de la periferia, en los momentos de bonanza:

Los Martu de la montaña (kur) que no conocían el grano aportaban en masa sus bueyes perfectos y sus carneros excepcionales. Meluhha, pueblo del país oscuro, hizo arribar para Acad sus productos exóticos. Elam y Shubir, como los asnos de carga, aportaban sus riquezas

Pero según el texto, el rey Naram-Sin había profanado Nippur,

por lo cual Enlil, la ola devastadora que no tiene rival que destrucción preparó porque su mansión bienamada había sido atacada...

El dios alzando los ojos hacia la montaña hizo descender de ella a los guti,

un pueblo que no tolera ninguna autoridad [y] los guti cubrieron la tierra como langostas provocando la ruina del país¹⁹

La mención a los guti es, desde el punto de vista étnico, la más contrastante, connotación que se mantendrá cuando sean nuevamente los sumerios (y ahora por última vez), los que redefinan la centralidad étnica y política de la llanura aluvial. Así relatan las fuentes la expulsión de los guti:

Enlil, el rey de todas las tierras, comisionó a Utuhegal, el poderoso, el rey de Erech, el rey de las cuatro regiones (del mundo), el rey cuyas órdenes nadie puede contradecir, para destruir el nombre de Gutium, la serpiente (y) el escorpión de la montaña, quien levantó su brazo contra los dioses, quien arrebató el reinado de Sumer y lo llevó a tierra (extranjera), quien llenó a Súmer de hostilidad, quien arrebató la esposa al que tenía esposa, quien arrebató el hijo al que tenía hijo y sembró la hostilidad (y) rebelión en la tierra... ^{19a}

Durante el “renacimiento sumerio” (ca 2120-2004 a.C.), vuelve a predominar, en el plano político, este grupo etnolingüístico, inclinando nuevamente la balanza en sentido inverso al producido por Sargón. Esto ha llevado a numerosos autores a utilizar el término «nacionalismo» para caracterizar esta época. Este planteo requiere un tratamiento

cuidadoso, por dos razones: el término «nacionalismo» resulta abusivo y anacrónico para hacer referencia en ese momento histórico a un proceso de unidad política; por otra parte ya he planteado la permeabilidad de la frontera étnica de sumerios y acadios, expresada también en el hecho mencionado que los reyes de esta dinastía también se titularan «reyes de Sumer y Acad». Lo que hace inteligible esta situación es el hecho de que la permeabilidad de la frontera étnica no implica la desaparición de los grupos étnicos. Más allá de esto, son casi inexistentes los documentos que den cuenta de un reforzamiento de la identidad étnica sumeria; quizá el más relevante es el que nos sirve para introducirnos en un nuevo ciclo del proceso de vinculación centro-periferia: se trata de la carta que Ibbi-Sin (último rey de la dinastía), envuelto ya en la situación de desintegración de su reino, le envía al Puzur-Numushda, gobernador de Kazallu, en el que despectivamente hace referencia al sublevado Ishbi-Erra, como no sumerio:

Desde que he seleccionado para ti...tropas (y) las he puesto a tu disposición como gobernador de Kazallu, no son – como en mi caso- tus tropas tu renombre? Por qué me enviaste ésto: “Ishbi-Erra ha puesto sus ojos sobre mi y (sólo) después que haya partido regresaré”. Cómo es que no sabías cuándo regresaría Ishbi-Erra a su tierra?...

Enlil ha enviado el demonio a Sumer...Ahora Enlil ha entregado el reinado a un hombre que no vale nada, a Ishbi-Erra, quien no es de estirpe sumeria...²⁰

En realidad de lo que se trata es que el balance étnico súmero-acadio viene desequilibrándose por la lenta infiltración, que se torna amenazante durante el reinado de Ibbi. Sin del elemento amorreo, conocido por los sumerios como Mar.tu, grupo etnolingüístico semítico-occidental, tal vez originariamente pastores, pero sendentarizados en parte y desempeñando diversas tareas urbanas durante el reinado de la III Dinastía de Ur²¹. En ese momento, su presencia habría sido tan disruptiva como para justificar construir “el muro de martu”, línea de defensa que intenta contener -evidentemente sin éxito- su penetración masiva, como se expresa en la inscripción del año 4 del reinado de Shu Sin (2037-2029 a.C.):

“Año (en el que) Shu-Sin, rey de Ur, construyó el muro del oeste (denominado) ‘Murid-Tidnim’.”²²

La presencia amorrea fue tan importante como para justificar la elaboración de un mito que diera cuenta, a su vez de la integración de un dios Martu al panteón súmero: es el conocido con el nombre de “El casamiento de Martu” mito al que Kramer considera el reflejo de un acontecimiento histórico: la alianza política de los nómadas Martu con Ninab, una ciudad-estado probablemente situada en el norte de Sumer²³. Kramer advierte sobre la fragmentariedad de ciertos pasajes y la oscuridad lexicográfica, que hace la transliteración e

interpretación incierta y sujeta a las futuras correcciones, pese a lo cual puede entenderse el sentido general del texto.

El mismo se refiere al deseo de Martu de obtener esposa, para lo cual después de consultar a su madre, se presenta a un torneo en la ciudad de Ninab y habiéndolo ganado, el rey Numusda ofrece como premio plata y piedras preciosas, que Martu rehusa. Reclama como premio a la hija del rey como esposa:

Numusda, a quien Martu hizo sentir feliz, le regaló plata – que él no acepta, /le/ regala pie/dras (preciosas) – que él no acepta.

El hace ...

El hace ... (diciendo):

'tu plata/, tus piedras (preciosas) – adonde me conducen!

Yo desposaría a /Adnigkidu/, tu hija²³

La princesa es advertida por una amiga sobre aspectos negativos de la vida de Martu:

El que habita las montañas ...

Habiendo realizado (?) muchas contiendas con los de Kur, él no conoce la rendición, él come alimentos sin cocer, él no tiene casa, a pesar de que está vivo, él no será enterrado cuando muera, mi amiga – cómo podrías casarte con Martu!

Adnigkidu responde a su amiga:

Por cierto me casaré con Martu

En estos últimos párrafos se enfatizan las connotaciones negativas que denotan la alteridad étnica. Pero la frontera étnica es traspasada por el acto más significativo de alianza entre dos comunidades: el emparentamiento por matrimonio.

Puede considerarse un indicio de esta persistencia y convivencia de los distintos grupos étnicos en Mesopotamia, la fórmula del Edicto de Amisaduga, uno de los sucesores de Hammurabi, cuando todavía en ese tiempo se dirige a sus súbditos por sus etnónimos, aunque no de manera diferenciada en cuanto al tratamiento legal. Todas las enunciaciones indican “*Si un acadio o un amorreo...*”²⁴

Imposible analizar en el breve tiempo disponible el complejo tema de la presencia amorrea en Mesopotamia, más bien quisiera apuntar algunas cuestiones en relación al tema principal de esta ponencia – el efecto de la *globalización* (ampliación político-territorial) sobre las identidades étnicas.

En primer término, la ampliación de la dominación no es un proceso unidireccional, en sentido histórico, sino que sufre avances y retrocesos (por ejemplo el período Neosumerio es un retroceso, en relación a la época sargónida).

En segundo término, estos procesos afectan – aunque de modo dificultoso para reconstruir – a las identidades étnicas y a las relaciones interétnicas (como acabamos de ver en el predominio de sumerios o acadios según el caso).

En tercer término la relación *centro-periferia* tampoco es unidireccional, en tanto la periferia puede, como en el caso amorreo, introducirse en el centro, aunque no, obvio, espacialmente, pero sí desde el punto de vista de un grupo humano que trae sus experiencias culturales y organizacionales en relación a sus vivencias en esa espacialidad (por ejemplo los amorreos, su organización gentilicia y una nueva concepción de la realeza).

Por último, con todas las reservas del caso, cabe considerar la posibilidad de *correspondencia* – como hemos denominado a este análisis comparativo – entre el fenómeno de globalización actual y la expansión político-territorial en la Mesopotamia del III milenio a.C., partiendo de la premisa de que la globalización contemporánea implica la universalización del sistema capitalista y la historia del III milenio hace referencia al carácter dominante que adquiere lo que ha sido denominado *modo de producción palatino* (producto de la “revolución urbana”, concentra los medios de producción en manos de las “grandes organizaciones” de palacio y templo; reduce a condición servil a los dependientes de las mismas; sus trabajadores están especializados; jerarquización y flujo centrípeta de los bienes y servicios), en relación al coexistente *modo de producción doméstico* (residuo de la situación neolítica, donde coinciden las fuerzas productivas y los poseedores de los medios de producción; la red de intercambios es multidireccional y recíproca; no hay especialización a tiempo completo; las unidades productivas y los sectores productivos son paritarios), instaurando lo que en definitiva puede reconocerse como *modo de producción tributario* ²⁵.

En ese contexto la clase dominante, constituida por los gobernantes y funcionarios de diversa índole (burocrática, militar, religiosa), ligada al estado, ensaya diversas opciones de reforzamiento de una identidad social que opere como lubricante entre las relaciones sociedad-estado: tolerancia étnica, reforzamiento de una única identidad étnica, o, más tardíamente, como en el caso de los imperios, identificación de la clase dominante con una etnia en el contexto de una sociedad pluriétnica.

Más allá de esto, y excede a los límites de este trabajo, la *globalización-expansión político-territorial* y su correlato asimétrico, la *relación centro-periferia*, implican tanto en la modernidad como en la antigüedad la exclusión de la mayoría de la sociedad de los beneficios de esa concentración. No sólo se excluye a la periferia, proveedora y sostenedora del centro, sino a la gran mayoría de los habitantes del centro como puede comprobarse en

los procesos masivos que llevaron en Mesopotamia a la pérdida de las tierras y a la servidumbre por deudas, lo que, al mismo tiempo, con su correlato de desintegración familiar y despoblamiento estará también en la base de las causas internas del colapso político y las crisis recurrentes que hicieron de Mesopotamia una región de profundas inestabilidades, contrariamente a la pretendida “estabilidad” asiática.

Notas Bibliograficas:

¹ No entraré, en tanto no es pertinente a este trabajo, en la discusión acerca del concepto de globalización. Suscribo la opinión de que la globalización es la universalización de un sistema – el capitalista – entendido como sistema de producción, distribución y consumo; como relación social entre clases y estados en situación desigual y por ende como vector de las relaciones políticas de imposición-subordinación.

² Consultense los numerosos trabajos de Finley, la obra de Polanyi y sus discípulos y la de marxistas como Diakonoff, Struve o, menos ortodoxos, Vidal-Naquet o Liverani, entre otros.

³ Obviamente no estoy pensando en la unilinealidad de la historia sino en las regularidades observables en el contexto de la singularidad histórica.

⁴ Excelente explicación de Barry Kemp en el capítulo introductorio de su obra *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Ed. Crítica, Barcelona, 1992.

⁵ Excelente explicación de Finley en su clásico trabajo *La economía de la antigüedad*, F.C.E., México, 1974 y también en su opúsculo «Guerra e imperio» en su obra *Historia Antigua, problemas metodológicos*, Ed. Crítica, Barcelona, 1986.

⁶ Véase por ejemplo PEREGRINE, P. & G. FEINMAN “Pre-Columbian World Systems”. *Monographs in World Archaeology* N° 26, Prehistory Press, Madison Wisconsin, 1996; ROWLAND, LARSEN & KRISTIANSEN *Centre and Periphery in the Ancient World*, Cambridge University Press, 1987.

⁷ Más allá de los citados, es interesante el análisis de CLEMENS REICHEL. *Political Change and Cultural Continuity in Eshnunna from Ur III to the Old Babylonian Period*. Oriental Institute Research Archives, 1996.

Internet: http://www.oiuchicago.edu/OI/DEPT/RA/DISPROP/Reichel_diss.html

⁸ Me interesa aclarar que considero que *una etnia es un conglomerado humano, de diversas dimensiones, con una especial y propia relación con un territorio determinado, sobre el que pueden estar establecidos de manera más o menos homogénea, compartiéndolo o no con otras etnias (territorio propio condición no excluyente); que reconocen una historia común que les provee particularidades relativamente estables de lengua y cultura; y que poseen autoconciencia de unidad y diferencia respecto de otros conglomerados humanos –generalmente expresada en un etnónimo – base del sentimiento de pertenencia e identidad étnica, que no necesariamente coincide con la pertenencia política y que está sometida a la variabilidad histórica*. Me adscribo, con esta definición, a posturas como las de Hobsbawm, en HOBBSAWM, E. & T. RANGER (Eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, 1996 o B. ANDERSON en *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE., México, 1993.

^{8a} Anthony Smith plantea la consideración de la construcción de identidades políticas en las sociedades antiguas en su artículo “The problem of national identity: ancient, medieval and modern?” en *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 17, n° 3, July 1993. Por mi parte he expresado mi punto de vista sobre este enfoque metodológico en mi trabajo «Identidad étnica y poder estatal en la mesopotamia del III milenio a.C. Problemas de reconstrucción histórica», *Estudios de Asia y Africa* 106. Vol. XXXIII, N° 2. El Colegio de México, 1998 y también en el artículo: «Identidad étnica, poder y

religión en la Mesopotamia Súmer-acadia». 17 *ANUARIO* Escuela de Historia, Fac. de Humanidades y Artes, UNR. 1995-96.

⁹ LIVERANI, M.: *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Ed. Crítica, Barcelona, 1995. PP. 143-145.

¹⁰ KRAMER, S.N.: *The Sumerians. Their History, Culture and Character*. The University of Chicago Press, Chicago & London, 1963. p. 313-315. El uso de paréntesis, corchetes y la transliteración de términos sumerios y acadios se mantienen tal y como aparecen en las distintas obras consultadas. Cuando dependa de mí, los términos sumerios irán en negrilla minúscula y los acadios en cursiva.

¹¹ Así por ejemplo, en la traducción de Guillermo Koehle a la obra de Schmökel *Das Land Sumer*, conocida por la versión castellana de la editorial Eudeba, Bs.As., 1962.

¹² THUREAU-DANGIN: *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*, París, 1905. P. 53. Citado por FRANKFORT, H. en : *Reyes y Dioses*, Alianza Edit., Madrid, 1983, p. 249.

¹³ En relación a la idea de "país", ver, por ejemplo el planteo de J. ZARINS, en su crítica a Hans Nissen, en «The Early Settlement of Southern Mesopotamia. A review of Recent Historical, geological and Archaeological Research». *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 112, N° 1, January-March 1992. También J.N. POSTGATE en *Early Mesopotamia. Society and Economy at the Dawn of History*. Routledge, London & New York, 1992. P. 38-40. Sobre la centralidad de la llanura irrigada y su periferia ver ROWTON, M. "Sumer's Strategic Periphery in Topological Perspective" Leiden, Brill, 1982.

¹⁴ JESTIN, R.: "Las religiones antiguas". Vol 1, *Historia de las Religiones Siglo XXI*, México, 1979, p. 255.

¹⁵ KRAMER, S.N.: *Sumerian Mythology*, Harper & Brothers, New York, 1961, Cap. III, pp. 73 y siguientes.

¹⁶ PRITCHARD, J.: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. With Supplements*. Princeton University Press, 1969, p. 41.

¹⁷ GELB, I.: «Prisoners of war in Early Mesopotamia». *Journal of the Near Eastern Studies*, Vol 32, January-April 1973, p.71.

¹⁸ IBIDEM, p.79.

¹⁹ KRAMER, S.N. *The Sumerians*. The University of Chicago Press, 1963, p. 64.

^{19a} IBÍDEM, p. 325.

²⁰ KRAMER, Op. cit. (1963), p.325.

²¹ BUCELLATI, G.: *The Amorites of the Ur III Period*. Pubblicazione del Seminario de Semistica a cura di G. Garbini. Riccercha I, Napples. Instituto Orientale di Napoli, 1966cita Buccellatti.

²² KRAMER, op. cit. (1963) p. 327.

²³ KRAMER, S.N. «The marriage of Martu», *Studies in Assyriology*, 1990.

²⁴ The Edict of Ammisaduqa. En PRITCHARD, J. *The Ancient Near East. Supplementary Texts and Pictures relating to the Old Testament*. Princeton University Press, 1969, pp.526-28

²⁵ LIVERANI, Op Cit. p. 54.

Babilonia: una nueva centralidad y la lógica de funcionamiento entre el poder central y poderes locales en Larsa

Ada I. Torres e Adriana B. Garcia

Facultad de Derecho. Universidad Nacional de Rosario. Argentina.

Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural (CEDCU). Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Rosario. Argentina. Directora.

En una primera aproximación a la temática a investigar, situándonos en el período paleobabilónico, específicamente durante el reinado de Hammurabi (1790-1752 a.C), nos planteamos lo pertinente de aplicar el término globalización en dicho período histórico, ya que éste es un fenómeno complejo, esencialmente relacionado con el sistema capitalista o que podemos analizar como forma histórica de expresión del capitalismo. (1)

Para la mayoría de los autores globalización es sinónimo de integración económica internacional o de mundialización. Ante la complejidad del fenómeno, nos preguntamos si es suficiente explicarlo desde un punto de vista económico. Compartimos la opinión de quienes consideran que el fenómeno de la globalización no debe analizarse sólo desde esta perspectiva, sino incluyendo los aspectos fundamentales de la vida en sociedad, en sus expresiones políticas, sociales, culturales e históricas. Nuestra reflexión particular es que esta colección de cambios y realidades en la economía y otras áreas, no sería posible sin el concurso de las técnicas y los medios masivos de comunicación. Tenemos hoy un mundo ampliado por esas posibilidades, con una compleja cadena de instrumentos para la propagación de mensajes y transporte, que permiten que estas se realicen de forma expeditiva, rápida y perentoria. En contraste, el mundo antiguo, se nos presenta restringido en agilidad y rapidez, con límites e impedimentos no sólo en el transporte de mercancías sino también para la circulación de toda índole – de órdenes, ideas, personas – desde el centro a tierras lejanas y viceversa.

En ese mundo antiguo, la circulación fundamental, se realizaba, en primer lugar, por la forma más expedita de la navegación fluvial. El agua como vía, sumaba su importancia a su rol en los cultivos, resultando esencial que los canales y dragado de los ríos se cumplieran en tiempo y forma para su utilización. De ello tenemos evidencia clara en la siguiente carta del rey Hammurabi:

SI/ 42 “.....luego que termines el trabajo de dragado del río, que comienzas ahora, retira del Eufrates, de Larsa hasta Ur, remueve sus detritos, conservalo en orden.” (2)

La navegación fluvial era la forma de transporte prioritaria en la economía babilónica, ya que las mercancías pesadas (cereales, cerámicas, metales) no podían moverse por tierra a

larga distancia como actividad normal. La otra forma de transporte eran las caravanas, que resultaban lentas por los factores naturales que impedían su velocidad y las distancias que debían cubrirse. Por ejemplo entre Babilonia y Larsa existían 200 kms, que, por lo que atestiguan las fuentes, se tardaba 2 días en transitar, viajando día y noche (3). Entonces desde el vamos, si intentamos aplicar el concepto de globalización en cuanto a intercambio económico internacional o mundialización, nos encontramos con un obstáculo insalvable: el mundo antiguo y en especial Mesopotamia en este período, no contaba con uno de los elementos fundamentales de la actualidad: velocidad en las comunicaciones y en los transportes.

Por lo dicho, preferimos posicionarnos en la realidad de la expansión territorial (4) y la “búsqueda” de centralidad administrativa del período que nos ocupa, para pulsar la dinámica de relaciones entre el poder central y poderes locales, y los mecanismos que se instrumentaban desde el centro para hacer efectivo el control estatal. Interesan también las modalidades adoptadas para la resolución de conflictos, y las relaciones con los funcionarios en provincia.

Nos ubicamos preferentemente en Larsa, anexada a Babilonia en el año 31 del reinado de Hammurabi, otrora importante centro político, y a la sazón bajo control babilónico por medio de altos funcionarios que respondían directamente a Hammurabi. Téngase en cuenta que, tal como dice Mario Liverani: *“las ciudades pasaron a ser capitales provinciales, centros administrativos locales de un país políticamente unitario. Con Hammurabi se formó el concepto de un país de “Babilonia”, heredero del viejo Sumer y Akkad”*.(5)

Respecto de la “búsqueda de centralidad”, planteada con anterioridad, es pertinente aclarar aquí, que ha sido largamente reconocido que la orientación general de la política de Hammurabi durante su reinado, tuvo como pilar fundamental la centralización. Que la secularización fue uno de los elementos principales de la misma, quitando a los templos la administración de justicia (6) y colocando la circulación de bienes bajo su dirección (7).

El palacio recaudaba, redistribuía y cambiaba bienes, en un contexto de distribución de trabajo y funciones, donde, como plantea Renger, J: *“... el rey delegaba, ocupando poca fuerza de trabajo permanente, aliviándose de tantas actividades como podía”* (8). F.R. Kraus, también ha hecho importantes observaciones de este rasgo de la conducción de la economía por el palacio, observando que este modo de administración incluía, bajo diferentes condiciones, a todos los miembros de la sociedad. Al parecer, resultaba estratégico para el Estado una operativa de interacción con determinados componentes de la misma (9). Es decir, parece parte de la propia centralización administrativa, tal interacción entre economía institucional y agentes sociales que se hallan en diferentes condiciones de relación con el palacio.

En el presente trabajo nos interesa reflexionar si dicha centralización se manifestó a través de la concentración del poder en la figura del rey de manera unipersonal y absoluta, y,

particularmente hasta qué punto esta personalización del poder alcanzó para controlar y resolver los conflictos que se planteaban en la administración de los nuevos territorios anexados a Babilonia.

Intentaremos despejar estos interrogantes a través de una fuente fundamental que hemos analizado, en relación especialmente con Larsa, la Correspondencia de Hammurabi con Sin-iddinam y Samas-Khasir (10). Son cartas que datan de una época en que Larsa constituía el centro de control de la Mesopotamia Meridional (11). El contenido de esta correspondencia es muy rico en lo referente a las necesidades y problemas cotidianos de la época, permite formarse una idea más clara de cómo funcionaban las instituciones políticas y administrativas de Babilonia y de cómo era administrado el reino anexo.

Han sido descubiertas alrededor de 150 cartas y habrá probablemente más. Las que trataremos pertenecen, como hemos dicho, a dos archivos distinguidos por los nombres de sus destinatarios – Sin-iddinam y Shamas-Khasir. Estos dos funcionarios reales residían en Larsa y se sabe que no se sucedieron mutuamente, sino que eran contemporáneos y ejercían diferentes funciones.

Las funciones de Shamas-Khasir son las más sencillas de ubicar por que la mayoría de las ordenes que se le dan se refieren a asignaciones de tierras: las dadas para sustento a una variedad de personas o grupos de personas que debían rendir específicos servicios al palacio (*eqel ilkim*), campos asignados sobre la base de una renta o parte de la cosecha y campos a disposición del palacio distribuidos a *issiakum* (colonos estatales o granjeros) (*eqel biltim*) (12).

Así, las cartas del archivo de Shamas-Khasir (funcionario encargado de la administración de las propiedades rurales del rey en Larsa), contribuyen de manera esencial para una comprensión más exacta del intrincado sistema de distribución de tierras del palacio a funcionarios y de las que estaban relacionadas directamente con la administración central.

La situación de Sin-Iddinam, receptor de la otra colección de cartas de Hammurabi, no es tan clara, por que los temas de las misivas dirigidas a él son mucho más variados. Ellas cubren en realidad amplios contenidos administrativos y ejecutivos, pasando por asuntos militares, legales, recaudación, trabajos públicos, intercambio y agricultura. (13)

Frente a estas fuentes, podemos preguntarnos: ¿conllevar estas cartas un intento de ajustar el engranaje de la administración de la nueva región?. ¿Surgieron tal vez de la necesidad de organizar y reforzar la relación entre el centro y las nuevas tierras, de la voluntad del rey de tener un control muy fino de los problemas que se originaban en la región anexada?.

En ese marco son muchas las variables que se pueden investigar, por ejemplo, cuáles eran las formas de tributación, a través de qué mecanismos y funcionarios se incorporaban las nuevas tierras al sistema y el grado de control ejercido por el estado. Se puede pensar en probables situaciones de conflicto, relacionadas con los mecanismos y los agentes que intervienen en ese proceso.

En la correspondencia citada es posible percibir variados conflictos, por ejemplo, los relacionados con la llegada a palacio de remesas de plata y de productos en concepto de tributación, como lo reflejan estos textos:

SI/14: A Sin-iddinam dice: así habló Hammurabi: El resto de la plata que (está) con Sep-Sin, jefe de los mercaderes y con los jefes de (cada) grupo de cinco, que (está) bajo su dirección, que Sep-sin y los jefes de (cada) grupo de cinco tomen y traigan a Babilonia.

SI/21: ...Sep-Sin jefe de los mercaderes, me informó lo siguiente: "Etel-pi Marduk me impide continuamente (recolectar) la plata ... (por eso) no pude (todavía) recolectar toda la plata. Gimil-Mardul: me impide, también

(recolectar) la plata... y (por eso) toda la plata no me pudo ser entregada.

Una de las figuras sobresalientes como se ve, es Sep-Sin, jefe de mercaderes de Larsa en este período, y por lo tanto funcionario de la administración central, que tenía a su cargo (entre otras funciones) la recolección de plata debida al palacio en concepto de tributación. Por una parte se le reclama la que estaba en su poder y de los jefes de cinco, y por otra plantea los obstáculos que le impiden recolectar la que debía enviar a Babilonia.

De igual manera podemos detectar problemas relacionados con la falta de pago de tributación atrasada en productos agrícolas o animales, donde también aparece el nombrado Sep-Sin:

SI/24: "... en relación al envío a Babilonia de Sep-sin, jefe de mercaderes, con 1.800 gur de cebada para sésamo y 19 minas de plata de su antigua parte y Sin-mustal, jefe de mercaderes, con 1.800 gur de cebada para sésamo y 7 minas de plata de su antigua parte y (en relación) al recibimiento de lana y al envío del jefe de un grupo de cinco con ellos, sobre lo yo te escribiera, tu (me respondiste) de la siguiente manera: "Los jefes de los mercaderes (dicen) lo siguiente: Ahora es (tiempo de) cosecha. Dejanos ir después de la cosecha!". Así ellos te hablaron y tu me escribiste. Ahora la cosecha ya pasó!. Cuando vieras esta tablilla, como yo te escribí, envíame, a Babilonia, Sep-Sin, jefe de

mercaderes, con sus 1.800 gur... Que ellos vengan y comparezcan delante de mí!

SI/52: "... Los ugula mar:tu y los (oficiales) pa.pa deben entregar (la plata referente al) atraso de los animales... Los nu.bandá y los redú no precisan entregar".(14)

SK/139: "... Los sapir matim de Emutbal todavía no recogieron a Babel la cebada de su biltum. Compele a los sapir matim y controlalos! Ellos deben recoger a Babilonia, lo más rápido posible, la cebada de su biltum. (Si) ellos no recogieran (a Babilonia la cebada de su biltum), su punición será colocada sobre ti."(15)

Es constante también el reclamo de Hammurabi sobre el pago de indemnizaciones por pérdida de animales de propiedad del palacio, o el ajuste de cuentas, en especial las relacionadas con los pastores.

SI/28: "... El pastor Mar-Urim tiene consigo 300 gur de cebada, (para indemnización) por la perdida entre las vacas, que estan bajo su responsabilidad. ... Carga un navio vacio (con la cebada) y manda traerla a Babilonia."

SI/30: "... Cuando vieras esta mi tablilla, escribe que sean conducidos ati todos los funcionarios satammu de los templos y Warad-Samas, pastor del templo de Samas, que (son) de tu provincia, juntamente con su completo ajuste de cuentas. Envíalos (entonces) ante mi a Babilonia para que presenten su ajuste de cuentas ..." (16)

Estas fuentes nos permiten presuponer que había una marcada preocupación de que la plata, los tributos y las necesarias cuentas se realizaran en tiempo y forma, todo en pro de las arcas reales. Trasuntan lo complejo que resultaba poner en práctica la tan mentada "centralización", y que ésta necesitaba de un esfuerzo y de la constante observación y reclamo por parte del monarca.

En este marco hemos tratado de percibir si realmente el largo brazo del rey hacia efectivo el eficaz funcionamiento de la administración de las nuevas tierras y si sus funcionarios eran respetados o eran resistidos. En el análisis de varias de las cartas se palpan resistencias frente al agente que representa el poder, y frente al rey mismo, de lo cual es un ejemplo claro el contenido de la carta del archivo de Sin-iddinam nº 21 (ya citada) o el de las nº 38 y 39, del mismo archivo. Allí, claramente, se acusa a Etel-pi-Marduk de causar perjuicio injustamente a los hijos de un mensajero montado y colono y éste se resiste a comparecer frente Hammurabi.

SI/21: “... Sep-Sin, jefe de los mercaderes, me informó lo siguiente: “Etel-pi-Marduk me impide continuamente (recoger) la plata para el templo de Kittum de Bad-Tibira y (de la región del) Tigris y por (por eso) no pude (todavía) recoger toda la plata. Gimil-Marduk me impide, también, (de recoger) la plata para el templo de Kittum de la ciudad de Rahabu y sus regiones de pastaje y (por eso) la plata toda no me pudo ser entregada. El palacio, sin embargo, me pide pesar toda la plata”. Así él me informó. Por que Etel-pi-Marduk y Gimil-Marduk ...”

SI/38: “... Los hijos del mensajero montado y colono Hablum me trajeron y me mostraron la tablilla de sus perjuicios, que Etel-pi-Marduk les causó injustamente ... Que se averigüe su perjuicio! Compensales por sus perjuicios! Así dijo, envía a mi presencia a Etel-pi-Marduk que les causó perjuicios injustamente.”

SI/39: “... En relación a Etel-pi-Marduk, yo te escribí para que (lo) enviaras a mi presencia. Por que no lo enviaste? Cuando vieras esta mi tablilla, envía a Etel-pi-Marduk a mi presencia. (Que él no se detenga!) El debe viajar día y noche y llegar a mi lo más deprisa posible.”

En estas cartas, aparece un nuevo personaje Etel-pi-Marduk, que, según Bouzón, era un funcionario superior de *issiakkum* (granjeros-colonos estatales) en Larsa, indicio de que los propios funcionarios del rey se resistían a sus mandatos.

Llama la atención que ante el envío de una persona o ciudadano (no dice cargo) que debe alquilar mercenarios y comprar cereal húmedo, el rey tenga que enfatizar que “nadie debe importunarlo”(17) ¿Por qué el rey debía subrayar que no se lo importunara? Era un enviado del rey y por lo tanto debía ser respetado. ¿Tal vez sucedía todo lo contrario?.

Hay que connotar también el marcado control de Hammurabi sobre sus agentes. Les solicita en más de una oportunidad un relato puntual del resultado de distintos conflictos:

Sk/73: “... Mandame un relato completo y claro sobre ese pomar”. (sobre reclamo de asignación de tierra).

SK/80: “... Examina la cuestión y envíame un relato completo”. (sobre unos árboles indebidamente cortados).

SK/104: “... Envíame, también, un relato de ese proceso”. (sobre apropiación y usufructo indebido de tierra concedidas por documento sellado).

SK/137 “... Examina su causa y pronuncia una sentencia definitiva. Enviame, además de eso, un relato de la resolución que tomaste”. (sobre apropiación indebida de un campo concedido por documento sellado).

Les ordena comparecer ante él por distintas causas e incluso los amonesta y alude a posibles castigos, amenazando a sus altos funcionarios si no dan satisfacción a sus reclamos:

SI/40: “...Esa responsabilidad será colocada sobre tu cabeza.”

SK/71: “...Si no despacharas, inmediatamente, a esos arqueros montados. Tú no serás perdonado, (será) como si hubieses traspasado la gran frontera.”

SK/78: “...Si no dieras un campo irrigable y él recibe una nemettum, la falta de su biltum será colocada sobre ti”.(18)

Aparece clara la indignación del rey por la negligencia de no atender a sus reales disposiciones en asuntos relativos a puestos asignados por documento real sellado, a la distribución de tierras o falta de presencia en sus puestos de quienes deben comparecer en ellos (19):

SI/34: “... En relación a Sin-ili, un colono subalterno de Taribatum, que tú inscribiste entre los redú, yo te escribí para que lo entregases como colono a Taribatum. ...¿Por qué incorporaste a los redú miembros del grupo de los colonos? Esto que hiciste, no está correcto!. No debes volver a incorporar a los “redú” miembros del grupo de los colonos ...”.

SK/66: “... De ese campo ni siquiera 1 sar de tierra será tocado!”.

SI/15: “... tres miembros del personal del palacio, que no comparecen en sus puestos- que esos hombres sean traídos a ti. Colócalos bajo custodia y mándalos a mi presencia”.

Pero además, existe una carta en el archivo de Sin-iddinam muy significativa, ya que en ella aparece una acusación de soborno. Un ciudadano denuncia que algunos funcionarios reales lo habían recibido, y, allí, es el propio rey quién se encarga de procesar y castigar a los culpables.

SI/9: ...en Bad-tibira hubo soborno y hombres que recibieron soborno, más hay, testigos que conocen ese hecho... examina la cuestión. Si hubo soborno, sella la plata y todo lo que fue recibido como soborno y manda traer a mi presencia. Has conducir a mi presencia los hombres que recibieron soborno y los testigos que conocen el hecho...”.

Nos preguntamos si todo esto denota una preocupación de Hammurabi por mantener a su equipo de funcionarios libres de corrupción y si, en el fondo, no evidencia una necesidad de limitar constantemente la arbitrariedad de sus agentes.

A menudo, el tenor de todas estas cartas oficiales reflejan la preocupación por evitar problemas, como se percibe en los siguientes textos:

SI/16: "... garantízales un juzgamiento conforme a los decretos reales".

SI/20: "... sea averiguado cuanta cebada creció en el campo de Ibni-Amurum y que él reciba el rendimiento de su campo".

SI/51: "... Examina la cuestión y compénsalos por su perjuicio. Ellos no deben reclamar".

SK/67: "... (que ellos no incomoden más) al palacio".

SK/108: "...no deben importunar al palacio por causa de su sustento".

A nuestro entender todo esto surgía de la necesidad del monarca de garantizarse consenso, de exhibir su buena administración en un juzgamiento justo, de contener y diluir en lo posible los reclamos por parte de sus súbditos.

Conclusión

De la correspondencia surge exactamente lo contrario de un mundo globalizado. Aparece un mundo pequeño, en el que el gobernante interviene de manera personal, donde se expresan dificultades de concreción de la centralización, donde pueden vislumbrarse serias limitaciones para hacerla efectiva, como hemos visto en todo lo pertinente a la percepción de tributos, al control de sus funcionarios, a la asignación de tierras y, al cabo, en todo cuanto hacía al funcionamiento de una administración centralizada.

Las cartas de Hammurabi que hemos analizado, difícilmente dan la impresión de una administración fuerte; lo que aparece es un sistema demasiado absorbido en el detalle día a día, careciendo del propio soporte de sus oficiales y preferentemente temerosa de la crítica. Una cierta tolerancia, es en su mayor parte probablemente debida a una consciente inseguridad del régimen, ya que los oficiales designados estaban novedosamente instalados en un territorio conquistado, donde debía asegurarse el consenso o al menos una situación de estabilidad en la población dominada.

Si bien uno de los pilares fundamentales del sistema administrativo, era la jerarquización de roles y la delegación de trabajo y funciones, que Kraus F.R. plantea, la misma estrategia estaba minada de conflictos que debilitaban al sistema y hacían necesario un constante esfuerzo de reafirmación de preceptivas con que se intentaba sostenerlo.

Pensamos que los estudios históricos han estado demasiado impactados por la figura de Hammurabi, su famosa compilación de leyes y los ricos archivos que se han mencionado. Una lectura menos sesgada de estas fuentes nos sugiere que la personalización del poder en la figura del rey no alcanzaba para controlar y resolver los conflictos que se originaban en Larsa y en otras partes de su territorio, ya que las condiciones del desarrollo económico-social de la época, distaban tanto de la actual situación de “globalización” como los 4000 años que nos separan de ella.

Notas Bibliograficas:

- 1) Al respecto nos dice FERRER, ALDO en “Historia de la globalización: orígenes del orden mundial contemporáneo”. Fondo de Cultura Económica. Serie de Economía. Buenos Aires 1996. “... el proceso de globalización habría comenzado hace cinco siglos, es decir que sus orígenes se remontarían a los siglos XV – XVI, siendo una forma de funcionamiento que acompañó el surgimiento del mercado mundial capitalista.”
- 2) En el presente trabajo de investigación todas las citas relacionadas con la correspondencia de Hammurabi pertenecen a: BOUZON, EMANUEL: *As cartas de Hammurabi*. Vozes Petrópolis. 1986. Las abreviaturas SI y SK seguidas de un número corresponden a los archivos de Sin-iddinam y Shamas- Khasir respectivamente. La numeración de las mismas se basa en las correspondientes en la obra de BOUZON, EMANUEL: *As cartas de Hammurabi*. Vozes Petrópolis, 1986.
- 3) SI/30: “... que viajen día y noche para que puedan llegar a Babilonia dentro de dos días.” SK/109: “... viaja día y noche y llega en dos días, a mí, en Babilonia”.
- 4) “... que afectó al viejo país de Sumer y Akkad, y coincidió de forma significativa con el territorio que en la época de la III dinastía de Ur había formado el “país interior”, entre el muro martu y la costa del golfo”.
- 5) LIVERANI, MARIO: *El Antiguo Oriente. historia, sociedad y economía*. Edit. Crítica. Barcelona, 1995. Cap.14. Hammurabi de Babilonia, pag 324.
- 6) FINET, ANDRÉ: “La politique d’expansion au temps de Hammu-rapi de Babylone” en *Aiphos*, XX (1968-1972) aparecido en 1973. ROUX, GEORGES: *Mesopotamia, historia política, económica y cultural*. Edit. Akal. Madrid, 1990. LIVERANI, MARIO: op.cit. p.324
- “Los jueces que antaño dependían del templo de Samas (dios de la justicia), pasaron a ser funcionarios reales” - HARRIS, RIVKAK: *On the process of secularization under Hammurapi*. JCS. Chicago. USA. Vol XV. N° 4. 1961.
- 7) Temática tratada por TORRES, ADA en: “Un acercamiento a la circulación de bienes en el período paleobabilónico. El rol del *tamkarum*” en *Estado, sociedad y legalidad en la época hammurabiana*. Edit. Prohistoria & Manuel Suárez-editor. Rosario, Argentina, 1999.
- 8) RENGER, JOHANNES: “Patterns of Non Institutional Trade and Non Commercial Exchange in Ancient Mesopotamia at the Beginning of the Second Millenium B.C” en *Archi Alfonso*. Edizione Dell’Ateneo. Roma.1984.
- 9) KRAUS, R: *Ein Edikts des Königs Ammi-saduga von Babylon*. Leiden. 1958. P 75.
- 10) El tiempo de composición de estas cartas debe ser situado después del año 31 del reinado de Hammurabi (+- 1762 a.C), año en que este rey derrotó al último de Larsa, RIMSIM, y anexó este territorio a su reino.

Para la presente investigación se consultaron las siguientes obras:

- a) Las cartas de Hammurabi a Sin-Iddinam y Shamash-Hazir traducidas del acadio y comentadas por el Prof. Dr. EMANUEL BOUZON, en *As cartas de Hammurabi*, Vozes, Petrópolis, 1986.
- b) La correspondencia de Hammurabi a Shamash-Hazir y las cartas de Lu Ninurta y otros funcionarios (original acadio, traducción francesa y comentarios filológicos) contenidas en el artículo de F. THUREAU-DANGIN: “La correspondance de Hammurapi avec Shamash-Hazir”, en *Revue d’Assyriologie*, XXI, N° 1-2, 1924.
- 11) GANDULLA, BERNARDO: “Avanzadas militares y asignación de tierras durante el reinado de Hammurabi”, en *Orientalia Argentina*, RIHAO, Vol 10, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1993, pag.31.
- 12) Temática tratada por GARCÍA, ADRIANA y GIQUEUAX, PATRICIA en: “Una aproximación a la delimitación de los sectores productivos ligados al estado durante el reinado de Hammurabi en *Estado, sociedad y legalidad en la época hammurabiana*. Edit. Prohistoria y Manuel Suárez-editor. Rosario. Argentina.1999.
BOUZON, EMANUEL: op,cit pag 31.
- 13) LARA PEINADO, FEDERICO: *Diccionario Biográfico del Mundo Antiguo – Egipto y Próximo Oriente* – Edit. Alderabán – 1998 – pag 406.
- 14) UGULA.MAR.TU: jefe de un grupo.
PA.PA: título militar.
NU.BANDA: puede indicar tanto un funcionario civil como un oficial militar. Corresponde en acadio a *lapputum*.
Redúm: traducido por Martha Roth como soldado y por Driver & Miles como seguidor, mensajero o corredor.
- 15) *sapir.matim*: encargado de la administración de una región.
- 16) *satammum*: administrador.
- 17) *SI/44*: ... debe alquilar mercenarios en *Asdubba* ... y comprar cereal húmedo. Ninguno debe importarlo.
- 18) *nemettum*: pena impuesta por el atraso del pago de la *biltum*
biltum: renta, tributo, gravamen.
- 19) Al respecto también pueden consultarse las siguientes cartas:
Reclamos de funcionarios por haber sido inscriptos en puestos que no correspondían, según documento sellado. (SI/1-SI/3-SI/19- SI/58).
Demandas respecto a asignaciones de tierras (SI/5-SI/7-SI/56-SI/29- SI/56).
Funcionarios que no comparecen en sus puestos: (SI/33).

La Mesopotamia paleobabilónica: prácticas políticas y discursivas de una nueva centralidad

María Rosa Oliver e Eleonora Ravenna

Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural

Facultad de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Rosario – Argentina

Después del colapso de la III Dinastía de Ur, el mapa político mesopotámico sufre cambios y se ve atravesado por hegemonías acotadas en tiempo y espacio como es el caso de Isin y Larsa en el II Milenio. En ese contexto visualizamos la lenta travesía de Babilonia desde una pequeña ciudad a centro político por excelencia de la época hammurabiana, como cierre de un proceso donde la presencia de antigua data de las tribus pastoriles amorreas¹ había devenido en la primera dinastía babilónica de la cuál Hammurabi era el sexto representante.

Reflexionar sobre el mapa político mesopotámico durante el período paleobabilónico, nos instala en un espacio social en permanente movilidad. Las hegemonías efímeras de las que hablábamos nos remiten a las estrategias que pone en práctica el poder político en Babilonia para, justamente, tratar que su hegemonía no corra la misma suerte que la de las otras ciudades estado.

Nos proponemos en este trabajo reflexionar sobre el poder político y los mecanismos primordialmente discursivos que éste implementa para lograr el control, en la construcción de una nueva centralidad con eje en Babilonia. Repensar las transformaciones en un entramado que tome como eje las vinculaciones centro-periferia y el intento desde el poder central de homogeneizar las relaciones entre las distintas ciudades estados y poderes regionales.

Nuestra indagación apunta a rastrear las modalidades que adopta el ejercicio político-discursivo de la nueva centralidad y las contradicciones que puedan evidenciarse en el contacto con una, ahora, “nueva periferia”. El recorrido propuesto se implementará a través de fuentes textuales: normativas, epistolares y literarias.

Construcción de una nueva centralidad

El tema de la centralidad está presente en el mundo antiguo, se pensaban a si mismos desde un centro, el propio, que podía ser una ciudad, un región o un conglomerado de centros, de diferentes dimensiones, limitado en muchos casos por fronteras móviles que posibilitaban la expansión en detrimento de un otro. Construcción que se realiza desde la alteridad, ese otro es lo desconocido, lo peligroso, lo cambiante, o lo salvaje, según los casos. Esa

periferia móvil, esquivada y peligrosa es construida desde el centro que necesita reforzar su identidad en contraposición a aquella. Es significativo el aporte de Liverani al abordar la construcción de la centralidad desde la perspectiva de la circulación de los bienes. La centralidad construye una periferia como proveedora de materias primas, aquellos países no son autosuficientes, no podrían sobrevivir por sí mismos: “...¿cómo podría un país sobrevivir produciendo sólo malaquita, o sólo incienso, o solo madera de cedro? El país central que obtiene y coordina todo el rango de productos, es el único país habilitado para vivir y eventualmente para redistribuir vida en la periferia”²

Desde la arqueología es posible visualizar algunas de estas cuestiones, la iconografía aporta elementos interesantes pero el mayor caudal de información lo obtenemos a través de las fuentes textuales.

Es en este sentido que consideramos al análisis del discurso como una herramienta teórica que nos permitirá la interpretación de las fuentes escritas desde otra perspectiva. Desde la teoría del discurso se postula un sujeto productor y una relación dialógica entre autor-lector. La noción de sujeto es necesaria para dar cuenta de la transformación de la lengua en discurso. El sujeto productor del discurso se une a la observación de su presencia en su propio discurso. “*El acto individual de apropiación de la lengua introduce al que habla en su habla*” (Benveniste, 1970) El discurso es el lugar de construcción de su sujeto. A través del discurso el sujeto construye el mundo como objeto y se construye a sí mismo (Greimas, 1976/1979)³. Nos interesa conocer el discurso y su sujeto, al que solo podemos conocer por su discurso, sujeto de la enunciación que no debe confundirse con el sujeto empírico (emisor, autor) que efectivamente haya producido el texto. El discurso es un proceso social de producción de sentido que establece sus propias coordenadas muestra su contexto, construye un espacio, un tiempo y unos actores.

En nuestro caso, Babilonia, es ese centro donde se instala el sujeto de la enunciación del discurso hegemónico, es el rey de las cuatro partes del mundo refiriéndose a la visión mesopotámica, de un mundo cruciforme, dividido en cuatro cuadrantes o sectores: el oriente, el país del Elam, el sur el país de Sumer, el norte el país de Subartu y el occidente el país de Amurru. El sujeto de la enunciación coloca en el centro de ese mundo a Babilonia, más allá lo incontrolable.

“(cuando) le impusieron a Babilonia su sublime nombre la hicieron la más poderosa de los cuatro cuadrantes”⁴

Ese enunciado se refuerza con marcas de los índices de la persona que enuncia el lugar del yo⁵ “...que no se produce más que en y por la enunciación, el término ‘yo’ denota la individuo responsable de la enunciación, el término tú al individuo que está presente en ella como alocutario⁶, para nosotros destinatario.

*Yo soy Hammurabi
El pastor elegido del divino Enlil, el acumulador de la
abundancia y de la opulencia, el que ha llevado a buen
término todo lo de la ciudad Nippur-Duranki (y es)
devoto cuidador del Ekur,
el rey eficiente que ha restaurado Eridu en su lugar
(y) ha purificado el ritual del E'abzu
el Huracán de los cuatro cuadrantes
el Engrandecedor del nombre de Babilonia, el agrado
del corazón de Marduk, su señor, el que se presenta a
diario al servicio del Esagil.*

Hammurabi se coloca aquí como el referente, centro de la enunciación y constructor de su legitimidad a través de diferentes parámetros, apelando a la antigüedad y prestigio de Eridu, la ciudad que ha restaurado, como parte de esa red de legitimidad que está conformando desde el discurso. Red que se sostiene también en los sistemas de creencias, la ciudad de Nippur, constituida como la ciudad santuario también antecede a Hammurabi y en ella se encuentra el Ekur el templo del dios Enlil, el segundo nombre de la ciudad de Nippur, Duranki, “lazo entre el cielo y la tierra” muestra el punto en que se cruzan todos los ejes cósmicos, y Babilonia quiere ser la heredera y asumir para sí este lugar, que compartirá con Marduk y no ya con Enlil que sufre un desplazamiento del centro de la escena. Nace una poderosa trilogía: Marduk-Hammurabi-Babilonia, y el Esagil, “casa de la alta cúspide”, el templo de Marduk en Babilonia, será ahora el que merezca la atención y los cuidados por parte del rey. Ese rey que se menciona a sí mismo como el huracán de los cuatro cuadrantes, está gestando un lector, un destinatario que debe comprender y temer al que arrasa con todos sus contrincantes.

Entendido dentro de este contexto es que nos permitimos pensar un proceso de “globalización” en la Babilonia del II milenio a.C., una “economía-mundo” visualizada desde un centro que se impone como el único referente posible ante un otro inasible, la periferia.

La centralidad la construye Hammurabi desde un discurso admonitorio, en el “prólogo” y en el “epílogo” del denominado “Código de Hammurabi” que más acertadamente podríamos entender como una recopilación de sentencias. Este se hallaba inscripto en una estela de diorita negra de más de dos metros de altura erigida en el centro del Esagil. Podemos aproximarnos a la imagen “propagandística” y enigmática que recibía una sociedad con acceso restringido a la escritura, y al mismo tiempo pensar la monumentalidad de la estela, allí erigida para disuadir a los indóciles. ¿y quienes eran estos? ¿La periferia que había que primero dominar y luego organizar o la sociedad, aquellos “cabezas negras”, de los que era su pastor y padre engendrador?

“Dejad que el hombre agraviado, implicado en una causa, venga ante mi estatua de dios de justicia y dejad que se haga leer en voz alta en mi estela inscripta, así puede escuchar mis preciosos pronunciamientos y dejad que mi estela descubra su causa, que puede examinar su caso, puede calmar (su atribulado) corazón (y puede alabarme) diciendo:*

*Hammurabi, el señor que es como un padre engendrador para su gente.*⁸

Aquí se está construyendo un lector-interprete, posiblemente un escriba, uno de los pocos con acceso a la escritura. El va a ser el encargado de hacerle comprender a ese “hombre agraviado” quien es el que lo protege, quien vela por él. Se produce una mediatización del discurso escrito, que alguien le lea, alguien que posee la clave de lectura-escritura, la sabiduría necesaria para desentrañar los enigmáticos signos cuneiformes. Unos de los “elegidos” solamente, puede hacerle entender, a ese hombre común, que estaba protegido, que Hammurabi ya había pensado en él, que en su sabiduría ya había estipulado a través de “sus preciosos pronunciamientos” la solución, la tranquilidad para su caso. Estas estelas con su correspondientes estatuas del rey estaban presentes en los templos de diferentes ciudades esas que recientemente habían dejado de ser periferia incontrolable para constituirse en regiones que había que reorganizar de acuerdo a las nuevas pautas del poder central. Es el caso de Sippar o de la misma Larsa que analizaremos más adelante a través del discurso epistolar.

El destinatario parece subdividirse en dos planos, que en definitiva son uno sólo. En un primer plano la sociedad en su conjunto sobre la que el poder real se establece y en un segundo plano la periferia producto de la ampliación territorial, sobre la que intenta también consolidar su soberanía plenamente y no sólo como anexión.

Mecanismos y estrategias de control en la correspondencia de Hammurabi

Estamos instalados ya en un centro que es Babilonia, que se ha venido gestando como el referente de toda una territorialidad que Hammurabi intenta controlar, y que le insume más de treinta años para lograrlo medianamente. Su primera tarea ha sido la ampliación territorial, conquistando, tejiendo redes de alianzas, negociando o destruyendo cuando no podía lograr otra salida como en el caso de Mari⁹. Es decir implementando diferentes estrategias de coerción, cohesión y control.

Aproximadamente alrededor del año 30 de su reinado Hammurabi logra derrotar a Rin-Sin de Larsa, antiguo centro ahora convertido en periferia que se necesitaba moderar y ordenar.

La periferia podemos entenderla en dos niveles, por un lado, una periferia que es parte de la relación nómades-sedentarios, con el componente de bandidismo y fugitivismo, siempre presente, peligrosa pero al mismo tiempo necesaria por su complementariedad con el mundo urbano. Por el otro, ciudades-estado como es el caso de Larsa, cuya condición es producto de la expansión territorial, por lo que deberá resignar su lugar hegemónico para subordinarse al centro.

Parte de las estrategias que se ponen en marcha, las podemos visualizar registradas en un corpus documental: la correspondencia de Hammurabi a su funcionario residente en Larsa, Šamaš-hâsir¹⁰. La eficacia de estas estrategias es muy difícil de verificar pero podemos acceder al intento de construcción de este nuevo orden desde lo discursivo. En las cartas el sujeto de la enunciación no se presenta como en el prólogo antes mencionado como “Yo Hammurabi”, introduce una fórmula que se repite en casi todas las misivas:

*A Šamaš-hâsir así
en estos términos [habló] Hammurapi
Cuando tú tomes conocimiento de esta tablilla....*

La fórmula parece más impersonal y señala una lejanía que posiblemente está mediatizada por el equipo de escribas que pertenece al personal de palacio. Equipo que probablemente discute los casos y derivada a Hammurabi aquellos que no tienen precedentes, para su resolución. Sin embargo este equipo habla por voz y mandato del rey. La distancia que instituye el propio poder, para resultar más efectivo. Las palabras suenan como una sentencia inapelable.

Por lo general a través de la correspondencia se envían directivas que tienen que ver con la organización de los equipos de trabajo en Larsa o en ciudades de los alrededores con campos entregados para la subsistencia a diferentes sectores de la producción en algunos casos a grupos enteros en otros a personas individuales, en algunos se señala la propiedad familiar, etc. Los mecanismos de control, que afloran a través de las cartas, parecen escindirse en dos niveles: por un lado, los puramente organizativos que señaláramos más arriba, que no desarrollaremos en este trabajo y por el otro de vigilancia del propio funcionario y de su equipo de colaboradores, como es el caso de (AO 8578, TCL 7, N° 16)¹¹:

*A Šamaš-hâsir
así:
en estos términos [habló] Hammurapi:
Sin-išmeanni, de Kutalla [probablemente TellSifr] cultivador de dátiles
de Tilmun, me informa de lo siguiente, en estos términos “Šamaš-hâsir, el
campo de mi casa paterna, me ha arrebatado, luego se lo ha dado a un
gendarme. He aquí lo que él me informa
¿Puede un campo que tenga un estatuto perpetuo ser arrebatado jamás?*

*Elucida el caso.
Pues si ese campo es de su casa paterna, ese campo a
Sin-išmeanni se lo restituyes.*

De alguna manera aquí se percibe la tensión entre la decisión que toma el funcionario y la que era la correcta, por ser un derecho consuetudinario que este debería haber tenido en cuenta. La interrogación tiene un sentido casi irónico es decir marca una distancia enunciativa¹², como se atrevió, el funcionario, a no tener en cuenta esta cuestión, como pudo pasar por alto, algo que estaba inscripto en lo social de una manera insoslayable, que ni al propio Hammurabi le resultaría simple modificar.

Como decíamos más arriba podemos visualizar los mecanismos discursivos mediante los que Hammurabi y su equipo de colaboradores tratan de tejer un red de orden y control sobre sus funcionarios, pero percibir lo eficaz de este dispositivo se torna más esquivo. La pauta que no funcionaba tan acceitadamente nos la da una carta (AO 8314-TCL 7, N°11)¹³ en la que se apela a la intimidación y a la amenaza para lograr su objetivo. El encabezamiento es el de siempre, le siguen una serie de precisiones sobre el lugar:

*A Šamaš-hāsir así:
en estos términos [habló] Hammurapi
El año pasado te envié los arqueros montados para recibir los campos.
Ellos se quedaron contigo, ocho meses, pero no despachasteis un sólo
hombre. En este año, todos los funcionarios estuvieron de servicio en
Sippar y tú también estuvisteis allá. Determinasteis, entonces, que los
hombres que tienen derecho a recibir un campo fuesen destinados a
recibir un campo y los que no tienen derecho a recibir un campo,
(recibiesen) raciones de cebada. Además de eso, para despachar a los
arqueros montados que estaban destinados a recibir un campo, labrasteis
un documento sellado. Ahora, pues, envía a los arqueros montados que
deben recibir un campo, a sus “ugula.mar.tu” [jefes de la escuadra
amorríta] y al escriba Apil-Ilišu. De acuerdo a los términos del
documento de destinación que para ellos fue labrado has que tomen
posesión del campo. Mándalos inmediatamente para acá. Envíame
también la tablilla de los campos que les hicisteis tomar posesión . Si no
despacharas inmediatamente a esos arqueros montados. Tú no serás
perdonado, [será] como si hubieses traspasado la gran frontera.*

Los términos de la misiva no dejan lugar a dudas, la orden seguida de la amenaza nos instalan en un lugar de poder, de manipulación¹⁴. Si el funcionario no realiza lo que se le exige, no será perdonado y abrá traspasado la gran frontera. ¿Cuál es esta frontera? La de la obediencia, la del orden, se abre el caos para este funcionario si no cumple con la orden instaurada por aquella inapelable sentencia: *Así en estos términos, (habló) Hammurabi.*

En este contexto es significativo reflexionar sobre el concepto de frontera¹⁵, un concepto sobre todo ideológico, que se construye como marginal, como el último límite posible, con respecto al núcleo central, que como ya hemos mencionado en las sociedades antiguas, se mueven desde su centro hacia afuera en círculos concéntricos: en el centro el orden, afuera el caos. También puede pensarse desde las fronteras interiores, de la diversidad cultural, lingüísticas o religiosas, de modos de producción, de formas de vida y ideologías políticas, de estructuras familiares y sociales con relación al exterior pero también al interior de la sociedad.

Reflexiones Finales

Nos ha parecido significativo incorporar ciertos elementos interpretativos provenientes del análisis del discurso para hacer algunos señalamientos sobre el período tratado.

En primer lugar hemos analizado algunos párrafos del prólogo y epílogo de aquella recopilación de sentencias denominadas “Código de Hammurabi” y de que manera se construye desde allí una centralidad con sede en Babilonia, que incluye como destinatarios a toda la sociedad. La dominación necesita consolidar el poder político sobre lo que ya posee y además lograr un control efectivo sobre esa periferia recién conquistada y recién construida como tal.

También hemos abordado el análisis de algunas de las cartas que Hammurabi y su equipo enviaban a sus funcionarios, situados en la ciudad de Larsa, parte de esa periferia reciente, nos hemos interrogado también sobre la eficacia de este control y de las comunicaciones. Y nuestras respuestas son muy pocas en relación a todos los interrogantes pero nos parece valioso reflexionar sobre estos intentos desde el poder de modificar, controlar y ordenar una sociedad apelando a mecanismos discursivos de autoridad, persuasión, obediencia, o amenaza según los casos.

Notas Bibliograficas:

¹Mar.tu - en sumerio, *amurru* en acadio de ahí amorritas o amorreos.

²Liverani, Mario, *Prestige and Interest. International Relations in the Near East. ca/ 1600-1100 B.C.*, Padova, Sargon SRL., 1990 Parte Tres. Circulación de Bienes, p. 5. traducción: Susana Murphy.

³Citados por Lozano, J. , PEÑA-MARIN, C. y G. ABRIL *Análisis del discurso*. Hacia una semiótica del la interacción textual. Ed. Cátedra, S. A. Madrid.

⁴Prólogo Código de Hammurabi en *Códigos Legales de Tradición Babilónica* Edición y Traducción JOAQUÍN SANMARTÍN, Ed. Trotta, Madrid, 1999 , pp. 97/98.

⁵Marcas del yo en el sentido de deixis, o sea mostrar. Las marcas deíticas son símbolos- índice que señalan , la persona, el tiempo cronológico en el que se halla o el sitio en que se encuentra, gramaticalmente son los pronombres aunque no todos los pronombres operan como deíticos.

⁶MARAFIOLI, ROBERTO (comp.): *Recorridos semiológicos. Signos, enunciación y argumentación*. EUDEBA, s/d Cap. La enunciación del discurso, pp.113/115 Cita a BENVENISTE,

E. “El aparato formal de la enunciación” en *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1974.

⁷ Estos conceptos del mundo actual están utilizados sin ninguna connotación anacrónica, solamente a nivel explicativo.

* Las negrillas son nuestras

⁸Prologo y Epílogo LH: xlvi 3-19 y xlvi 20-38/ Laws of Hammurabi (LH) En ROTH, M: *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. P. Michalowski Editor, Schollar Press, Atlanta, Georgia, 1995.

⁹FINET, A.: “La politique d’expansion au temps de Hammurapi de Babylone” En *AIPHOS XX*, (1968-1972), traducción: María Rosa Oliver.

¹⁰THUREAU-DANGIN, F.: “La correspondance de Hammurapi avec Šamaš-hâsir” En *Revue de Assyriologie d’Archeologie Orientale* Vol XXI. n°s 1-2 /192.

¹¹ THUREAU DANGIN, F.: *op. cit.* p. 15 También en Prof. Dr. EMANUEL BOUZON, en *As cartas de Hammurabi*, Vozes, Petrópolis, 1986. Carta N° 76 pp.127/128.

¹² La ironía esta planteada en el análisis del discurso, como una de las figuras de la distancia enunciativa: “El fenómeno de la distancia irónica podría formularse como la pretensión de que el destinatario atribuya al enunciadore una no adhesión a su comportamiento...” (Landowsky, 1981) Citado en LOZANO, JORGE, CRISTINA PEÑA-MARÍN Y GONZALO ABRIL: *Análisis del discurso*. Hacia una semiótica de la interacción textual. Ed. Cátedra S.A., Madrid, pp.159/160.

¹³THUREAU DANGIN, F.: *op. cit.* pp. 11/12. También en Prof. Dr. EMANUEL BOUZON, en *As cartas de Hammurabi*, Vozes, Petrópolis, 1986. Carta N° 71 pp.118/119.

¹⁴El análisis del discurso considera a la manipulación como una modalidad factitiva, el hacer hacer, que se sitúa en el eje comunicacional que establecen dos sujetos (destinador / destinatario), si el destinatario ocupa una posición de libertad en relación al otro, puede aceptar o no, si por el contrario se da una relación de poder, el destinatario no puede no aceptar. “Puede basarse en el poder ... puede amenazar y de ese modo intimidar al destinatario.” En LOZANO, JORGE, CRISTINA PEÑA-MARÍN Y GONZALO ABRIL, *op.cit.* pp. 81/83.

¹⁵ ver en este mismo sentido el planteo de LIVERANI M.: *El Antiguo Oriente*. *op. cit.* pp.38/39.

Modernidad, imperialismo, globalización, mundialización...

Susana B. Murphy

Universidad Nacional de Luján

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

La reflexión acerca de la *identidad* durante el siglo XIX fue la clave de las culturas imperialistas. La influencia planetaria del imperialismo clásico europeo¹ del siglo XIX y principios del XX todavía proyecta su espectro fantasmal en los finales de este siglo. El vocabulario de la cultura imperialista se caracteriza por la utilización de vocablos y nociones que aluden a “ser inferior”, “razas sometidas”, “pueblos subordinados”, “dependencia”, “expansión” y “autoridad”.

En el siglo XIX se profundizó la oposición Oriente-Occidente como fruto del racismo², progreso y colonialismo imperantes en Europa, ideas que se mantuvieron muy firmes en los inicios del siglo XX y que condujeron a un profundo rechazo cultural de las antiguas civilizaciones semitas de la antigüedad. Se contrastó el proceso histórico griego con el del antiguo Egipto, por ende se rechazaron las culturas africanas y se exaltó la compartida convicción de que esta antigua civilización había quedado atrás frente al avance del progreso de las civilizaciones modernas³.

La modernidad refiere de manera sucinta a los modos de vida y organización social que surgieron en Europa a mediados del siglo XVII y que modificaron radicalmente todas las modalidades tradicionales del orden social tanto en extensión global como en intensidad al alterar sustancialmente la cotidianeidad. La relación tiempo y espacio en las sociedades tradicionales se contrasta con el dinamismo de la modernidad que deriva de la separación del tiempo y el espacio. El tiempo estuvo conectado al espacio, hasta que se uniformó la medida del tiempo con el invento del reloj mecánico⁴.

El poder económico, político, y militar que dieron a Occidente su supremacía se fundaba en la interacción de las dimensiones institucionales de la modernidad (control de la información y mantenimiento del orden social, la acumulación del capital en el contexto de mercados competitivos de trabajo y producción, transformación de la naturaleza, control de los medios de violencia en el contexto de la guerra industrializada⁵).

Difícilmente exista aún hoy algún norteamericano, africano, europeo, latinoamericano, indio, caribeño, o australiano cuya vida individual no se haya visto afectada por los imperios del pasado. Entre Francia y Gran Bretaña controlaban territorios inmensos: Cánada, Australia, Nueva Zelanda, las colonias en América del Norte y del Sur y el Caribe, amplias zonas de Africa, el Medio Oriente, el Lejano Oriente y la India en su totalidad. Esta

extensa territorialidad conformó la égida del imperialismo, junto a Estados Unidos, Rusia y otros países europeos más pequeños, Japón y Turquía, fueron también potencias imperiales durante parte del siglo XIX o en la totalidad de éste. Es evidente que la modernidad, el dominio ejercido sobre las distintas posesiones sentaron las bases de lo que hoy constituye un mundo completamente globalizado⁶, o “mundializado”.

La mundialización es el proceso de alargamiento o de intensificación de las relaciones sociales en el mundo y se refiere concretamente a los métodos de conectividad en distintos contextos sociales a lo largo de la superficie terrestre. La transformación local es parte de la mundialización y de la extensión de las conexiones a través del tiempo y el espacio como pueden ser la economía mundial, el mercado de productos o el auge de los nacionalismos locales, pues en el acelerado proceso de mundialización, el estado nacional es sólo un pequeño ente⁷.

Para el sustento de las ideologías nacionalistas, étnicas y fundamentalistas, frecuentes en nuestro siglo, el pasado es un factor substancial y si no existe o no se adecua a sus objetivos se inventa como oportunamente lo advirtió Hobsbawm: “*la nación invento histórico de los últimos doscientos años*”. Baste pensar lo que hizo Yeats por el pasado irlandés con sus *Cuchulains* y sus grandes dinastías, que ofrecieron a la lucha nacionalista algo que admirar y que resucitar.

Es así que se ha elaborado a lo largo de los siglos la construcción intelectual que opone a Oriente y Occidente en detrimento de Oriente fundado en un pasado que legitima estas diferencias. De acuerdo a estas realizaciones Oriente se constituye en la expresión de la anarquía política, del desorden y de la debilidad. Occidente ofrece la imagen del orden, de la estabilidad y la riqueza. Así se consolidaron en el imaginario colectivo los mitos del despotismo oriental en oposición a la democracia occidental, del estancamiento tecnológico y cultural en relación al progreso acumulativo de la cultura occidental y de la sabiduría oculta y mágica frente a la racionalidad de los griegos y sus sucesores⁸. En sus *Cuadernos de la cárcel* A. Gramsci comparó las estructuras políticas de Oriente y Occidente a partir de los mecanismos revolucionarios. Y al cotejar la relación entre estado y sociedad civil en Rusia y Europa a través del fenómeno de la analogía militar, sostuvo que en Oriente el estado constituía un “todo” y su sociedad era “primitiva y gelatinosa” mientras que en Occidente existía una relación equilibrada y por debajo del estado se estructuraba una sociedad firme y desarrollada⁹.

La división de Europa en Este y Oeste se remonta al fundador de la moderna historiografía científica alemana Leopold Von Ranke, su obra escrita en 1824 *Historia de las naciones latinas y teutónicas*, al proponer esta división artificial dejó discriminadamente de lado a los eslavos y gran parte de Europa¹⁰. Como se observa en la realidad histórica no existe una Europa homogénea y la prueba palpable es la realidad que nos ha tocado vivir. Europa ha perdido su centralidad espacial y temporal en detrimento de la “aldea global”¹¹. Las

banderas han sido los genocidios, la discriminación, la expulsión, la explotación y la muerte para justificar el proteccionismo económico, y reafirmar la noción de estado-nación.

Giddens en su libro señala que los problemas de la mundialización tienden a plantearse en dos niveles diferentes: 1) la teoría de las relaciones internacionales que se refiere a la maduración de los estados europeos hasta convertirse en un sistema mundial integrado por actores que son los estados-nacionales, no así los estados tradicionales y 2) el que concierne a la teoría del moderno sistema mundial expuesta por Immanuel Wallerstein en su obra *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, publicada en México, por Siglo XXI, 1979, expone el fenómeno de la economía mundial estableciendo una clara diferenciación entre la era moderna y las edades precedentes. Lo que Wallerstein denomina “economías mundiales” son redes de conexiones económicas de carácter geográficamente extensivo, si bien existieron en épocas anteriores a la modernidad pero fueron diferentes al sistema mundial que se desarrolló en los últimos cuatro siglos. Las anteriores economías mundiales estaban generalmente centradas en grandes estados imperiales y sólo controlaban ciertas regiones de acuerdo a su capacidad logística. El capitalismo condujo a un tipo de orden muy diferente pues tuvo y tiene un alcance mundial a partir de la modernidad y un carácter económico más que político. La economía capitalista que se originó en los siglos dieciséis y diecisiete se integró a través de las conexiones comerciales y de producción, no por un centro político. El sistema mundial moderno tiene un centro, una semiperiferia y una periferia¹².

El conjunto de la documentación antigua induce a la discusión del problema de las relaciones entre el estado central y las sociedades que domina. En primer lugar nos parece necesario destacar que el paso a *sociedades organizadas estatalmente* exige en la mayor parte de los casos la relativización de las identidades comunales con el propósito de constituir una identidad más abstracta, que incorpore a los miembros no por las relaciones de parentesco sino por la pertenencia a una organización territorial.

Con respecto a la idea de centralización y territorialidad de las formas estatales antiguas, uno de nuestros propósitos es indagar sobre las formas de control coercitivas del estado asirio y neobabilónico en la etapa conocida como “imperial” dentro de un territorio de tan vastas dimensiones. El concepto de territorialidad es esencial en la ecología humana pues remite a la relación entre el hombre y el medio ambiente. Una vez conservada, delimitada y demarcada, el área territorial llega a convertirse en objeto de rivalidad y defensa; esto hace de la territorialidad un ingrediente importante de la identidad humana. El concepto de territorialidad, en un sentido claramente espacial, puede inclusive implicar profundas diferencias culturales entre dos grupos¹³.

La tensión agregación-desagregación o la interacción entre economía y sociedad, explicitada en la interacción entre recursos y necesidades, tópicos que han sido tratados de manera eficaz por importantes orientalistas, no es suficiente para caracterizar los problemas de control y el poder extensivo que involucra la incorporación de nuevos territorios e

identidades¹⁴. En los dominios del imperio que consideramos se marcan hasta el siglo VII a.C. dos franjas territoriales. El territorio que abarca al oeste el Eufrates, y al norte, hasta el pie de los Montes Zagros. A la luz de la información que proveyó el archivo de ofrendas del templo de Aššur bajo el reinado de Tiglat-pileser I, puede inducirse el establecimiento de un sistema “provincial” en la región¹⁵. Allí se establecieron una red de centros asirios con población asiria mezclada con población local. El control del territorio y de la producción estaba a cargo de funcionarios menores llamados *šaknu* con competencias concretas en ciudades y territorios, y actuaban junto con los jefes locales reconocidos por los reyes asirios. La segunda franja es exterior y está formada por los reinos limítrofes sometidos a una relación tributaria; en ellos casi no existe una presencia asiria salvo los *qêpu*, representantes de los reyes asirios ante los reyes locales. El instrumento formal que une estos reinos al poder asirio es el juramento. La reforma de Tiglat-pileser III consigue que la dependencia con respecto al poder asirio sea igual en todo el imperio; los reinos autónomos se convierten en provincias, con lo cual se extiende el sistema provincial hacia el exterior. Las nuevas provincias conservan el territorio de origen; en el caso de reinos extensos, son divididos en varias provincias. Se advierte así una clara práctica de desarticulación territorial. Cada provincia posee una capital con un palacio provincial, residencia del *šaknu*; allí también se asientan guarniciones asirias, centros de recaudación de los tributos y lugares para los cultos asirios. Existen además subdivisiones menores que las provincias, controladas por funcionarios denominados *bêl-pati*. La antigua franja es reestructurada en forma análoga y continúan siendo los centros de mayor prestigio, gobernados por los altos funcionarios del poder asirio. El núcleo originario de Asiria también es reorganizado de acuerdo al esquema provincial.

Entre las provincias interiores y exteriores existen diferencias; las provincias ubicadas al este del Eufrates, en gran parte con población y cultura asirias, configuran lo que Liverani denomina “Asiria provincial” o “Gran Asiria”, y revelan la difusión cultural asiria en la Alta Mesopotamia. El aspecto externo es diferente; la presencia asiria es casi irrelevante y no gozan de una tradición en relación al sistema provincial como en el caso anterior¹⁶.

Literatura más reciente refiere a modelos explícitos que aplican las nociones de “centro y periferia” a los imperios antiguos¹⁷. Esta construcción heurística ganó importancia con el influyente trabajo de Wallerstein sobre el sistema mundial¹⁸, y tuvo una amplia repercusión en los estudios sobre los tempranos imperios del Cercano Oriente antiguo y Mediterráneo. Este modelo se basa en el análisis de la explotación de los recursos de los estados subordinados que integran la periferia por una organización central con una *élite* política poderosa. El centro es un área que se caracteriza por una máquina estatal fuerte y una cultura “nacional”, mientras que las áreas periféricas están constituidas políticamente por estados debilitados o por sociedades sin organización estatal. El modelo tiene un componente espacial, cuyo lazo más importante en la relación centro-periferia es la interacción política y/o económica (distintos autores han enfatizado una u otra vía). Los estudios de K.Ekholm y J.Friedman sostienen que la acumulación de capital, descripta como una forma de riqueza, puede ser transformada en metales, monedas, tierras, trabajo, u

otro tipo de productos. Un punto central de esta posición es el que postula que la acumulación de capital económico por parte de la *élite* es un elemento de convergencia en los imperios arcaicos y modernos. Tomando como ejemplo los tempranos imperios de la Mesopotamia sostienen que el mantenimiento de los centros arcaicos dependió de la dominación básica de los recursos supralocales; es así como las *élites* del centro habrían incrementado la habilidad para ejercer el control y la clave fue la emergencia de centros como “poderes imperiales”. Por lo general los centros no dependieron de los recursos básicos de las regiones periféricas; la mayor parte de los bienes que convergían en el centro fueron de prestigio, obtenidos a través del intercambio a larga distancia. El punto de vista esencial es que las *élites* gobernantes consumidoras de recursos conformaron una red de relaciones variadas con el objeto de llevar a cabo el proceso de extracción. La cooptación o la alianza de las *élites* periféricas con las *élites* del centro es la clave central de la relación. La periferia reestructura la organización de la producción para una efectiva transferencia de la riqueza al centro. El costo de la intensificación de la producción es sobrellevado ampliamente por la periferia, la que a cambio recibe organización, tecnología y algunos bienes suntuarios.

Wallerstein señaló que los tempranos imperios fueron en primer lugar de naturaleza política, en contraste con las modernas economías mundo. Orientalistas como Larsen y Doyle comparten este punto de vista con respecto a los imperios pero manifiestan acertadamente que no sólo debe hacerse hincapié en lo político sino que en el mismo plano debe considerarse lo económico como otro rasgo importante de la organización, siendo su alcance espacialmente amplio¹⁹. Adams incorpora otra variable al sostener que el problema del transporte, vinculado a la tecnología arcaica, hubiese requerido que el centro fuera esencialmente auto-suficiente en el aspecto económico; en consecuencia, la verdadera extensión del poder imperial debería haber sido en primer lugar militar o político²⁰. Owen Lattimore²¹ en sus estudios sobre China incrementa la complejidad del problema señalando que existen tres radios de integración social, determinados y restringidos en gran parte por la organización y la tecnología; el más extensivo habría sido el militar, seguido por la integración social y finalmente por la económica. Muchos autores han reconocido que la variación sustancial ocurrió en el interior de las áreas consideradas como centro y periferia, aún cuando el modelo mismo proporciona caracterizaciones dicotómicas.

Es por esta razón que, en lo que a periferia se refiere, nos parece preferible el empleo del término *frontera*, propuesto por R. Mac Adams, quien si bien reconociendo que las nociones de centro y periferia son un instrumento heurístico útil, resalta sin embargo un punto que es crítico: en zonas de importancia decisiva para los imperios las relaciones que se gestaron fueron a menudo sumamente diversas y no pueden quedar resumidas en este modelo.

Los planteos a los que nos hemos referido imponen la utilización de centro y periferia como parte de un mismo y único *sistema*²². Y es en este punto que consideramos indispensable reiterar que la sociedad unitaria y muy centralizada postulada por Wittfogel o Eisenstadt es

ilusoria, como lo es la afirmación de Owen Lattimore acerca de la integración militar en relación con una fuerte centralización²³, o la reflexión de Wallerstein que, aunque reconociendo la fluidez de los límites, en la práctica no llega a distinguirlos. La interacción entre el centro y la periferia, como sostiene D'Altroy, fue constantemente negociada, si bien el centro tiene el poder y la capacidad coercitiva, en ese complejo escenario hubo otras relaciones que se manifestaron. Uno de los problemas claves suscitado por el modelo centro-periferia es la tendencia de algunos autores a considerar a la *élite* del centro político como un grupo homogéneo con idénticos valores y motivaciones para la expansión, y a ver al mismo tiempo a la periferia como diferente pero internamente homogénea²⁴. El tema de la guerra y el control en el Antiguo Cercano Oriente se vincula estrechamente con las variables de tiempo y espacio. Esto significa que el concepto de presencia o ausencia por parte del estado asirio debe ser explicado tanto en términos de espacialidad como de temporalidad, y es en este contexto que adquieren significación las nociones de *sede* y de *accesibilidad de presencia* en el marco de la integración social y de la territorialidad. Siguiendo a Anthony Giddens nos referimos al concepto de sede para designar el espacio que reproduce el escenario de interacción con especificación de su contextualidad y de fenómenos como medios de movilidad y comunicación en relación a las propiedades físicas del mundo circundante²⁵. El concepto de sede es abarcativo e incluye desde una casa hasta áreas territoriales de un estado.

Es característico que las sedes a que aludimos presenten una regionalización interna (en su interior las regiones tienen una importancia crítica para constituir contextos de interacción). La forma de la regionalización está constituida por las fronteras que la definen. La regionalización puede incorporar en su recorrido zonas de gran variabilidad; las regiones de recorridos amplios son las que abarcan mucho espacio y se proyectan hondamente en el tiempo y resultan de un alto grado de institucionalización. Las intersecciones de recorridos de espacio y tiempo pueden variar, pero regiones de recorrido resultan de un alto grado de institucionalización.

El imperio asirio fue un estado esencialmente receptor de tributos²⁶. Las expediciones militares de los reyes asirios eran recorridos de recolección de tributos²⁷. Esto determinó la formación y establecimiento de una extensa red tributaria para el abastecimiento y el mantenimiento de la administración (la conquista implicaba por sí una organización administrativa)²⁸. La administración central y la sociedad asiria en general se beneficiaron con el botín de las guerras de expansión. Muchos textos expresan claramente que bajo el vocablo “botín”²⁹ se incluía no sólo a personas, sino también vasijas, oro, ganado, ovejas, caballos, etc³⁰.

La supremacía de Asiria en la política interestatal del Cercano Oriente tuvo por objetivo mantener el liderazgo en las relaciones de intercambio. En este aspecto dependía de las condiciones de producción de las regiones sometidas o con las cuales había pactado diferentes tratados de intercambio y, en particular, del grado y naturaleza de su economía regional³¹.

El tema implica por una parte el análisis de las prácticas consuetudinarias que involucran las relaciones sociales, económicas, ideológicas y políticas de la comunidad agrícola-pastoril y que pueden considerarse como una “economía alternativa”, y por otra la capacidad de reacción de las comunidades que permiten imponer “límites débiles” a las formas coactivas y a las estrategias de sujeción por parte del estado. Este tipo de estudio nos remite en primer lugar a la discusión teórica acerca de la existencia del mercado como institución en las sociedades del antiguo Cercano Oriente. Hay que distinguir y diferenciar entre el “lugar de mercado” (*mah-irum*), atestiguado con certeza en la Antigua Mesopotamia, por lo menos a partir del período paleobabilónico, y el mercado entendido como mecanismo autorregulador de los precios de acuerdo con la oferta y la demanda, como lo concibe el orientalista Mario Liverani. Nos permitimos disentir con su aserción: “*La experiencia mesopotámica, ya antes del período paleobabilónico pero sobre todo durante dicho período (precisamente por haberse desvinculado de la economía administrada y haber convertido la tierra y el trabajo en mercancías) es un buen ejemplo de la influencia de la relación entre la oferta y la demanda en la determinación de los precios corrientes*”; entendemos que el mercado como “lugar” fue anterior a cualquier procedimiento competitivo del tipo oferta-demanda. En el sentido institucional, el término mercado no presupone necesariamente un mecanismo oferta-demanda-precio pues la economía humana en las sociedades antiguas está incrustada en un entretejido de relaciones institucionales, económicas y no económicas, y justamente la inclusión de lo “no económico” es decisiva, pues el mundo de creencias, costumbres, tradiciones y las relaciones pactadas con el estado deben ser particularmente tomadas en cuenta para la comprensión del funcionamiento de la economía en el mundo antiguo. Asimismo, la institucionalización del proceso económico dota al proceso de unidad y estabilidad, y al estar el sistema económico inmerso en las relaciones sociales tiene que existir una fuerte organización social que se ocupe de aspectos de la vida tales como la división y organización del trabajo, la distribución de la tierra, la herencia, etc. Como observamos, se trata de una conjunción de rasgos institucionales concretos a los que denominamos “elementos de mercado”. No debería entonces hablarse de mercado sino sencillamente de las diversas combinaciones de los “elementos de mercado”, que equivalen a una situación de intercambio.

La información contenida en los Anales asirios da cuenta pormenorizada del intercambio asimétrico a través de las listas de tributos (*biltu, mandattu*)³², “presentes” y del botín recogido en las expediciones punitivas.

Como puede observarse, el tributo y los “presentes” fueron el elemento fundamental en la economía del “imperio”. Así advertimos el notorio alcance que tuvo el tributo impuesto, por ejemplo, a los príncipes medos y a sus vecinos consistente en el aporte de caballos, necesarios para el ejército asirio. El tributo fue un acto importante en la concepción general de la guerra, tanto en el principio como en la práctica. Imponer el tributo a los pueblos vencidos era la consecuencia normal de la victoria.

En acuerdo con el pensamiento de Michael Mann convenimos, además, en que la autonomía estatal se presentó bajo dos formas: poder despótico y poder infraestructural en la etapa de los imperios del Antiguo Cercano Oriente; el primer sentido atañe al poder de la *élite* estatal y a la capacidad de ejercer sus acciones sobre la sociedad, lo que equivale al poder autónomo del estado; el segundo alude a la aptitud del estado para penetrar realmente en la sociedad y poner logísticamente en ejecución las decisiones políticas, y es en este campo donde se observa claramente que no fue una empresa sencilla y en más de un caso se muestra el fracaso de aquello que muchos investigadores denominan “poder central”.

El imperio asirio ¿una nación?

Nos interesa ahora detenernos en dos conceptos con los que se ha querido explicar el fundamento del poder asirio y de sus logros de dominación. Michael Mann sostuvo que los asirios alcanzaron extraordinarios éxitos como conquistadores, probablemente gracias al “nacionalismo” exclusivo de las facciones de poder, que se veían a sí mismas como pertenecientes a la misma “nación”; su sentimiento de identidad se habría alimentado así del militarismo triunfante y su sostén se habría fundamentado en la religión “nacional”³³. Complementariamente para nuestro propósito Anthony Smith, al revisar la cuestión del nacionalismo en las distintas culturas, calificó como “nacionalismo etnocéntrico” al que habría sido propio de las sociedades antiguas³⁴.

Nos proponemos en lo que sigue discutir estos asertos de M.Mann y de A. Smith. ¿Acaso se conoce una “nación” en la historia del Antiguo Cercano Oriente a la que se aluda mediante un término único y constante? De un extremo a otro del mundo oriental no existe un vocablo que designe a la sociedad organizada. Hay términos que abarcan la extensión de una división territorial y social de dimensiones variables pero, como ya hemos señalado, las organizaciones territoriales son complejas y cada pueblo presenta características que le son propias³⁵. Las naciones no son “tan antiguas como la historia”; y de hecho, el sentido moderno de la palabra no se remonta más allá del siglo XVIII³⁶.

Cuando se leen las inscripciones de textos egipcios o mesopotámicos sorprende la escasez de referencias a algo que se parezca a nuestro concepto de “pueblos” o “naciones” como tales. Los reyes asirios, al mencionar a los pueblos que someten, utilizan expresiones tales como “el tributo de Jehú hijo de Omri”, “la casa de Omri”, “Midas, rey de Mushku”, “el país de los medos”, “los suteos que viven bajo las tiendas”, “el país de Amurru” (son éstas las maneras de designar a los enemigos de Tiglatpileser III y Sargón II, a los cuales “aplastan como vasijas de barro”)³⁷.

Las designaciones de los asirios con respecto a los “otros” son mayormente políticas, pero también se los define por su localización y *habitat* particular y en algunas ocasiones, como hemos visto anteriormente, como malhechores irreductibles que provocan problemas al

estado. En el nombre que un pueblo se da está manifiesta o no la idea de diferenciarse de los pueblos vecinos con el propósito en muchos casos de expresar su superioridad frente al “outro”. En el límite extremo como en el Egipto del Reino Antiguo, el cerrarse hacia el exterior, la conciencia de la propia superioridad y unicidad, el monopolio, por así decir, del cosmos hacia una periferia caótica hace que no se tenga prácticamente ninguna política expansionista: el país entero coincide con la ecumene, situación que se modifica en la etapa del Imperio Nuevo en lo que hace a la expansión pero no en su actitud frente al “extranjero”. Ramsés II al referirse a la invasión de los pueblos del norte y del mar (alrededor del 1200 aC) señala que llegó a “quitar las ganas de (ni siquiera) mencionar a Egipto”, y que tampoco “permitiría a los pueblos extranjeros contemplar la tierra de Egipto”³⁸. Esto sólo puede comprenderse partiendo de la idea de que el extranjero es necesariamente el enemigo, es ‘aquel que viene de afuera’ o ‘aquel que está fuera de los límites de la comunidad’. No obstante, y tal como sostiene E. Benveniste, en las sociedades antiguas la noción de extranjero no se define por criterios constantes. En el caso del Antiguo Cercano Oriente las sociedades están integradas por población asiática, semita e indoeuropea; y de la legislación mesopotámica y de fuentes de otros pueblos es posible inferir que ser extranjero es no pertenecer a una comunidad estructurada por vínculos de parentesco. En este marco la extranjería conforma figuras diversas: el enemigo, el sometido, el deportado o el nómada, aunque haya casos en que esta situación se revierte. El cuadro ofrecido nos muestra efectivamente una sociedad heterogénea.

El nacionalismo antecede a las naciones; las naciones no construyen estados y nacionalismos sino que ocurre a la inversa. Anthony D. Smith, en su obra “Las teorías del nacionalismo”, vinculó su concepto de nacionalismo etnocéntrico con los nacionalismos antiguos, el que habría sido característico del Próximo Oriente Antiguo y del mundo medieval. En el nacionalismo etnocéntrico tanto el “poder” como el “valor” serían inherentes a su propio grupo cultural, cualquiera hubiese sido la distribución del poder en un momento determinado. La fuerza real, al ser conferida por las divinidades, recaería sobre aquellos que mantienen una relación especial con la divinidad. Los asirios y los babilonios habrían sido el instrumento de la divinidad para lanzar su ira contra los pueblos que querían someter, y conforme a este tipo de nacionalismo la “nación” habría sido considerada como centro del mundo.

Nos vemos forzados a disentir con Smith. La concepción de la realeza asiria no expresa una idea de nacionalismo porque la población es demasiado heterogénea para reivindicar una etnicidad común: las regiones se han poblado y despoblado a lo largo del tiempo, y en el caso asirio se traduce en la estrategia de la deportación. Smith otorga preponderancia al grupo de descendencia común y de esta manera otorga particular relieve a la etnicidad. Pero toda apelación de carácter étnico es en la antigüedad diferencial y opositiva para diferenciarse del “outro”. En cuanto a la “nación”, el concepto se adscribe exclusivamente a un período concreto y reciente desde el punto de vista histórico; es una entidad social que se refiere a cierta clase de estado territorial moderno, el “estado-nación”; se trata de un constructo social, como lo sostiene Hobsbawm en coincidencia con Gellner³⁹.

Han sido frecuentes los intentos de determinar criterios objetivos de nacionalidad, o el explicar por qué ciertos grupos se han convertido en “naciones” y otros no, basándose en criterios como la lengua, el territorio, la historia común, etc. En general el resultado no fue satisfactorio porque esos criterios constituyen conceptos ambiguos, borrosos y cambiantes⁴⁰. Resultan por lo tanto inaplicables a la historia del Cercano Oriente Antiguo y en especial al caso asirio, porque de hecho las naciones, al igual que los estados, son una contingencia, no una necesidad universal, y parece no haber duda de que el estado ha emergido sin ayuda de la nación.

La política militar asiria se instituyó en una de las formas dominantes de su organización estatal, y como oportunamente señaláramos, tuvo como base el trasplante de pueblos, procedimiento que determinó un entrecruzamiento étnico y cultural y una asirización desde el punto de vista político. Sin embargo, y como curiosa contrapartida, fue la lengua franca aramea la que se impuso a lo largo de este primer milenio. El texto prueba que el arameo es la lengua hablada por las élites administrativas interestatales. Los documentos asirios hacen mención de escribas arameos y egipcios; estas referencias se confirman en los bajorrelieves asirios, en uno de los cuales junto a un escriba asirio aparece representado un escriba arameo⁴¹. Este amplio uso del arameo en la administración estatal puede estar denotando que muchos de esos amanuenses escribían si no en lengua aramea al menos en caracteres arameos⁴².

Mario Liverani calificó de nacionalista a la religión asiria durante la época del “imperio” porque la misma palabra “asirio” adquirió la denotación de ‘sagrado’. Esta postulación coincide con Jacobsen, quien sostuvo que las religiones del primer milenio a.C. en el Cercano Oriente eran nacionalistas. Ambas afirmaciones son discutibles, pues si bien los asirios apuntaron a la imposición del culto oficial no lo hicieron en sustitución plena de las religiones locales sino en coexistencia con ellas. Los cultos asirios fueron instituidos en las capitales de provincia y practicados por las élites. Una clara muestra de esta convergencia de religiones es la exhibida por la provincia del territorio del antiguo Israel, donde a la religión tradicional habrían de sumarse la de los pueblos deportados y la oficial de los dominadores asirios, en especial el culto al dios Aššur.

Entendemos haber ilustrado que las relaciones entre la religión y la identificación nacional siguen siendo complejas y opacas⁴³.

La organización del imperio asirio no propició en absoluto el principio nacionalista ni el concepto de nación. Los grupos de poder cohesionaron su identidad como élite dominante en el aspecto político-militar e ideológico de manera eficaz, expresado claramente en la concepción etnocéntrica de la realeza mesopotámica en nombre de la divinidad principal del dios guerrero Aššur, y reforzaron su identidad frente a los otros diferenciándose lógicamente de manera vertical de las microcomunidades gobernadas, las que a su vez se diferencian horizontalmente de sus vecinos. Creemos posible, en consecuencia, desestimar

las posturas que extienden los conceptos de nación y nacionalismo al Cercano Oriente Antiguo, y más específicamente al Imperio Asirio como ámbito de nuestro interés presente. Si como afirma Hobsbawm las naciones hacen al hombre, si las naciones son constructos de las convicciones, fidelidades y solidaridades de los hombres, la existencia innegable de un estado asirio no implicó el correlato de una nación asiria.

Conclusiones

Lo expuesto nos autoriza a adelantar algunas conclusiones. Con frecuencia la frontera del “imperio asirio” no estuvo determinada por la existencia de otro gran poder en la vecindad sino por sus límites y por la habilidad del ejército para intentar preservar de manera efectiva el control en el tiempo y en el espacio de los territorios incorporados al dominio asirio, lo que los condujo a emplear la violencia física y simbólica, no siempre con éxito. Sugerimos que el territorio asirio estuvo caracterizado por la movilidad de sus fronteras étnicas y políticas. Esto nos permite advertir sobre la inconveniencia de forzar un modelo sistémico en el que juegan un rol destacado las nociones de centro-periferia, marco que no puede sino determinar un cuadro excesivamente fijo y estático del problema que estamos analizado y que excluye toda consideración de las situaciones de cambio. En nuestra exposición, y a partir del estudio de la logística y la geopolítica, y de nociones como tiempo, espacio, duración y extensión, hemos intentado presentar variables que permiten trazar una imagen diferente de la realidad, la que, por otra parte, está en íntima vinculación con la documentación disponible sobre el caso asirio. Planteamos también que la fuerza integradora de la identidad estatal se encontraba sometida a prueba. Y en relación directa con el estado asirio puede señalarse que las identidades de los grupos no se diluyeron internamente; frente al imperio asirio su “identidad” se manifestó en el “sometimiento” y en algunos casos en la “protección” que encubría la coacción. Indicios y pruebas nos exhiben una sociedad constituida por múltiples redes de identidades que se superponen e intersectan en el marco de una red de identidad mayor que es la del imperio asirio.

El tributo aparte de las ventajas económicas tenía una significación política muy precisa: a través de él el vencido reconocía su sujeción de hecho al vencedor. Naturalmente, una quiebra mínima en la relación del intercambio así establecido servía para minar la legitimidad del estado. La noción de equilibrio en una relación de este tipo es compleja porque se trata de equilibrios desiguales en un contexto de intercambios desiguales. El fenómeno clave es la cantidad de servicios que el estado recibe en proporción a los que entrega; sin embargo, el concepto de equilibrio no es cuantificable, a lo sumo se puede obtener una imagen aproximada a través de la frecuencia y la magnitud en ambas direcciones. En las sociedades antiguas, el intercambio incluye una gran variedad de servicios recíprocos que van más allá del cultivo de la tierra, la partición de la cosecha⁴⁴, los bienes y los servicios. La solidaridad en el campo económico se mantiene mediante instituciones que aseguran las relaciones pacíficas con respecto a los alimentos⁴⁵. La calidad relacional del intercambio requiere atención, el análisis de los cambios en la legitimidad de la élite debe fijarse en la relación de intercambio y no en la situación de la comunidad tomada aisladamente.

Para finalizar me parece importante una reflexión sobre dos hitos fundamentales del proceso histórico: la revolución urbana y la revolución industrial. Por lo tanto, Europa y no Europa no pueden separarse más que por los beduinos y los sedentarios de Ibn Jaldún; cada una es la historia de la otra⁴⁶

Notas Bibliográficas:

¹El término «imperialismo» se refiere a la práctica, la teoría y las actitudes de un centro metropolitano dominante que rige y controla extensos y alejados territorios.

²El racismo es una respuesta a un problema real que es el vínculo entre biología y cultura, en CARLO GINZBURG, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia.*, Barcelona, Gedisa, 1994.

³Así el racismo y el progreso coincidieron en condenar el estancamiento egipcio africano y en resaltar el dinamismo greco-europeo.

⁴G.J. Whitrow, *El tiempo en la historia*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 143. Los primeros relojes conocidos son el St. Albans y el que se erigió en la capilla del palacio Visconti en Milán en 1335 y tocaban veinticuatro horas.

⁵Las dimensiones institucionales de la modernidad en concreto se refieren al: capitalismo, vigilancia, industrialismo y poder militar.

⁶Edward W. Said, *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 38, 44, 41, 51 y sig.

⁷Según Clyde Mitchell las características morfológicas de una red se refieren a la relación o modelos de los lazos en una red respecto uno de otro: *anclaje, densidad, accesibilidad y rango*. Los criterios de interacción, por otra parte, se refieren a la naturaleza de los lazos mismos: *contenido, direccionalidad, duración, intensidad y frecuencia*.

⁸M. LIVERANI, *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía.*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 20.

⁹P. ANDERSON, *op.cit.* 1987, p. 78.

¹⁰C. RAMA, *La historiografía como conciencia histórica*, Barcelona, Montesinos, 1981, p. 50.

¹¹E. HOBBSAWM, *Sobre la historia*, Madrid, Crítica, 1998, p. 229.

¹²A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 17 a 70.

¹³M. M'RNER, «Algunas reflexiones sobre historia y espacio» en *Población y Sociedad*, 3, Tucumán, Fundación Yocavil, 1995, pp.21-34.

¹⁴M. CARMAGNANI, *op.cit.*, p.181.

¹⁵J. N. POSTGATE, «Assyria: the Home Provinces», en M. LIVERANI (ed.), *Neo-Assyrian Geography*, Roma, Università di Roma «La Sapienza», 1995 (Quaderni di Geografia, 5), p.9.

¹⁶M. LIVERANI, *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*, Barcelona, Crítica, 1995, pp. 638-640.

¹⁷T. N. D'ALTROY, *Provincial Power in the Inka Empire*, Washington and London, Smithsonian Institution Press, pp. 9-24, brinda un amplio panorama sobre el modelo centro-periferia.

¹⁸I. WALLERSTEIN, «Análisis de los sistemas mundiales», en ANTHONY GIDDENS, JONATHAN TURNER *et al.*, *La teoría social, hoy*, México, Alianza, 1991, pp. 398-417.

¹⁹cf. M.T. LARSEN,ed.,»The Tradition of Empire in Mesopotamia», en *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires*, Mesopotamia, 7, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1979, pp. 75-113, y M. W. DOYLE, *Empires*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.

²⁰R. MAC ADAMS, «Anthropological Perspectives on Ancient Trade», *Current Anthropology* 15, 1974, pp. 239-258.

- ²¹Cf. O. LATTIMORE, *Studies in frontier history*, Paris, 1962.
- ²²M. ROWTON, *op.cit.*, pp. 293-295.
- ²³M. MANN, *op.cit.*, p.26.
- ²⁴T. N. D'ALTROY, *Provincial Power in the Inka Empire, op.cit.*, pp. 9-24.
- ²⁵ANTHONY GIDDENS, *A constituicao da sociedade*, Martins Fontes, Sao Paulo, Brasil, 1989, pp.94 y sig. Giddens, en el capítulo, «Tiempo, espacio y regionalización» básicamente se fundamentó en la obra de T. Hagerstrand (*Innovation as a Spatial Process and Making Sense of Time*) en las que desarrolla el concepto de tiempo-geografía y a los que Giddens somete a una revisión crítica.
- ²⁶El importante trabajo de N. B. JANKOWSKA, escrito en 1947, «Some Problems of the Economy of the Assyrian Empire» nos ha brindado el marco adecuado para interpretar el tema de la exacción tributaria de los asirios en la faz de máxima expansión. Cf. *Ancient Mesopotamia. Socio-Economic History. A collection of Studies by Soviet Scholars*, Moscow, auka, 1969, pp. 253-276.
- ²⁷H. J. M. CLAESSEN, «Tribute and Taxation-Or How to Finance Early States and Empires» en P. BRIA²⁷ CH. TILLY, *op.cit.*, pp.46-47.NT- C. HARRENSCHMIDT, *Le Tribute dans l'Empire Perse*, Paris, Peeters, 1989, pp. 44-59.
- ²⁸CH. TILLY, *op.cit.*, pp.46-47.
- ²⁹La expresión «tomar el botín» se corresponde con los vocablos acadios *Óallatum* y *Óal-lum*.
- ³⁰I. J. GELB, *op.cit.*, p.76.
- ³¹Cf. E.W.P.THOMPSON, *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona, 1995, p. 382; K. POLANYI, *Comercio y Mercado en los Antiguos Imperios*, Madrid, Labor, p. 159, y del mismo autor, *El sustento del hombre*, ed. a cargo de HARRY W.PEARSON, Barcelona, Mondadori, 1994, pp. 206-207.
- ³²El vocablo *biltu* equivalente al súmero *gú-gál* a comienzos del 3er. milenio denota las obligaciones que deben cumplir las personas en su lugar de origen o en las regiones conquistadas; en el sistema de pesos y medidas equivale a un talento. El término *mandattu* significa la entrega regular del tributo anual que aportan las regiones sometidas.
- ³³MARIO LIVERANI, «The ideology of the Assyrian Empire», en M.T. LARSEN (ed.), *Power and Propaganda*, p. 74.
- ³⁴ANTHONY D. SMITH, *Las teorías...*, *op.cit.*, pp. 223-231.
- ³⁵ÉMILE BENVENISTE, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 236 y ss.
- ³⁶Sobre la modernidad del vocablo 'nación' v. E. J. HOBBSAWM, *Naciones y nacionalismo*, Barcelona, Crítica, 1991, y JHRGEN HABERMAS, «Ciudadanía e identidad nacional, consideración sobre el futuro europeo», *Débats*, marzo (1992), pp. 13-14, entre otros.
- ³⁷ANTHONY D.SMITH, *op.cit.*, pg. 227.
- ³⁸*ibid.*, p. 227.
- ³⁹ERNEST GELLNER, *Naciones y nacionalismo*, Buenos Aires, Alianza, 1992, p. 20.
- ⁴⁰HOBBSAWM señala que nación y nacionalismos son fenómenos duales contruidos esencialmente desde arriba, pero que no pueden entenderse a menos que se analicen también desde abajo y esto último no siempre resulta fácil de entender; cf. *Naciones y Nacionalismos*, Barcelona, Novagrafik, 1991, pp.16-17.
- ⁴¹BUSTENAY ODED, *op.cit.* p.104-105.
- ⁴²GIORGIO CARDONA, *Antropología de la escritura*, Barcelona, Gedisa, 1994, p.118.
- ⁴³E.J.HOBBSAWM, *op.cit.*, p.79
- ⁴⁴JAMES SCOTT, «¿Patronazgo o explotación?», en ERNEST GELLNER *et al.*, *Patrones y clientes en las sociedades mediterráneas*, Madrid, Júcar, 1987, pp.45-48.
- ⁴⁵K. POLANYI, *El Sustento del Hombre, op.cit.*, pp. 125-136.

⁴⁶E. Hobsbawm, «Todos los pueblos tienen Historia» en *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica-Mondadori, 1998, pp. 176-182.

“Lo global es local”: redes feministas en la defensa de los derechos de las mujeres

Wilda C. Western
El Colegio de México

Adrienne Rich sostenía hace bastante tiempo que las mujeres necesitan conocer su propia historia y su biología, recuperar la memoria del trabajo creador que las mujeres han realizado en el pasado, de los poderes ejercidos y las rebeliones protagonizadas. Y agrega, “(s)ugeriría que no es la biología, sino la ignorancia de nuestras existencias, lo que ha sido la primera piedra con la que se constituyó nuestra impotencia (1983: 282)”. Así planteado, el conocimiento libera un sentimiento de confianza en las capacidades transformadoras de las mujeres en vistas de las luchas sostenidas para cambiar la condición de subordinación y opresión. Se trataría de un aprendizaje con efectos estimulantes para la movilización y que promoviese la construcción y apropiación de la memoria colectiva. Pero, ¿quién o quiénes conocen?, ¿con quiénes comparten ese conocimiento y cómo?, qué clase de encuentros y desencuentros se producen cuando se realiza esta tarea de recuperación de la experiencia histórica y qué sucede con las diferencias entre las mujeres?

Las nociones acriticas de hermandad de todas las mujeres expuesto por las corrientes hegemónicas del feminismo occidental, en sus distintas variantes, bajo el supuesto de la universalidad de la opresión y de la experiencia, ha naturalizado el uso de categorías analíticas como la de “mujer del Tercer Mundo” produciendo una “colonización discursiva” sobre las mujeres no-occidentales representadas como sujetos monolíticos, homogéneos y, en virtud de su descripción victimizada, sin agencia. Las bases y derivaciones políticas y epistemológicas de este tipo de construcciones orientalistas han sido criticadas consistentemente por autoras como Mohanty (1991 y 1998) y Lazreg (1990), sólo por citar dos ejemplos.

Desde otra perspectiva, Oloka-Onyango y Tamale se preguntan si el cambio de slogan del feminismo occidental hegemónico de “lo personal es político” a “los derechos de las mujeres son derechos humanos” señala el pasaje de lo doméstico a lo internacional con sólo una modificación semántica pero manteniendo las mismas posturas colonizadoras¹. Y añaden que, para las mujeres del Sur, “lo personal es político” debería asociarse a “lo local es global” ya que la situación de las mujeres en el Tercer Mundo está ligada a las condiciones internacionales, es decir, a los efectos que la globalización económica tiene sobre ellas (1995: 701-2). Sin estar en desacuerdo con esta afirmación, la relación de causalidad establecida entre dependencia económica, política y, en cierta medida, cultural de los países del Tercer Mundo con las condiciones locales de las mujeres no describe cabalmente el problema y, para mi gusto, pone el acento en la dinámica del mercado quitando responsabilidad a los gobiernos locales y a sus eventuales alianzas, no sólo

económicas, en el mantenimiento de prácticas patriarcales. Cuando postulo la inversión de los términos, es decir “lo global es local” estoy pensando en cómo se expresa este orden globalizado a nivel nacional, qué consecuencias tiene para las mujeres, y qué tipo de resistencias genera.

En el caso egipcio, la integración al mercado internacional fue paralela a otras alianzas políticas que afectaron la condición de las mujeres. En los primeros años el gobierno de Sadat mantuvo una pública y estrecha relación con grupos islamistas, alianza que naufragó debido al acuerdo con Israel (Campo David, 1977). Su sucesor, Mubarak, ha fortalecido el Islam “oficial” y al establishment religioso (los ulamas) en contra de los grupos radicales islámicos, aunque se alía a éstos últimos para oponerse a las organizaciones críticas, incluyendo las feministas.

A su vez, en parte como producto de la *Infitah* (política de apertura a inversiones extranjeras y de privatización) y en parte por el empeoramiento de las condiciones económicas, el gobierno alentó la migración de trabajadores (técnicos y mano de obra no calificada) hacia los países petroleros que continúa hasta hoy. La mayoría de estos migrantes regresan a Egipto con una mayor convicción sobre la necesidad de un gobierno islámico e imponen prácticas de control y separación entre los sexos, uso del velo, etc. a las mujeres de su entorno familiar y social. Los más exitosos, en términos de acumulación de riqueza, financian asociaciones y mezquitas “privadas” (por oposición a las mantenidas por el gobierno), verdaderos centros de difusión de una ideología patriarcal basada en una interpretación conservadora del Islam. Por último, los ajustes estructurales aplicados desde los ochenta, implican mayores restricciones al consumo, reducción del gasto público en áreas de servicio esenciales (salud, educación, vivienda) y una constante prédica a favor del retiro de las mujeres del campo laboral – lo cual es imposible – que produce desvalorización social y económica del trabajo femenino, el desplazamiento hacia el sector informal y carencia de derechos básicos.

Como un ciclo incesante, las condiciones económicas agravan la situación de las mujeres y, por distintas vertientes, las visiones masculinas del proceso ponen en circulación una ideología altamente discriminatoria contra las mujeres, que se opone al régimen y también a los derechos femeninos. En definitiva, con esta pintura intento demostrar que es necesario un conocimiento histórico puntual de la dimensión local de la globalización para comprender las formas de resistencia.

Frente a esta situación, la internacionalización del feminismo y la recreación de una forma particular de hermandad y solidaridad entre mujeres es un hecho auspicioso. Existen modelos alternativos a la “hermandad” jerárquica comentada líneas más arriba y es posible y productivo establecer alianzas que superen las fronteras étnicas, religiosas y nacionales². En este ensayo me ocuparé de organizaciones feministas egipcias que están intentando un

diálogo regional basado en el intercambio de información y experiencias, orientado a profundizar el estudio de las condiciones locales de las mujeres y a establecer mecanismos de cooperación para la defensa de los derechos de las mujeres. Enfoca el tema desde la producción local (egipcia) sobre la que se sustenta el intercambio y discusión regional (árabe), analizando las metas, actividades y programas de dos organizaciones egipcias: *Markaz Dirasat al-Mar'at al-Arabiyya* (Centro de Estudios la Nueva Mujer) y *Rabita al-Mar'at al-Arabiyya* (Liga de Mujeres Árabes).

I.

Un repaso somero de la historia del feminismo egipcio indica que la década de los setenta marcó el inicio de una nueva etapa en la medida que entra en crisis la tutela rigurosa e impuesta que el estado ejercía sobre el movimiento feminista. La derrota egipcia en guerra de 1967 contra Israel implicó un proceso de decadencia y cuestionamiento al régimen nasserista (1952-1970) y el despliegue de la oposición organizada de trabajadores y estudiantes. La crisis del '67 también situó en la arena pública el discurso de las corrientes de fundamentalismo religioso que sostiene la necesidad de volver al camino de la religión como solución a los problemas económicos, sociales y políticos. Estos sectores también culpabilizan a las mujeres de gran parte de los males sociales y predicán el “retorno”³ a las pautas de honor, modestia y segregación espacial y social como parte de la solución.

La recuperación de la autonomía de los movimientos feministas no fue inmediata. La liberalización política de segunda mitad de los '70 (final del sistema de partido único), si bien brindó un marco más adecuado para la formación de organizaciones civiles no significó el abandono del estado de su control paternalista sobre la sociedad ni la derogación de leyes que limitan la libertad de asociación. Como suele suceder algunas veces, la distancia entre la letra y la práctica amplía el margen de operación dentro de normas jurídicas restrictivas y también la discrecionalidad de la aplicación. Durante el gobierno de Hosni Mubarak (1981 al presente), el gobierno no sancionó a las organizaciones que no se encuadraban en la legislación vigente salvo por razones políticas⁴. Dos ejemplos son ya clásicos de esto último. La Asociación de Solidaridad de Mujeres Árabes (dirigida por la conocida escritora Nawal as-Sadawi) fue fundada en 1982 y disuelta por decreto en 1991 debido a los repetidos conflictos con el gobierno. De igual modo, la Organización Egipcia por los Derechos Humanos, fundada en 1983 y que sostiene un programa para la defensa de los derechos de las mujeres desde los noventa⁵, no ha obtenido hasta la fecha reconocimiento legal.

II.

Pese a las restricciones a la vida democrática, numerosas organizaciones y grupos comprometidos con temas de mujeres – y con agendas muy diversas – se han constituido después de los setenta, incluyendo grupos feministas autónomos, secretarías dentro de los partidos políticos, sindicatos, asociaciones profesionales y organizaciones de derechos humanos, ONGs. con metas específicas como la planificación familiar, salud reproductiva, lucha contra la clitoridectomía, generación de ingresos, etc. Considero las dos organizaciones tomadas en este ensayo como grupos independientes, ambas tienen una trayectoria sólida y continuada en el trabajo de/con mujeres locales y vinculaciones concretas con organizaciones feministas árabes.

*Markaz Dirasat al-Mar'at al-Gedida (Centro de Estudios la Nueva Mujer)*⁶ se constituyó en 1984 y se registra como asociación civil en 1991. Se trata de mujeres provenientes del movimiento estudiantil de los setenta, mencionado anteriormente, que deciden formar un grupo porque advierten que dentro del movimiento nacionalista no tienen una agenda especial y tampoco dentro de la estructura política formal.

Sus objetivos son: desarrollar un discurso feminista local, concientizar y sensibilizar a la sociedad sobre los problemas de las mujeres egipcias, el rescate de las contribuciones culturales de las mujeres reconstruyendo la historia del movimiento feminista egipcio y árabe, y trabajar a través de la defensa, diseminación de información y movilización de las mujeres alrededor de temas de género para el empoderamiento y autodeterminación de las mujeres.

El *Centro* coordina talleres, cursos y seminarios, y participa en campañas nacionales e internacionales sobre los derechos humanos de las mujeres y derechos humanos en general. Las investigaciones que el Centro realiza enfocan temas como la violencia contra las mujeres, derechos reproductivos, desarrollo y legislación en el contexto de las políticas de ajuste estructural y el Islam político, y la situación de las egipcias entre el estado y el fundamentalismo. Estas metas y actividades son compartidas con la Red de ONGs. Aisha (Marruecos, Túnez, Argelia, Sudán, Palestina, Líbano, Jordania y Egipto), con la Organización de Escritoras Árabes (Sudán, Jordania, Líbano y Egipto), y con ONGs. egipcias de mujeres y de derechos humanos.

Por otro lado, *Rabita al-Mar'at al-Arabiyya (Liga de Mujeres Árabes)*⁷ tiene sedes en Egipto, Jordania, Líbano y Palestina. La sede egipcia fue fundada en 1987 como asociación supervisada por el Ministerio de Asuntos Sociales, de hecho trabaja en cooperación con instituciones gubernamentales y mantiene una estrecha relación con el gobierno de modo que otras organizaciones la consideran en una posición privilegiada. Las metas de la *Liga* son las de mejorar la condición de las mujeres árabes valorizando y elevando sus roles dentro de la familia y la sociedad, prestar especial apoyo a las mujeres de sectores populares a través de educación y capacitación para la generación de ingresos, y constituir

una red de ONGs. brindando recursos económicos y materiales a las ONGs. seleccionadas por la Liga (actualmente, unas 350).

Las actividades abarcan un amplio rango y a distintos niveles (mujeres individuales y organizaciones), incluye seminarios y talleres de concientización en los que participan hombres y mujeres, investigaciones sobre la situación de las mujeres a nivel local y regional con especial énfasis en grupos sociales “desventajados”, educación legal (leyes de familia, salud, seguridad social y trabajo), asistencia legal para presentación de casos en las cortes judiciales y talleres sobre participación política destinados a mujeres electas para los Consejos locales (municipios) y a jóvenes de ambos sexos.

Tanto el *Centro de Estudios la Nueva Mujer* como la *Liga de Mujeres Árabes* aspiran a la secularización de las leyes relacionadas con los derechos de las mujeres (Egipto ha secularizado otros campos del derecho pero las leyes de familia siguen regidas por la shari'a o ley islámica). Ambas se proclaman universalistas porque comparten las metas humanitarias de defensa de los derechos de las mujeres como derechos humanos, subrayando la especificidad de la herencia social y cultural egipcia.

En el terreno práctico, existe una diferencia de matices en el grado de criticismo frente a algunos aspectos de la herencia cultural propia. Mientras que para las mujeres del *Centro de Estudios la Nueva Mujer* una de las metas centrales en la lucha contra el radicalismo islámico y la islamización de la sociedad (también la impulsada por el estado), para la *Liga de Mujeres Árabes* lo es la lucha contra las condiciones económicas e incrementar el poder de decisión de las mujeres, manteniendo cierta distancia con investigaciones sobre temas religiosos. Esta diferencia habla de las estrategias de las dos organizaciones, para el *Centro* el aumento de las actividades y la difusión de la ideología fundamentalista hace que luchar contra estos movimientos sea una prioridad para el movimiento feminista egipcio y árabe, en tanto que la *Liga* prefiere evitar los temas que inducirían a confrontación con sectores religiosos y trabajar en otros campos por los derechos de las mujeres que generen menos conflictos y críticas al feminismo.

Se trata también de la memoria histórica a la que apelan las organizaciones, cómo tal elección las ubica dentro de la sociedad y con relación al estado, y en el terreno político. El *Centro de Estudios la Nueva Mujer* reivindica sus orígenes en los movimientos sociales de los setenta y en las luchas actuales, expresa una gran preocupación por la historia del feminismo egipcio y árabe, de modo tal que entre sus objetivos primordiales se encuentra la documentación y difusión de la historia de las mujeres, y profundizar las investigaciones sobre las condiciones actuales de las mujeres en los países árabes para, a partir del conocimiento de las similitudes y diferencias, vigorizar el debate sobre la situación y las agendas del movimiento feminista árabe (Markaz Dirasat al-Mar'at al-Arabiyya, 1996 y 1998).

Por su parte, la *Liga de Mujeres Árabes* se sitúa en la corriente de formación de redes de los noventa y dentro de la trayectoria e impulso de las Conferencias Internacionales desde la realizada en México (1975) a la de Pekín, veinte años después, para el aumento de conciencia acerca de los problemas de las mujeres. Para la presidenta de la *Liga*, Hoda Badran, el feminismo de la zona como movimiento está naciendo en la actualidad y aún no se ha conformado como tal, los distintos grupos comparten metas pero bajo estructuras organizativas diferentes y carecen de un liderazgo común (*Al-Ahram Weekly*, 4-10 marzo, 1999). El énfasis de la *Liga* está puesto en el desarrollo, en la participación de base para evitar el elitismo y en la constitución de redes organizativas con la participación activa de distintos sectores del gobierno.

Mientras que el *Centro* considera que parte de las dificultades que enfrenta el feminismo se relacionan con el problema de democratización y el sistema político, las mujeres de la *Liga* adoptan una posición de neutralidad frente a cuestiones políticas y restringen sus actividades a lo que estrictamente concierne a las mujeres y a la institución de la familia, haciendo hincapié en la necesidad de transformación económica y cultural.

III y final.

Varios problemas que los feminismos locales y regionales enfrentan y debaten quedan planteados a partir de estas diferencias de posturas y estrategias mencionadas. Primero, el lugar que la identidad religiosa ocupa en lo que se reivindica como herencia cultural propia, y si esta identidad debe plasmarse en la ciudadanía, de ahí la discusión sobre la necesidad de secularización de los derechos y obligaciones civiles y sobre el lugar de las minorías cuando se fortalece una visión islámica homogeneizadora o frente al llamado a implementar la shari'a. Por encima de la implementación concreta de leyes religiosas y las campañas que los grupos realizan para la reforma o derogación de las mismas, como explican las organizaciones el problema de la identidad no se reduce a la religión. Dicho de otro modo, el Islam no explica por sí solo las condiciones de subordinación de las mujeres árabes, como creen los/las orientalistas, ni es mandatorio, como sostienen los islamistas. No obstante, la coyuntura política actual tiende a forzar el debate en estos términos, al que las organizaciones responden no necesariamente eludiendo el desafío pero sí fortaleciendo la discusión de las prácticas lesivas para las mujeres como problemas sociales y culturales, en este caso también es útil la distinción entre conservadurismo social, islamismo y rechazamiento política.

A su vez, en las dos organizaciones comentadas en este ensayo existe un trabajo conjunto entre musulmanas y cristianas y una declarada postura secular pero sin profundizar la discusión sobre secularismo/religión⁸. En todo caso, para el *Centro* el problema son las expresiones fundamentalistas, no la religión en sí, mientras que la *Liga* apela a "*las nociones de justicia que todas las religiones tienen*".

Segundo, la aceptación del discurso feminista por la sociedad y las consecuencias de las acusaciones que pesan sobre el feminismo como producto importado (occidental), exógeno a las culturas árabes e incluso imperialista. No deja de ser paradójico, puesto que las mujeres luchan también contra la hegemonía occidental y la dependencia económica y política. Estas descalificaciones tienen una larga vida, usada por nacionalistas, conservadores de distinto signo político e islamistas para defender el status quo bajo el argumento de la cultura, han mantenido una aureola de suspicacia alrededor de las demandas y actividades feministas, al grado que el uso mismo del término feminismo es cuestionado por las propias activistas. En ese sentido, la insistencia en la especificidad cultural permite la reafirmación de la cultura y de las identidades locales y regionales, y la conformación de un discurso feminista asentado en la experiencia histórica de las mujeres, aunque con el riesgo de caer en la lógica de la autenticidad cultural para demostrar el carácter genuino de la defensa de los derechos de las mujeres y de homogeneizarlas en un colectivo local/regional disminuyendo la importancia de las diferencias de clase, generacionales, pertenencia étnica o religiosa, etc.

Y tercero, a pesar de las diferencias del estatus de las mujeres y del desarrollo de los movimientos de mujeres entre los países árabes, con los cuales las dos organizaciones analizadas comparten su trabajo, el intercambio de información, la discusión sobre los problemas comunes, la reflexión sobre las metodologías y programas, la comparación de los éxitos y fracasos, brindan herramientas para una lucha más comprensiva contra la discriminación, apoyos concretos para el sostenimiento de campañas y ponen bajo escrutinio prácticas locales que supuestamente forman parte de la “cultura árabe” cuando en otros países de la región no existen o se han modificado.

Bibliografía:

- Al-Ahram Weekly*, “A movement for all seasons”, 4-10 marzo 1999, p.4.
- HÉLIE-LUCAS, MARIE-AIMÉE. “Women’s Struggles and Strategies in the Rise of Fundamentalism in the Muslim World: From Entryism to Internationalism”, en HALEH AFSHAR (ed), *Women in the Middle East. Perceptions, Realities and Struggles for Liberation*. Hampshire-Londres: MacMillan Press, 1993. pp. 206-241.
- IBRAHIM, SAAD EDDIN *et al.* *An Assessment of Grass Roots Participation in the Development of Egypt*. El Cairo: The American University in Cairo Press, 1996.
- LAZREG, MARNIA. “Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria”, en MARIANNE HIRSCH Y EVELYN FOX KELLER (comps), *Conflicts in Feminism*. Nueva York: Routledge, 1990. pp.326-348.
- MARKAZ DIRASAT AL-MAR’AT AL-ARABIYYA. *Al-Mar’at wa-l-qanun wa-l-tanmyya* (La mujer, el derecho y el desarrollo). El Cairo, 1998.
- *The Feminist Movement in the Arab World*. El Cairo, 1996.
- MOHANTY, CHANDRA TALPADE. “Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience”, en ANNE PHILLIPS (ed) *Feminism and Politics*. Oxford- New York: Oxford University Press, 1998, pp. 254-272.

— “Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, en CHANDRA MOHANTY ANN RUSSO Y LOURDES TORRES (eds) *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991. pp. 51-80.
OLOKA-ONYANGO, J. Y SYLVIA TAMALE. “The Personal is Political, or Why Women’s Rights are Indeed Human Rights: An African Perspective on International Feminism”, *Human Rights Quarterly* 17: 4, 1995, pp.691-731.

Notas Bibliográficas:

¹ . Lo mismo puede aplicarse a las innovaciones en el lenguaje desarrollista: del discurso de “Mujeres en Desarrollo” a “Mujeres, Medio Ambiente y Desarrollo” de finales de los ochenta y principios de los noventa, sin que ello implicara el abandono de miradas imperialistas sobre las mujeres del Tercer Mundo sino una renovada continuidad. Véase, APFFEL-MARGLIN Y SIMON (1994).

² . Marie-Aimée Hélie-Lucas (1993) comenta estrategias de solidaridad y hermandad entre feministas en el mundo musulmán analizando los efectos que ha tenido el crecimiento y desarrollo de movimientos fundamentalistas, los usos que estos grupos hacen de la identidad musulmana y de lecturas selectivas de la tradición, y cómo el intercambio de información y experiencias permite el cuestionamiento y oposición a prácticas discriminatorias y opresivas.

³ . No se trata de ningún retorno a una verdad original, como postulan los fundamentalistas, sino de una relectura y reinterpretación altamente conservadora de la tradición religiosa en cuanto a las relaciones de género y a los roles de las mujeres en la sociedad.

⁴ . Bajo la categoría de Organizaciones Voluntarias Privadas, desde los setenta se han constituido alrededor de 5000 organizaciones islamistas que, dicho sea de paso, brindan la infraestructura necesaria para el reclutamiento de militantes islamistas. Estas asociaciones fueron particularmente activas durante el terremoto de Octubre de 1992 en El Cairo brindando ayuda a las víctimas y adelantándose a las acciones gubernamentales. Ante esta situación, el gobierno prohibió a las ONGs. dar ayuda directa a los damnificados, las que canalizó a través del Ministerio de Asuntos Sociales y la Cruz Roja Egipcia. (Véase, IBRAHIM, 1997). Las actitudes oficiales, más que coordinar esfuerzos, estuvieron motivadas en disminuir el impacto social y político de las actividades de las organizaciones, en especial las islamistas cuya oposición al estado es públicamente sostenida.

⁵ . En especial, el programa acción para la derogación de la Ley de Nacionalidad, promulgada en 1975, que niega la transmisión de la nacionalidad a los hijos/as de madre egipcia casada con un extranjero pero otorga la nacionalidad a los hijos/as de padre egipcio, independientemente de la nacionalidad de su esposa, aun cuando hayan nacido fuera del territorio nacional.

⁶ . La información relativa a este Centro fue obtenida en entrevista con Nadia Wahab (El Cairo, mayo 1999) y de panfletos y cartillas de difusión publicadas por el grupo.

⁷ . Entrevistas con Amira ‘Abd al-Fatah, integrante del programa Participación Política; Hela ‘Ali, proyecto Pekín y en la red de ONGs. de las seis regiones de Egipto (Gran Cairo, Delta, Alejandría, Egipto Medio, Alto Egipto y Sinaí- Canal de Suez); y Camelia Shukri, proyecto educación legal (alfabetización que incluye la enseñanza de los derechos de las mujeres). El Cairo, marzo a mayo, 1999.

⁸ . La reticencia es justificada dado el descrédito político del liberalismo como proyecto (1930-1952) si bien no tanto por su secularismo sino por su elitismo y convivencia con los británicos, a las críticas contra la modernización y proyecto nacional secularizantes después de los cincuenta (aun con profundas diferencias entre Nasser, Sadat y Mubarak), y a las presiones que los grupos islamistas

radicales ejercen para que se deseche todo rasgo de interpretaciones no religiosas de la vida social, política y cultural de la comunidad. Estos grupos no han logrado imponer un estado islámico pero sí han ganado la batalla en el campo cultural haciendo que el debate público se centre de un modo u otro en el Islam aun para los secularistas.

Actitudes contestatarias y de consumo: mujeres, ONGs y la globalización

Ishita Banerjee
El Colegio de Mexico

Esta intervención se enfocará en la relación entre la globalización y las organizaciones no gubernamentales (ONGs), para evaluar su impacto en la fuerza de trabajo en general, y en las trabajadoras en particular.¹ Esto ayudará a replantear los parámetros básicos que controlan tanto el fenómeno mundial de la globalización, como la presencia visible y la voz de las ONGs en un mundo que tiende a la globalización.

Desde mediados de los años noventa, una reacción cada vez más violenta hacia la globalización se ha vuelto un denominador común en los países del Tercer Mundo. Los discursos de los dirigentes de dichos países y los informes de las agencias internacionales apuntan hacia un consenso de opinión según el cual la globalización genera mucha riqueza para unos cuantos, empobrece y margina a muchos y crea una polarización entre ricos y pobres.

¿Cómo sucede esto? Un impulso en aumento hacia una dinámica integración tecnológica de la economía mundial por medio de inventos tecnológicos nuevos expande enormemente el espectro y propagación del capitalismo que tiende con gran fuerza hacia un mercado único. En el proceso se abren grandes territorios antes aislados. Estos territorios suministran mano de obra y materia prima baratas que generan un alto excedente económico para las regiones urbanas y el mercado de exportación. Pero esta apertura acelera el flujo de capital global privado y vuelve vulnerables a estos territorios – los países tercermundistas – a las presiones y fluctuaciones del mercado mundial. El papel del Estado como agente económico se desvirtúa considerablemente, y el paso a una economía orientada a la exportación se convierte en un imperativo para el país pobre si quiere lograr un crecimiento económico. La inestabilidad resultante de los sistemas monetarios justifica a menudo estrictas medidas fiscales en el gasto público nacional. Todo esto conduce a una dislocación estructural vital. Esto queda ejemplificado de la mejor manera en el caso de India, donde el inicio de la liberalización durante el gobierno de Rajiv Gandhi cuando fue primer ministro a mediados de los años ochenta, coincidió con la acumulación de un déficit en el presupuesto nacional.

La dislocación estructural generada por un proceso viciado de globalización se manifiesta en la crisis de los medios de vida, inseguridad alimentaria y de ingresos, desempleo creciente, degradación ambiental, y reprivatización de los servicios públicos esenciales en la producción humana. Las mujeres, en general, se ven afectadas adversamente por estos procesos. En países como India, sus habilidades propias como la agricultura por rotación de

cultivos – mediante la cual practicaron una agricultura sustentable durante siglos – son reemplazadas por nuevas semillas y tecnología desarrollada por las corporaciones internacionales, con lo cual marcan un impulso hacia la explotación de la actividad agrícola por el puro afán de lucro. El resultado es la privación económica y la negación a las mujeres – y a otros grupos humanos pobres – sus derechos básicos a la alimentación. El informe sobre la condición de las mujeres en India de 1975, y el Censo de India de 1981 mostraron que entre 1951 y 1981, hubo una disminución perceptible en el porcentaje de mujeres dedicadas a la agricultura de subsistencia y un aumento en el de mujeres jornaleras, del total de la fuerza de trabajo agrícola.² De manera similar, los textiles producidos a mano por las mujeres han perdido terreno frente a los productos manufacturados en máquinas de las compañías transnacionales. Así, las mujeres se han visto forzadas a buscar nuevas fuentes de empleo. Esto las ha convertido en presa fácil de la explotación del capital global, que siempre está a la caza de nuevas y más baratas fuentes de mano de obra. En el sur y sureste de Asia, las compañías transnacionales han «feminizado» notablemente algunos de los sectores de la fuerza de trabajo, con lo que las mujeres se vuelven una población más móvil y vulnerable que nunca antes. Estudios y estadísticas llevados a cabo en India sobre la fuerza de trabajo femenina han revelado que sólo once por ciento de las mujeres trabajadoras tienen empleo permanente y beneficios y salarios por encima del salario mínimo de referencia. 96% de las mujeres trabajadoras se encuentran en el extremo inferior y desprotegido de la pirámide laboral. Esto ha generado una inseguridad y depresión endémicas.

Ante este telón de fondo de incertidumbre y desamparo, las organizaciones no gubernamentales se vuelven significativas. Juegan un importante papel en el desarrollo de planes, al capacitar y organizar la fuerza laboral. Con lentitud, pero con una confianza cada vez mayor, las ONGs representan la lucha de la sociedad civil contra la represión y la centralización por parte del Estado y la penetración y explotación por parte de las agencias multinacionales. En particular, estas agencias no gubernamentales han sido alabadas por fomentar notables cambios en la condición de las mujeres. A diferencia de muchos grupos de acción social y las alas femeninas de los partidos políticos que enfrentan los problemas que afectan tanto a hombres como a mujeres, las ONGs se han enfocado de lleno en los problemas de las mujeres y han hecho de ellas las beneficiarias primarias de sus iniciativas de desarrollo.³

El mejor ejemplo de esta iniciativa en India es la Self Employed Women's Association (Asociación de mujeres autoempleadas), SEWA (letras que forman una palabra que en hindi significa 'servicio'), fundada en 1972. Organizada por Ela Bhatt, una abogada que había recibido la influencia de los ideales de la independencia fomentados por Mahatma Gandhi, SEWA funcionó al principio como el ala femenil de la Asociación del Trabajo Textil de Ahmedabad, en el estado de Gujarat, India occidental. Buscaba incorporar a la fuerza de trabajo autoempleada a la corriente principal del movimiento laboral. Como dijo Ela Bhatt en una entrevista en 1988: *«Me di cuenta de que 80 por ciento de las mujeres indias son pobres, analfabetas, pero muy activas económicamente. Son estas mujeres de la*

*clase trabajadora quienes deberían tener un papel preponderante en el movimiento de las mujeres de nuestro país. 90 por ciento del tiempo de estas mujeres es dedicado al trabajo. El trabajo es su prioridad. Si incorporamos a esas mujeres al movimiento sobre la base del trabajo, sería la manera más efectiva estratégicamente hablando de organizar grandes cantidades de mujeres según los asuntos que les sean más relevantes».*⁴

Para poder dedicarse únicamente a la capacitación y organización de las mujeres, SEWA suspendió sus vínculos con la Asociación del Trabajo Textil y se estableció como una empresa no gubernamental. Los miembros de SEWA organizaron y dieron prominencia a la campaña de trabajadoras que laboraban en su propia casa en industrias caseras a nivel local, nacional e internacional. SEWA fue la primera en abrir un banco que prestaba dinero a mujeres autoempleadas con muy bajas tasas de interés. Al destacar la credibilidad de las mujeres autoempleadas en los pagos de sus préstamos, el banco SEWA se convirtió en el precursor de un movimiento global emergente para grupos de autoayuda. Su ejemplo fue seguido por grupos de mujeres de otros países tercermundistas, que enviaron representantes a SEWA para observar y aprender.

Es necesario reconocer y valorar estos logros. Al mismo tiempo, es importante tener cuidado de no idealizar el papel de las ONGs. Pues, pese a su postura anti-gobierno y antiglobalización, las organizaciones no gubernamentales comparten una retórica de la capacitación, el desarrollo y el profesionalismo con las compañías multinacionales y agencias del capital. Permítaseme ilustrar mi argumento. Las estrategias de SEWA para la estabilidad económica y política de las mujeres requieren una extensa «capacitación». Esta capacitación ayuda a asegurar la distribución «escalonada» del poder entre las mujeres a todos los niveles de organización – las mujeres que reciben una primera capacitación a su vez capacitan a otras quienes a su vez capacitan a los miembros de sus familias. El énfasis en la capacitación como el único modo de ser independiente y de hacerse de poder se reitera a cada paso.

Además, al compartir una oposición a un Estado centralizante, las iniciativas de las ONGs corresponden a un movimiento hacia la privatización de la distribución de los recursos. Bajo el gesto de una crítica al Estado, derogan el papel y la responsabilidad del Estado en cuanto a las necesidades de asistencia social al pueblo y eliminan gradualmente una tradición existente de asistencia y redistribución que, durante mucho tiempo, ha formado parte de la vida diaria de muchos habitantes urbanos y rurales. Mediante un proceso de reclutamiento de miembros que es individual y voluntario, y mediante un énfasis en la descentralización y la ciudadanía, las ONGs contribuyen a erosionar los ideales de la toma colectiva de decisiones y la responsabilidad social, a menudo con una reducción del compromiso con las nociones de reciprocidad, obligación y solidaridad comunitaria. A nivel de la familia y la comunidad, las expresiones de responsabilidad colectiva se refunden en términos de la organización de grupos sociales con el fin de asegurar los objetivos de los programas.⁵

El mayor peligro de las iniciativas de las ONGs yace quizá en el hecho de que sus proyectos de desarrollo están atados a la ayuda internacional y la asistencia al desarrollo. Esto, aparte de imponer una cierta presión para cumplir los fines que inducen a las ONGs a hacer énfasis en la producción y “entrega de bienes”, también vuelve a la economía nacional más susceptible a la integración tecnológica impulsada por la economía mundial. Y como estas agencias no gubernamentales trabajan, en la mayor parte de los casos, en regiones y comunidades muy alejadas del alcance de las corporaciones multinacionales y agencias internacionales, terminan por fomentar la rapacidad del capitalismo transnacional y exacerba su impulso centrado en la tecnología, ávida de conquistar nuevas fronteras y territorios de explotación.⁶ En el peor de los casos, las ONGs se apegan a las compañías globales, reacias al compromiso, al pasar su apoyo de un grupo a otro, dependiendo de la disposición de estos grupos de sacar partido de los nuevos recursos que proporcionan. Así, a menudo estas agencias no logran ayudar a aquellos grupos que más lo necesitan. Como muestran algunos estudios sobre Bangladesh, los ciudadanos más marginales y en mayor desventaja económica, representan sólo una pequeña fracción del total que recibe ayuda de las ONGs.⁷

En otro orden, las fuentes internacionales de fondos económicos desembocan en una internacionalización de los problemas de las mujeres y una profesionalización del activismo que resulta en una pérdida de agudeza de la visión de las mujeres. El acceso a internet hace visibles a los grupos de mujeres y engendra solidaridad internacional. Al mismo tiempo, reduce la sensibilidad al contexto al tratar asuntos locales particulares. Como señala una activista de India, las organizaciones urbanas de mujeres de clase media en India con frecuencia tienden más a ejercer su cultivado sentido común, y sienten un grado considerable de afinidad con sus equivalentes occidentales. Pero, en la mayor parte de los casos, están separadas de los grupos mayoritarios de mujeres del campo.⁸ Esto puede resultar crítico en India, donde un deseo excesivo de unirse a una causa común con el movimiento internacional de mujeres puede contribuir a fomentar una falta de comprensión y sensibilidad al tratar con mujeres pertenecientes a los grupos *adivasi* (tribales) y de casta baja.

Por último, desde fines de los años ochenta, el Estado indio se ha apropiado cada vez más del vocabulario del género y del crecimiento, y provocado una convergencia de intereses con las ONGs. Además de establecer programas de acción de mujeres, el Estado ahora busca el consejo y cooperación de agencias no gubernamentales sobre varios asuntos. Ela Bhatt y otros miembros de SEWA operan ahora con el gobierno como planificadoras de políticas y agentes del desarrollo. Esta estrategia de actuar armónicamente con el sector voluntario, no gubernamental es una astuta maniobra por parte del Estado para legitimar a la disidencia con el fin de contenerla. De manera similar, a las agencias internacionales como el Banco Mundial se les hace fácil sacar partido de las críticas al Estado por su incapacidad de “cumplir con el desarrollo”, para entablar directamente negociaciones con las organizaciones “autónomas” privadas, para asegurar que su ayuda alcance a las

“poblaciones destinatarias”. Por ello, la noción misma de que un esfuerzo voluntario apartidista, no gubernamental, es una mejor manera de organizar a la sociedad civil en contra de un Estado homogeneizante y un capitalismo en avanzada, ha resultado secuestrada y neutralizada.

Como conclusión, es necesario declarar que un perfil único es incapaz de captar la heterogeneidad de organización y de actividades de las ONGs. Su espectro abarca desde empresas que buscan mejorar las condiciones de la vida cotidiana para los miembros desde la perspectiva de la asistencia social, o críticas de las prácticas existentes del Estado, o una combinación de ambas, a organizaciones que sirven para generar empleo y cumplir los objetivos de suministro de servicios. En consecuencia, su relación con el Estado y las corporaciones globales es tenue y contradictoria. Dado el rango y diversidad de los ideales y acciones de la actividad no gubernamental, es crucial evaluar críticamente su papel en la movilización y en la reorganización económica y social de la sociedad civil. Esto desentrañará y desafiará el uso de las organizaciones no gubernamentales por parte del Estado y las agencias del capital mundial para enmascarar sus maniobras de penetración e integración, y ayudará desbrozar el camino para un abandono del neoliberalismo y la privatización, y hacia una lucha de base amplia por una política global democratizada y un orden social equitativo.

Bibliografía:

1. FELDMAN, SHELLEY, “NGOs and civil society: (un)stated contradictions”, *Journal of The American Association of Political and Social Science*, núm.554, pp. 46-64.
2. KOTHARI, RAJNI, “NGOs, the state and world capitalism”, *Economic and Political Weekly*, vol. xix, núm. 50, pp. 2177-2182.
3. RAY, RAKA, *Fields of Protest. Women’s Movements in India* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).
4. ROSE, KALIMA, *Where Women are Leaders. The SEWA Movement in India* (Londres: Zed Books, 1992).
5. SEN, ILINA, “Women’s politics in India”, en T.V. Sathyamurthy (ed.), *Region, Religion, Caste, Gender and Culture in Contemporary India* (Delhi: Oxford University Press, 1996), pp. 444-462.
6. SHIVA, VANDANA, *Staying Alive. Women, Ecology, Development* (Londres: Zed Books, 1989).

Notas Bibliográficas:

¹Agradezco a los organizadores del Décimo congreso de la ALADAA y a Yoshie Awaihara en particular el haberme dado la oportunidad de participar en la mesa redonda «Mujeres de Asia y África ante la globalización», celebrada en Rio de Janeiro el 27 de octubre de 2000. Debo un agradecimiento especial a mi hermana, Paramita Banerjee, por proporcionarme valiosa información sobre el tema a

partir de su propia experiencia de trabajo con varios grupos de mujeres en Calcuta, y por dirigir mi atención a algunas fuentes secundarias relevantes.

²Citados en Vandana Shiva, *Staying Alive. Women, Ecology, Development* (Londres: Zed books, 1989) p. 97. Shiva también ofrece un examen perceptivo sobre los efectos ecológicos del desplazamiento de las mujeres fuera del control de la agricultura y de la actividad forestal en India.

³Es necesario señalar en relación a esto que una concentración específica en los problemas de «género» como el acoso sexual es a menudo un proceder «estratégico». Ayuda a resaltar de manera eficaz e inmediata la organización de que se trate en el movimiento internacional de las mujeres y le da una ventaja sobre otras asociaciones que tratan al género como un concepto relacional y atienden problemas como la salud y la alfabetización de hombres y mujeres por igual. Sin embargo, a fin de cuentas, una mejora en la salud y en la alfabetización ayudan a las mujeres a defenderse del acoso sexual, al igual que otras medidas. Para una crítica de la división entre «género» y otros problemas generales y una argumentación acerca de la noción de género como un concepto relacional, véase RAKA RAY, *Fields of Protest. Women's Movements in India* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

⁴Citada en KALIMA ROSE, *Where Women are Leaders. The SEWA Movement in India* (Londres: Zed Books, 1992), p. 37.

⁵Véase SHELLY FELDMAN, «NGOs and civil society: (un)stated contradictions», *Journal of The American Association of Political and Social Science*, núm. 554, pp. 46-65, para una evaluación crítica del papel de las ONGs en Bangladesh. Agradezco a Sandra Comstock el haberme referido a este artículo.

⁶En RAJNI KOTHARI, «NGOs, the state and world capitalism», *Economic and Political Weekly*, vol. xxi, núm. 50 (13 de diciembre de 1986), pp. 2177-2182, se hallan penetrantes análisis de los logros de los sectores corporativos globales al inducir a las ONGs como agentes del capitalismo mundial, durante el periodo de liberalización en India bajo el gobierno de Rajiv Gandhi.

⁷SYED M. HASHMI, «State, politics and civil society in the context of donor hegemony: Bangladesh at 25», citado en SHELLY FELDMAN, op cit., p. 58.

⁸Véase ILINA SEN, «Women's politics in India», en T. V. SATHYAMURTHY (ed.), *Region, Religion, Caste, Gender and Culture in Contemporary India* (Delhi: Oxford University Press, 1996), pp. 444-462.

Género y globalización en Africa: a cinco años de Beijing

Mónica Cejas

Tsuda College, Graduate School of International & Cultural Studies
Tokyo, Japón

En la presente ponencia se presentarán algunos de los efectos de la “globalización” en la situación de las mujeres en Africa, haciendo especial referencia a los cambios y permanencias a cinco años de haberse adoptado la Plataforma de Acción de Beijing (PAB). Teniendo en cuenta el carácter multifacético de este fenómeno y a la luz de la experiencia en Africa la idea central que guía esta presentación es que la globalización no sólo se padece sino que también brinda canales de movilización y organización para las mujeres a niveles que superan en muchos casos el local para formar parte de acciones a escala mundial. A su vez el discurso de género “global” es reapropiado y adaptado a las necesidades y luchas locales. La ponencia se divide en tres partes. En la primera se realiza una introducción a la definición de globalización haciendo especial referencia a sus efectos en Africa y particularmente para la situación de las mujeres. En la segunda parte se ubicará el proceso de evaluación a cinco años de haberse celebrado el Cuarto Congreso Internacional de las Mujeres en Beijing dentro del proceso general de “mundialización” de las cuestiones de mujeres. Aquí también se hará especial referencia a los procesos en Africa. Finalmente en la tercera parte se analizará la evaluación de la situación de las mujeres en Africa: los distintos actores encargados de la misma, sus conflictos y negociaciones.

1. Las dimensiones de la globalización

Desde la década de 1980 el proyecto desarrollista que animaba las economías del llamado “tercer mundo” fue reemplazado por otro globalizante, en otras palabras, un proyecto que tenía por objetivo principal el desarrollo de las economías nacionales con la cooperación de agencias e instituciones internacionales, fue reemplazado por otro cuyo principal fin es la integración de las economías en un mercado mundial globalizado¹. El nuevo sistema de comercio obligó a los gobiernos a abrir sus economías a las importaciones extranjeras y a las compañías multinacionales. En Africa, la liberalización de los mercados significó que importantes tarifas a los productos extranjeros se han eliminado y se han perdido fuentes de trabajo, también que las leyes de trabajo fueron “flexibilizadas”. El resultado es un debilitamiento de las economías nacionales. Teniendo en cuenta estas características, no puede considerarse a la globalización como un fenómeno nuevo, pero lo diferente y que le devuelve el carácter de “nuevo”, es el establecimiento de mecanismos de deuda que subordinan el poder de decisión interna de los estados². Los programas de ajuste estructural que se vienen aplicando desde la década de 1980 son su más acabada expresión.

Con el objetivo de equilibrar presupuestos nacionales y aumentar la competitividad mediante la liberalización del comercio y los precios, las “recetas” del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial prescribieron la reducción de los gastos y la privatización del sector público (especialmente los servicios sociales) – medidas para atraer la inversión extranjera y la producción para la exportación mediante políticas de flexibilización y reconversión laboral. A nivel de la vida cotidiana los programas de ajustes significaron aumento de precios, eliminación de subsidios, bajas en la calidad o supresión de servicios sociales y la introducción del cobro por los servicios de salud y/o matrícula escolar³. Entonces para cubrir las necesidades de la familia, muchas mujeres de clase obrera o pobres urbanos tuvieron que aumentar el tiempo de sus actividades productivas a la vez que llenar el vacío dejado por la falta de servicios sociales.

En efecto, los programas de ajuste estructural empeoraron la situación de los estratos más empobrecidos de la población⁴ – pobres urbanos, la clase obrera – y entre ellos, sobre todo las mujeres sin acceso a la seguridad social, carente de educación formal o entrenamiento para incorporarse de manera no tan desventajosa al sector productivo. La discriminación en el mercado de trabajo y la segregación en el trabajo hacen que las mujeres se concentren en los empleos peor pagados, en el sector informal y conformen la mayoría de la mano de obra “flexible”⁵. En tanto que las nuevas pautas de consumo y mayor acceso a la educación superior para un reducido grupo de mujeres profesionales empleadas en el sector público o privado creó una mayor polaridad de clase entre las mismas mujeres.

En Africa las crisis económicas sumadas a los programas de ajuste estructural se combinaron muchas veces con gobiernos autoritarios y represivos (sobre todo durante la década de 1980) lo que además trajo consigo la violación de los derechos humanos y la pérdida de libertades políticas. La corrupción que acompañó al proceso trajo consigo una crisis de legitimidad del estado.

Por otro lado, como señala V. Moghadam⁶, la globalización política se caracteriza por una tendencia hacia el multilateralismo, con Naciones Unidas jugando un rol central; las ONGs (organizaciones no gubernamentales) vigilando a los gobiernos locales y ONGs internacionales con mayor influencia. La globalización también se expresó en la difusión a escala mundial de conceptos de derechos humanos e igualdad de género y actividades de ONGs que brindaron un espacio para el crecimiento de las organizaciones de mujeres. Puede afirmarse que ahora existe un movimiento mundial de mujeres que es parte del proceso de globalización. Sus logros no son sólo el establecimiento de redes mundiales de acción y difusión de ideas sino también la adopción de convenciones internacionales como CEDAW (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women) y la Declaración de Beijing y PAB⁷.

Además la globalización económica no ha transcurrido sin resistencias. Los llamados “nuevos movimientos sociales” han resistido y resisten sus peores tendencias y consecuencias. Algunos de ellos han logrado establecer redes globales para organizarse por

encima de las autoridades y el estado nacionales. Se destacan los movimientos por la paz, de mujeres, de defensa del medio ambiente, por abolición de la deuda externa, etc. Por lo tanto no sólo los capitales se mueven, sino también las ideas, y los discursos. Si bien es cierto que las miembros de muchas organizaciones feministas son de clase media o élites, algunas causas como la violencia contra las mujeres, la seguridad en el trabajo, los derechos sobre la tierra, la salud reproductiva y el papel de las mujeres en los procesos de toma de decisiones han permitido superar las líneas de clase e incorporar a otros sectores de la población. En Africa las crisis de gobierno y legitimidad de los mismos acompañadas, como se señaló, por violaciones de los derechos humanos de los ciudadanos provocó respuestas de toma de conciencia por la defensa de los mismos, incluyendo los de las mujeres.

2. Hacia Beijing+5

Las organizaciones de mujeres han presionado, sobre todo desde la década de 1930, para que las cuestiones de mujeres se incluyan en las discusiones de los organismos de cooperación interestatales. Sin embargo, es recién en la década de 1970, cuando los discursos de desarrollo y mujeres coincidieron en los mismos foros y con la declaración de la Década de las Mujeres (1976-1985), que los temas relacionados con la situación de las mismas comenzaron a estar presentes con mayor frecuencia en el discurso internacional. La idea dominante por entonces era incorporarlas en el “desarrollo” como recursos esenciales. Esto generó presión en los estados para que incluyeran a las cuestiones sobre mujeres en sus agendas nacionales. Entonces, cuando se celebró la Conferencia Mundial del Año Internacional de las Mujeres en México (1975) los 133 estados participantes adhirieron a los documentos emanados de la misma: “*Declaración de México sobre la igualdad entre los sexos y la contribución de las mujeres al desarrollo y la paz*” y “*El plan mundial de acción para la implementación de los objetivos del Año internacional de las Mujeres*”. En estos documentos se reconocía que la igualdad entre los sexos es condición necesaria para alcanzar un desarrollo nacional completo. En 1979 la Asamblea General de Naciones Unidas adoptó la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres (conocido como CEDAW, siglas en inglés, ratificado hasta marzo de 2000 por 165 países)⁸. En 1980 se realizó la Conferencia de Copenhagen para discutir logros y carencias a media década de la proclamación del Programa de acción. Por entonces participaron por primera vez las ONGs en calidad de observadores. La tercera conferencia mundial se realizó en 1984 en Nairobi adoptándose el documento “*La estrategias con vistas al futuro para el avance de las mujeres*”. Con la “Declaración de Viena, adoptada por la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos en 1993, no sólo se condenó la violencia contra las mujeres sino que se reconoció la necesidad de adaptar los derechos humanos existentes a las situaciones específicas de las mujeres. Entonces, mientras el discurso dominante en los 70s y 80s fueron las cuestiones de desarrollo, desde los 90s las cuestiones sobre las mujeres se asocian con discusiones sobre derechos humanos⁹.

En 1995 se realizó la cuarta Conferencia Mundial de Mujeres en Beijing. En ella participaron delegados de 189 países y 2600 ONGs. Se adoptaron PAB y la Declaración de Beijing (DB). Los documentos establecían que el logro de paz, desarrollo e igualdad a nivel local, nacional, regional y global está íntimamente ligado con el avance de las mujeres. En los mismos, además de afirmarse el reconocimiento de los derechos de las mujeres como derechos humanos, se instaba a los gobiernos a tomar medidas para asegurar el igual acceso de las mujeres a todas las esferas de toma de decisiones creando un equilibrio de género en el gobierno y la administración; a integrar a las mujeres en los partidos políticos; a aumentar la capacidad de las mujeres para participar en la toma de decisiones y puestos de liderazgo promoviendo su activo desempeño en los procesos electorales y las actividades políticas. Sobre todo se alentaba la participación de las organizaciones de mujeres como miembros de la sociedad civil y con respeto por su autonomía para implementar PAB¹⁰. Para ello se estableció una agenda que identificaba doce áreas críticas de prioridad de acción para los estados responsables¹¹. Así, bajo esta influencia, también en Africa, las cuestiones sobre las mujeres se ubicaron en torno a la cuestión de los derechos humanos. Pero no se trata del eco local de un discurso global, porque ya existían organizaciones que si bien no centraban sus actividades en la defensa y promoción de los derechos de las mujeres en particular, lo venían haciendo desde la década anterior como respuesta a crisis locales y parte de programas más amplios. En todo caso, lo que se impulsó fue el surgimiento de un mayor número de organizaciones con una agenda centrada en los derechos de las mujeres.

Después de Beijing y para medir el grado de avances en la aplicación de los lineamientos aprobados, Naciones Unidas estableció una Comisión sobre el estatus de la mujer (CSW Commission on the Status of Women). La CSW revisó desde 1996 hasta el 2000 las doce áreas de interés señaladas en Beijing.

Así llegamos a Beijing+5 donde más y más el discurso de las organizaciones involucradas en el mismo insistía en la participación activa de la sociedad civil y las ONGs (nacionales y regionales), junto a actores tradicionales como las agencias de los gobiernos y de Naciones Unidas. Esto sobre todo, para la preparación de los cuestionarios con los que se evaluarían logros y carencias. En efecto el objetivo de Beijing +5 era revisar la puesta en práctica de PAB. El título que se dio al proceso de revisión es “Mujeres 2000: Igualdad de género, Desarrollo y Paz” y los resultados de la misma se discutieron en la sesión especial de la Asamblea General de Naciones Unidas celebrada en Nueva York del 5 al 9 de junio de este año. Para facilitar la interacción entre Naciones Unidas y las ONGs para el proceso de revisión se estableció un comité de coordinación de ONGs (CONGO, siglas en inglés para NGO Coordinating Committee).

En Africa se realizaron hasta ahora seis conferencias regionales sobre mujeres. El Centro Africano para las Mujeres que funciona dentro de la Comisión Económica para Africa

(Economic Commission for Africa, ECA) con base en Addis Abeba (Etiopía) es responsable de la coordinación de las actividades locales, regionales, y en relación con ONGs y otros miembros de la sociedad civil. En la Sexta Conferencia regional se acreditó a las ONGs como delegados superando así su anterior estatus de observadores. Dentro de la OUA (Organización de la Unión africana) se aceptó este año la propuesta de un protocolo adicional sobre el derecho de las mujeres que sería adosado al *Estatuto Africano de los derechos humanos y de los pueblos* (African Charter on Human and Peoples Rights)¹². La adopción del mismo se decidirá el año próximo.

Con motivo de la revisión de la puesta en práctica de PAB, fue aprobado el *Plan de Acción para Africa*¹³ que reconoce como área prioritaria a los derechos de las mujeres. La revisión se realizó durante la Sexta Conferencia Regional sobre las Mujeres, celebrada en la sede de la ECA en Addis Abeba (Etiopía)¹⁴. Allí se discutieron los informes de los gobiernos, de la OUA, del Banco de Desarrollo Africano, de las ONGs, ECA y agencias especializadas de Naciones Unidas.

3. Evaluación para Africa¹⁵

Hasta julio de este año 49 países africanos ratificaron CEDAW, 4 todavía no lo hicieron¹⁶ y 7 ratificaron pero con reservas. Aunque las cifras parezcan alentadoras, las reservas hacen referencia a principios básicos de la Convención (por ejemplo la no-discriminación contra las mujeres en las leyes de familia). Después de Beijing, Uganda, Seychelles, Etiopía, Eritrea, Namibia, Marruecos, Guinea Bissau y Madagascar revisaron sus constituciones para incluir los derechos de las mujeres. En Burkina Faso se abolió la prohibición de promoción de contraceptivos. En Marruecos fue eliminada la ley que exigía que las esposas tuviesen la autorización de sus maridos para trabajar. La Mutilación genital femenina (conocida por sus siglas en inglés como FGM) ha sido proscrita en Djibouti, Kenia y Gana. También son más los países que incluyen entre los miembros de su gobierno a mujeres.

Sin embargo, varias organizaciones de mujeres coinciden en que se han hecho pocos esfuerzos para hacer efectivos los cambios legales. En muchos países africanos las mujeres continúan siendo de facto “ciudadanos de segunda categoría”, menores o hasta propiedad de sus esposos.¹⁷ Al respecto puede afirmarse que la permanencia de lo que Mamdani llama “el estado bifurcado” es un serio impedimento para la puesta en marcha de los cambios. En efecto, en la ciudad se habla “el lenguaje de la sociedad y los derechos civiles” en tanto que en las zonas rurales domina “el lenguaje de la comunidad y la cultura” y sigue vigente la ley de costumbre.¹⁸ Así, la ratificación de convenciones internacionales, los cambios en las constituciones, tienen poco alcance en el plano local. Las ONGs opinan que también la falta de diálogo entre el gobierno y las organizaciones civiles es otra de las causas de las fallas en la implementación de PAB.

En Africa, la implementación de muchos de los programas que identifican a las mujeres como las destinatarias de sus políticas han adoptado la forma de lo que se ha dado en llamar

“femocracia” ligada a la figura de la primera dama – muchas veces con apoyo de organismos internacionales como UNICEF o UNDP)¹⁹. En efecto, el estado interviene directamente en el financiamiento y organización de los “proyectos para las mujeres”, designando como líderes del proceso a las esposas de los altos funcionarios de estado bajo la tutela de la primera dama. El programa político de este tipo de organizaciones es la reproducción de la ideología conservadora de género del estado: mujeres como madres, esposas y destinadas a empleos secundarios o estereotipados por sexo. Este tipo de fenómeno no fue incluido en las evaluaciones.

A nivel del acceso a los mecanismos de toma de decisiones, el promedio de participación de mujeres en Africa es de 9% (el promedio mundial es de 13,4 %) pero con considerables diferencias regionales. El norte de Africa (junto a los países del Medio Este) tiene la más baja representación de mujeres en el Parlamento a nivel mundial. Para Africa al sur del Sahara el promedio de participación se eleva al 11%. Las cifras son mucho más bajas a nivel de los gobiernos locales, el sector privado, etc. Sudáfrica ha alcanzado un promedio de 18% de mujeres en el Parlamento. También son altos los niveles de participación en Mozambique y Seychelles.

Es en el plano material que todos estos aparentes logros se desvanecen con los datos que confirman una creciente feminización de la pobreza, mucho más acelerada desde Beijing. Según la directora del Centro Africano para las Mujeres, Josephine Ouedraogo, lo que falta es la “traducción” de los documentos en medidas concretas y con sentido a escala nacional. Según la misma funcionaria, en Africa las cuestiones de género son todavía secundarias en las planificaciones económicas lo que se suma a la falta de indicadores de género para evaluar la situación. Un sector donde se carece totalmente de información discriminada por género y que es fundamental para la economía de muchas mujeres africanas, es el sector informal²⁰. También se carece de indicadores para medir la violencia contra las mujeres.

Otros factores que contribuyeron y contribuyen a contrarrestar los avances es la emergencia del SIDA²¹ y los conflictos armados. Por su parte, las ONGs coincidían en que el sexismo, la ausencia de democracia y buen gobierno²² bloquean las políticas tendientes al cambio. Respecto a la salud de las mujeres, según las ONGs, estudios han demostrado que la tasa de mortalidad femenina se ha incrementado desde 1995.

En Africa el virus que provoca el SIDA se ha difundido principalmente mediante relaciones heterosexuales y tiene mucho que ver con la construcción sociocultural de las relaciones de género. Sino ¿cómo se explica que en Africa las mujeres están infectadas seis veces más que los hombres? En Sudáfrica el 36% de las mujeres embarazadas y un quinto de las jóvenes entre 13 y 19 años son portadoras del virus, 75% de las muertes de infantes en uno de los hospitales más grandes de Johannesburg se relaciona con SIDA. Sólo en Sudáfrica uno de cada cinco sudafricanos es portador del virus. Y dentro de ellos, como vimos, la mayoría de los afectados son mujeres jóvenes.²³ En vista de este fenómeno, algunas

organizaciones de mujeres afirman que así como durante el apartheid, lo que mantuvo unidas a muchas mujeres sudafricanas por encima de diferencias de clase y raza fue la lucha contra este sistema, ahora el elemento catalizador de la acción conjunta debe ser la lucha contra la violencia hacia las mujeres y el SIDA²⁴. Para la mayoría de las organizaciones de mujeres la violencia contra las mujeres y el SIDA están profundamente ligadas. Según la Comisión para la Igualdad de Género de Sudáfrica, las mujeres se niegan a negociar relaciones sexuales seguras mediante monogamia, abstinencia, uso de preservativos, etc., por temor a una respuesta violenta de su compañero. La prevención del SIDA no puede estar separada, señalan las organizaciones de mujeres, de las campañas contra la violencia y la violación de sus derechos humanos²⁵. La violencia doméstica se sigue escondiendo porque persiste la idea de que la violencia contra las mujeres es una cuestión doméstica.

Las organizaciones de mujeres con programas de contenido feminista están realizando campañas para la difusión, aceptación y promoción de las leyes que aseguren la igualdad entre los sexos. También para la extensión del concepto de violencia contra las mujeres de manera que se incluya la violencia doméstica y que se establezca como edad mínima para el matrimonio los 18 años.

Teniendo en cuenta esta situación las recomendaciones conjuntas de las ONGs africanas presentadas para Beijing +5 contienen entre otras las siguientes medidas “que se organice el presupuesto nacional bajo una perspectiva de género; que se establezca una legislación que anule las prácticas de la leyes de costumbre incompatibles con los objetivos de las plataformas de acción africana y mundial y los derechos humanos; que se analicen las leyes discriminatorias, las prácticas culturales y actitudes religiosas y su impacto sobre la vulnerabilidad de las mujeres al SIDA; que se incorpore a las mujeres en todas las esferas de toma de decisiones en todos los programas relacionados con la gestión de recursos naturales; que se apoye a las ONGs para que cuenten con los recursos adecuados para actividades de alerta precoz y en los procesos de reconstrucción post-conflicto para beneficio equitativo de hombres y mujeres”²⁶

3.1 Las iniciativas de algunos gobiernos

En general como balance de estos cinco años después de Beijing, muchos países han destinado recursos humanos y financieros para implementar PAB. Como consecuencia han decrecido las tasas de analfabetismo entre las mujeres y hay más proyectos de micro-crédito.

En Kenya el gobierno presentó en 1997 una plataforma de acción en base a los 12 puntos de PAB²⁷. En el mismo se reconocían las deficiencias en cada área y se proponían soluciones, fijándose además, el plazo de puesta de práctica de programas a nivel nacional y de distrito (generalmente a iniciarse en 1998). El documento se caracteriza por la inclusión en su discurso del vocabulario de género puesto en boga por los sucesivos Congresos de Mujeres

y declaraciones internacionales de los derechos de las mismas. Sobre todo se hace repetida referencia a la “feminización de la pobreza”. Según este informe, la situación de las mujeres fue relativamente mejorada durante el período de crecimiento de la economía nacional, en la década de 1970, a partir de la siguiente década se constata un crecimiento paulatino de la feminización de la pobreza (de 47% en 1982 pasó a 53% en 1993, para 1994 fue estimado que 11.500.000 mujeres vivían bajo el nivel de pobreza). El gobierno reconoce que esto coincide notablemente con la aplicación de los programas de ajuste estructural que privaron a los pobres del acceso a los servicios de salud, educación y agua. Mujeres profesionales que habían mejorado su situación perdieron sus empleos como consecuencia de las políticas de liberalización de mercados y la eliminación de los controles sobre precios y subsidios. En las soluciones propuestas se reconoce la necesidad de implementar programas macro-económicos desarrollando sobre todo metodologías de género para hacer frente a la feminización de la pobreza. También de reestructurar todos los programas económicos, incluso los de ajuste estructural y la organización del gasto público bajo una perspectiva de género que incluya también a las mujeres migrantes²⁸.

En Uganda se reformó la constitución para hacerla más sensible a las cuestiones de género y se estableció un Ministerio de Género para, sobre todo, producir datos sobre mujeres, jóvenes y discapacitados. La vice presidente ha impulsado la participación pública de las mujeres mediante la “acción afirmativa”.

El gobierno de Botswana sólo adoptó seis de las doce áreas de prioridad designadas en PAB²⁹, estableció una “*Política nacional para el desarrollo de las mujeres*” desde 1996.

En Sudáfrica el lema del programa de género establecido en 1995 es “*por una sociedad no sexista ni racista*”, por tal se entiende la “deracialization” – eliminación de todos los contenidos racistas – y darles un contenido de género a todas sus instituciones (reorganización institucional con una perspectiva de género). El Departamento de Bienestar y Desarrollo fue designado (1996) sede del Programa Nacional de Género (Gender National Programme) y en 1997 se estableció la Oficina sobre el Estatus de las Mujeres (Office on the Status of Women), la Comisión para la igualdad de género (Commission for Gender Equality) y la Red Nacional sobre la Violencia contra las Mujeres (NNVAW National Network on Violence against Women). Los fundamentos legales para dicho programa son: la Constitución y el borrador de la Carta de las Mujeres.

También en Sudáfrica, el Instituto de Salud y Desarrollo de las Comunicaciones ha trabajado desde 1994 conjuntamente con el Ministerio de Justicia para utilizar telenovelas y otros programas radiotelevisivos así como producir información distribuible con los periódicos sobre salud y desarrollo. Dentro del concepto de desarrollo, el “empoderamiento” de las mujeres ha sido considerado punto esencial para los contenidos a difundir. Hasta ahora se han producido 4 series sobre los siguientes temas: la salud de la madre y el niño; El SIDA y las enfermedades de transmisión sexual, los jóvenes y el sexo, alcohol y tabaco; reforma del sistema de propiedad de la tierra y la vivienda. La cuarta serie

de estos panfletos y otros materiales informativos se realizó en cooperación con NNVAW y sobre el tema de la violencia contra las mujeres. Para hacer más efectivas estas campañas mediante la comunicación directa con las comunidades se estableció una línea telefónica gratuita de ayuda que liga a la audiencia con un grupo de especialistas que pueda responder a sus cuestiones.

3.2 La participación de las organizaciones de mujeres

Desde los años 80 y con más fuerza en los 90s, ha habido un crecimiento en número y variedad de ONGs en Africa. Así tenemos desde pequeñas cooperativas o asociaciones locales de mujeres que simplemente cambiaron su denominación por ONG, hasta las de base regional, continental o con base en Europa. Su contenido ideológico también es variado. Muchas de ellas tienen programas más bien conservadores, forman parte de asociaciones religiosas, mientras que otras tienen propuestas feministas. Muchas veces tienen políticas contradictorias que las anulan o promueven ideologías de género que refuerzan el sistema patriarcal. Sólo en Sudáfrica hay registradas 1013 organizaciones de mujeres, incluyendo a organizaciones ligadas a algún partido político o alguna fe religiosa, de lucha contra la violencia hacia las mujeres (abuso doméstico, violaciones, etc.), lucha por los derechos reproductivos, prevención y lucha contra el SIDA, formación agrícola, etc.³⁰ Algunas con mayor disponibilidad de recursos o contactos con organizaciones internacionales o de cooperación internacional actúan como puente canalizando recursos hacia las más pequeñas o con problemas de recursos. En esta sección sólo haremos referencia a algunas organizaciones que han tratado de establecer un puente entre “lo global” y “lo local”.

Después de Beijing creció el número de ONGs incluidas en las delegaciones gubernamentales. Algunos activistas en derechos humanos han señalado el riesgo de cooptación por parte de los gobiernos y que así las ONG dejen de representar los intereses de la sociedad civil y se conviertan en instrumentos al servicio de los gobiernos. Sin embargo, estas mismas activistas reconocen que se trata de un fenómeno inevitable y que en vista de esta tendencia se aconseja que la ONG establezca sus propias condiciones en esa relación³¹

Por encima de las diferencias regionales – que muchas veces se traducen en dificultades de entendimiento por las diferencias lingüísticas – las ONGs africanas han trabajado desde Beijing para aprovechar los canales de comunicación que la misma globalización fue haciendo más disponibles. En Beijing se comenzó a hablar de la importancia del acceso de las mujeres a las tecnologías de comunicación e información. En Africa la cuestión no se tuvo casi en cuenta a nivel oficial. Por su parte doce ONGs africanas se propusieron organizar actividades para que las mujeres africanas puedan utilizar, obtener información, ser entrenadas y así tener voz en los espacios de la red de comunicaciones por computadora y ligar a Africa con las actividades en otras regiones del mundo. Se creó así “FLAME/FLAMME: Sisters On-Line Website”³² El objetivo de estas ONGs era hacer de

“Flamme” un foro de intercambio de ideas, estrategias, información, etc., sobre la implementación de PAB. Las mujeres que impulsaron esta iniciativa son parte de una élite con acceso a estos sistemas de comunicaciones. Se trata de profesionales con título universitario, en su mayoría y parte de la minoría de mujeres que en algunos países africanos llegó a ocupar puestos importantes en el sector público o privado, en ONGs internacionales o panafricanas y organizaciones de micro crédito para mujeres; mujeres de Costa de Marfil, Senegal, Mozambique, Zambia, Uganda, Sudáfrica y también africanas residentes en Gran Bretaña (luego haremos referencia a estas últimas en particular). Con el mismo objetivo se creó la Asociación para el Progreso de las Comunicaciones (APC Association for Progressive Communications) a nivel de toda Africa al sur del Sahara. Sus centros de coordinación están en Senegal para el Africa francófona, Sudáfrica para Africa del Sur y Etiopía para el este de Africa³³. Para estas organizaciones, el “empoderamiento” de las mujeres necesita apoyarse en el uso de las tecnologías de comunicación. Mediante las mismas pueden apoyarse campañas, compartirse experiencias y conocimientos, mantener a las mujeres informadas sobre las cuestiones que les conciernen, asegurar que las mujeres pueden participar en un plan igualitario en la vida civil y pública³⁴. Para APC, la sociedad informatizada emergente puede avanzar el estatus de las mujeres o reforzar su marginalización. Si las mujeres africanas no llegan a apropiarse de los instrumentos por los que puede accederse a esta forma de comunicación, quedarán marginadas. Pobreza y exclusión también pueden combatirse por este medio entonces, el acceso al conocimiento de estas técnicas de comunicación es una forma de poder que puede utilizarse para combatir las muchas diferencias y disparidades que afectan las vidas de la africanas. El grupo tiene por objetivo conseguir que se establezcan centros comunitarios de acceso al Internet o a la comunicación vía e-mail, que las mujeres puedan utilizar esta tecnología para aplicarla al sector informal, educar a mujeres jóvenes en ciencia y tecnología, desarrollar materiales de apoyo y entrenamiento en las lenguas locales y apoyar el entrenamiento de mujeres por mujeres. A nivel de las cuestiones concretas de género, el grupo se propone cubrir las falencias de las estadísticas nacionales que carecen de datos desagregados por género. APC a diferencia de FLAMME incluye también entre sus miembros a mujeres que se integraron a la organización a título individual.

Antes hicimos referencia a organizaciones de mujeres africanas con base en Europa. Un ejemplo es *Akina Mama wa Africa* (AmwA)³⁵ – fundada en 1985 – organización con un claro discurso feminista combinado con reclamos de justicia social, buen gobierno y eficiente administración para Africa en el siglo XXI, formada por africanas emigradas a Inglaterra. Su nombre en swahili significa “solidaridad entre mujeres africanas”. La ONG sede en Londres y desde 1998 inauguró un centro regional en Kampala, Uganda (Regional Leadership Development Centre, RLDC). Se definen como una organización “internacional, pan-africana, no-gubernamental para el desarrollo de las mujeres africanas”. Su objetivo ha sido crear una red entre organizaciones de mujeres africanas que no sea eurocéntrica, es decir que permita el análisis del rol de las mujeres tanto en Africa como en los países del norte hacia donde emigran. Mediante la organización se buscan crear canales que conecten comunidades rurales y urbanas en sus países de origen, a la vez que se

canalizan recursos del norte hacia el sur. “*Ligar cuestiones globales con preocupaciones locales*” este es tal vez la síntesis de su plan de acción. Para ellas sólo puede lograrse la habilitación del potencial de las mujeres y su participación política mediante la acción colectiva y la movilización en torno a cuestiones comunes a todas. Sus actividades combinan el entrenamiento para el liderazgo de mujeres jóvenes que ocupan cargos en ONGs, organizaciones gubernamentales o corporaciones; aprendizaje a partir de la experiencia de las mujeres en el contexto del llamado “sistema intergeneracional de transferencia de conocimientos y técnicas” – donde tanto mayores como jóvenes pueden intercambiar experiencias –, establecimiento de redes con otras organizaciones de mujeres a nivel regional e internacional, mejoramiento de los análisis que se hacen en Africa desde una perspectiva de género dando más acceso a las mujeres a publicaciones internacionales. También tienen un proyecto de historia oral.

Tal vez la característica más interesante de esta organización sea su intención de actuar a manera de puente entre las africanas en Europa y en Africa. La red de organizaciones a que están ligadas es una prueba de ello. Por ejemplo a nivel local y nacional trabajan con otras organizaciones de africanos residentes en Inglaterra como la que agrupa a mujeres del sur de Sudán (South Sudanese Women’s Organisation); Africa Research and Information Bureau, etc. Están afiliadas al Consejo Británico para Refugiados (British Refugees Council) y son miembros del Consejo Nacional de Organizaciones Voluntarias (National Council for Voluntary Organisations), Red británica de desarrollo de ONGs en el exterior (British Overseas NGOs Development Network, BOND), Alianza Nacional de organizaciones de mujeres (National Alliance of Women’s Organisations), etc. Además de coordinar el proyecto de aumento de capacidades para las mujeres africanas (Capacity Building Project for African women’s) financiado por la Lotería Nacional. A nivel regional europeo son miembros fundadores la red de mujeres negras inmigrantes, refugiadas y que solicitan asilo en Europa (Black, Migrant, Refugee and Asylum Seeking Women’s Network in Europe, BWEN) aprovechando las estructuras creadas por la unión europea. En 1992 con el auspicio de Akina Mama wa Afrika se realizó la primera conferencia sobre mujeres africanas en Europa “Fortaleciendo nuestros lazos: mujeres africanas en Europa” (Strengthening our links: African Women in Europe) que reunió a africanas de toda Europa. A nivel internacional tienen relaciones con varias ONGs africanas en áreas de técnicas de liderazgo y derechos humanos de las mujeres. También trabajan en cooperación con organizaciones regionales africanas como FEMNET y WILDAF (Women in Law and Development Africa) y otras con base en Estados Unidos.

A modo de conclusión

Los objetivos de Beijing están lejos de haberse logrado de manera sustancial. La distancia entre la igualdad *de jure* y *de facto* persiste. Sin embargo esos logros *de jure* son los que han permitido establecer una base de discusión, de negociación entre gobiernos y ONGs y otras organizaciones comunitarias de base. Mediante estas negociaciones a nivel local, nacional, regional e internacional se logró que la legislación y los distintos departamentos

de gobierno incluyeran en diversos grados las cuestiones de género. Es una relación no libre de tensiones, manipulación de discursos, etc., pero apoyada en uno de los productos de la globalización: la internacionalización del movimiento de mujeres. Esto ha permitido además crear nuevas redes que han vinculado organizaciones comunitarias rurales con organizaciones de base urbana y de derechos humanos. Campañas internacionales como Jubilee 2000 son utilizadas en el sur como catalizadoras de distinto tipo de organizaciones, incluyendo a las de mujeres y aprovechar así la infraestructura organizativa y el poder de expresión de este movimiento para hacer oír sus propios reclamos y reivindicaciones. Aquí “lo global” es utilizado para promover “lo local”.

Las mujeres adaptan el discurso global a las necesidades y luchas locales, simplemente “usan” las herramientas discursivas y la infraestructura en comunicaciones para reivindicaciones locales. Claro que el grado en que se realiza esta “traducción de sentido” es diverso. En Sudáfrica las organizaciones feministas más radicales tienen un discurso que se diferencia poco del feminismo occidental, en cambio las organizaciones tradicionales comunitarias (muchas de raíz cristiana) son más reticentes a adoptar un discurso radical y solo toman aquellos elementos que permiten, por ejemplo, mejorar la situación de las mujeres dentro de la familia o la comunidad o brindan elementos para negociar con el gobierno. El discurso global también ha permitido el intercambio de experiencias con organizaciones de mujeres de otros países y así identificar problemas comunes y planes de acción conjuntos³⁶.

Pero el discurso global es también contestado. Por ejemplo, organizaciones de mujeres como “Third World Network-Africa” con base en Accra, criticaron los indicadores que privilegiaron organizaciones internacionales como UNIFEM. Se criticó sobre todo, que para medir el grado de escolaridad sólo se tenga en cuenta el número de matriculados en los niveles primario y secundario ya que esto no garantiza la movilidad social entendida como acceso a la universidad o mejores puestos de trabajo. Con sólo estos indicadores no se tiene en cuenta el creciente vacío que se ha creado entre una élite que envía sus hijos a Europa o Estados Unidos y el resto que continúa en escuelas locales donde además existe la diferencia de calidad entre los establecimientos educativos urbanos y rurales. Nada de eso aparece en los indicadores. También, esta misma organización señala que si bien de acuerdo a los indicadores propuestos Sudáfrica puede considerarse un país que ha alcanzado todas las metas, “¿qué puede decirse de la violencia que tiene a las mujeres como víctimas privilegiadas de violaciones y asesinatos? ¿Dónde se hace alusión a la continua disparidad entre mujeres blancas y de color?”³⁷ También en un informe del Foro para el Liderazgo Africano (African Leadership Forum) de Nigeria se aseguró que “no hay correlación entre los niveles de educación, de ingreso y de representación en política de las mujeres y toma de decisiones”³⁸. Citan el caso de Mozambique, que está clasificado como uno de los países más pobres en el mundo y con alta tasa de analfabetismo pero con el más alto porcentaje de participación parlamentaria de mujeres en Africa. Esta tendencia puede constatare si lo comparamos con Mauricio, el llamado “pequeño tigre africano” por sus logros económicos pero clasifica 29 en la misma lista de participación parlamentaria

femenina. Los autores de este reporte – Sara Longwe y Roy Clarke – señalan que en cambio, puede establecerse una correlación entre mayor participación política femenina y cambio social reciente, países que tienen o tuvieron administraciones socialistas y finalmente, países que han adoptado medidas de “acción afirmativa” o bien una combinación de estos elementos. Sin embargo, los números que indican el acceso a puestos políticos, tampoco son garantía de voz en la transformación de la legislación y la política desde una perspectiva de género. Para ellos es necesario tener en cuenta la participación efectiva de las mujeres en los gobiernos locales, el servicio público, el sector privado y el aparato judicial³⁹.

Por supuesto que todas estas tendencias hacia la formación de redes de organizaciones no están libres de coopción, corrupción, manipulación, dificultad de acceso a los mecanismos de toma de decisiones por las organizaciones más pequeñas, de escasos recursos. Sin embargo teniendo en cuenta los efectos negativos de la globalización a que hicimos referencia, el hecho de que se haya conseguido el reconocimiento de que el empoderamiento, los derechos humanos y libertades fundamentales de las mujeres son responsabilidad soberana de los gobiernos – algo impensable hace menos de una década – es alentador para el futuro. También fruto de estas negociaciones son las “cuestiones emergentes” que sin duda se agregarán a los doce puntos estratégicos de PAB, tales como la necesidad de un entendimiento sistemático de los diferentes impactos por género del SIDA, el estudio por género de los impactos de la globalización y de las consecuencias de conflictos armados y desplazamiento interno, el análisis de las dificultades de las mujeres con discapacidades físicas, los crecientes problemas de las mujeres en el área de salud mental, los problemas del envejecimiento, etc.⁴⁰

Otra herramienta que la globalización puso en manos de las mujeres es el uso de la comunicación electrónica que permite crear redes de solidaridad y presionar a los gobiernos, organizar acciones conjuntas o lo más importante: hacer circular información que anima el movimiento. Sin embargo todavía son pocas la con acceso a este tipo de tecnologías, siendo todavía la radio el medio más utilizado, sobre todo en comunidades rurales. Por eso organizaciones de mujeres que han establecido redes para la comunicación electrónica tratan de combinar este tipo de comunicación con las tradicionales, difundiendo por radio por ejemplo, los informes que llegan vía e-mail. Habría que preguntarse si existe un “feed back” en este tipo de comunicaciones, es decir si la comunicación global-local es también local-global y cuál es el contenido de la misma.

Para las organizaciones de mujeres en Africa queda, sin embargo y a mi entender, la discusión de dos de las fuentes más importantes de la pervivencia del sistema patriarcal “las leyes de costumbre” y los contenidos religiosos. Para el caso de las leyes de costumbre llama la atención que ninguna de las organizaciones incluya en sus programas, talleres, cursos, etc., una discusión y análisis de las mismas. Sólo algunas organizaciones feministas las condenan pero haciendo referencia en general a las mismas sin mencionar sus especificidades de acuerdo al grupo étnico, región en que se aplican, etc., así como tampoco

a su historia de experiencia colonial y sucesivas reinenciones. ¿Hasta que punto siguen siendo un tabú en las negociaciones o esto significa que los intereses a los que no les conviene este tipo de discusiones siguen siendo todavía poderosos en Africa? Las organizaciones de mujeres al no incluirse este tipo de discusiones ¿no están contribuyendo a aumentar el abismo que separa campo-ciudad en lo que respecta al mejoramiento de la situación de las mujeres en Africa y reproduciendo el “estado bifurcado” a que hace referencia Mamdani? Lo mismo puede decirse de la falta de diálogo o fijación de una agenda común entre las organizaciones de mujeres ligadas a diferentes credos religiosos en países con múltiples confesiones. Este es un punto importante, dado a que muchas de las organizaciones de mujeres son de raíz religiosa.

Sin duda queda mucho por hacer, pero no sólo como tarea de los gobiernos sino de las mismas organizaciones, todavía hay muchos discursos que bloquean el diálogo sobre todo cuando de lo que se trata es de poner en cuestión dos instituciones como el estado y la familia y los derechos de las mujeres dentro de ellas.

Bibliografía:

- ABDULLAH, HUSSAINA J. “Religious Revivalism, Human Rights and the Struggle for Women’s Rights in Nigeria”, en MAMDANI, MAHMOOD (ed.) *Beyond Rights Talk and Culture Talk. Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture*. Cape Town, David Philip Publishers, 2000, pp. 96-120.
- International Women’s Tribune Centre, *Preview 2000*, N. 4, mayo de 2000.
- HAFFAJJEE, FERIAL “Women urged to follow the money” 7 de junio de 2000. http://www2.womensnet.org.za/beijing5/news1/show.cfm?news1_id=44
- LOWE, COLLEN M. “African women still barred from the corridors of power” 5 de junio de 2000. http://www2.womensnet.org.za/beijing5/news1/show.cfm?news1_id=32
- “New Awakening: Women/s Rights are Human Rights!” 9 de junio de 2000. http://www2.womensnet.org.za/beijing5/news1/show.cfm?news1_id=81
- “Stop the talking, start the counting: Africa Women’s Centre Chief Calls for New Style to UN Conferences” 9 de junio de 2000. http://www2.womensnet.org.za/beijing5/news1/show.cfm?news1_id=77
- McMICHAEL, P. *Development and Social Change: A Global Perspective*. Thousand Oaks, Pine Forge Press, 1996, p. 135.
- MAMDANI, MAHMOOD *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton, Princeton University Press, 1996.
- MOGHADAM, VALENTINE M. «The Feminization of Poverty? Notes on a Concept and Trends.» Illinois State University Women’s Studies Program, *Occasional Paper* No. 2 (Agosto), 1997.
- “Gender and Globalization: Female Labor and Women’s Mobilization”, *Journal of World-Systems Research*, Vol. V, 2, 1999, pp. 367-388.
- MUMBA, TAFADZAWA “Gouvernements et Ong : etranges partenaires?” http://www2.womensnet.org.za/beijing5/news1/show.cfm?news1_id=48

- SMITH, CHARLENE “Their Deaths, His Doubts, My Fears” *The Washington Post*, 9/6/2000.
- SPARR, PAMELA (ed.). *Mortgaging Women’s Lives: Feminist Critiques of Structural Adjustment*. London, Zed, 1995.
- TSIKATA, DZODZI “Spend time and energy on targets and indicators, but make them sharper”, 8 de junio de 2000.
[<http://www2.womensnet.org.za/beijing5/news1/show.cfm?news1id=55>]
- WICHTERICH, CHRISTA *The Globalized Woman: Reports from a Future of Inequality*. London, New York, Zed Books, 2000.

Documentos

- African Regional NGO Report at the Six African Regional Conference in Addis Ababa.
<http://www.bellanet.org/partners/aisi/6thregio.../african>
- “Beijing Declaration. UN Fourth World Conference on Women. Resolutions Adopted by the Conference”, en LECHNER, FRANK J. Y JOHN BOLI, *The Globalization Reader*. Malden, Massachusetts, Blackwell Publishers Inc., 2000, pp. 259-261.
– CEDAW <http://www.UNHCR.CH>
- Declaration of the Six African Regional Conference on Women
<http://www.bellanet.org/partners/aisi/6thregion.../declaration>
- Informe de las ONGs durante la Sexta Conferencia Regional en Adis Abeba.
- “La situation s’empire pour les femmes africaines : Rapport Alternatif del ONG” 5 de junio de 2000. http://www2.womensnet.org.za/beijing5/news1/show.cfm?news1_id=7
- Comunicado de la Comisión para la Igualdad de Género de Sudáfrica con motivo de la celebración del día de la Mujer (29/7/1999).
[<http://www.cge.org.za/press/1999/29.7.99.0.htm>]
- “Measuring progress in Africa five years after Beijing: Women’s Rights”, 9 de junio de 2000. [http://www2.womensnet.org.za/beijing5/news1/show.cfm?news1_id=82]
- The African Plan of Action,
<http://www.bellanet.org/partners/aisi/6thregionalconference/the>

Home page

- FLAMME: <http://flamme.org/>
- ENDA: <http://enda.sn/synfev/synfew.htm>
- Women’s Net SANGONet: <http://womensnet.org.za>
- Akina Mama wa Afrika: <http://www.akinamama.com/>
- WLSA (Women and Law in Southern Africa):
<http://www.nodo50.org/mujeresred/wlsa.htm>
- [South Africa Commission on Gender Equality: http://www.cge.org.za](http://www.cge.org.za)
- WomensnNet (South Africa): <http://www2.womensnet.org.za>

Notas Bibliográficas:

¹ MCMICHAEL, P. *Development and Social Change: A Global Perspective*. Thousand Oaks, Pine Forge Press, 1996, p. 135.

² Idem., p. 158.

³ Véase MOGHADAM, VALENTINE M. "The Feminization of Poverty? Notes on a Concept and Trends." Illinois State University Women's Studies Program, Occasional Paper No. 2 (Agosto), 1997.

⁴ Véase SPARR, PAMELA (ed.). *Mortgaging Women's Lives: Feminist Critiques of Structural Adjustment*. London, Zed, 1995.

⁵ MOGHADAM, V.M. "Gender and... Op. cit. pp.377-378. Véase también HAFFAJJEE, FERIAL "Women urged to follow the money" 7 de junio de 2000. http://www2.womensnet.org.za/beijing5/news1/show.cfm?news1_id=44

⁶ MOGHADAM, VALENTINE M. "Gender and Globalization: Female Labor and Women's Mobilization", *Journal of World-Systems Research*, Vol. V, 2, 1999, p. 367.

⁷ Idem, pp. 367-368.

⁸ Artículo 1º Para los propósitos de la presente Convención, el término "discriminación contra las mujeres" significará cualquier tipo de distinción, exclusión o restricción que se haga en base al sexo y que tenga como efecto o propósito perjudicar o hacer nulo el reconocimiento, goce o ejercicio por las mujeres, sin consideración a su estado civil, sobre la base de la igualdad entre hombres y mujeres, de los derechos humanos y libertades fundamentales en los campos político, económico, cultural, civil y otros. Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres. Naciones Unidas, Asamblea General, 18 de diciembre de 1979. Véase el texto completo en <http://www.UNHCR.CH>, véase también: <http://www.un.org/womenwatch/daw>

⁹ LOWE MORNA, COLLEN "New Awakening: Women/s Rights are Human Rights!" 9 de junio de 2000. http://www2.womensnet.org.za/beijing5/news1/show.cfm?news1_id=81

¹⁰ "Beijing Declaration. UN Fourth World Conference on Women. Resolutions Adopted by the Conference", en LECHNER, FRANK J. Y JOHN BOLI, *The Globalization Reader*. Malden, Massachusetts, Blackwell Publishers Inc., 2000, pp. 259-261.

¹¹ Las doce áreas son: pobreza, educación, salud, violencia contra las mujeres, mujeres y conflictos armados, mujeres y economía, mujeres y poder de decisión, mecanismos institucionales, derechos humanos de las mujeres, mujeres y medios de comunicación, mujeres y medio ambiente, la niña.

¹² Según la "Carta africana de los derechos del hombre y de los pueblos" adoptada en 1986: "El estado tiene el deber de velar por la eliminación de toda discriminación contra la mujer y de asegurar la protección de los derechos de la mujer y del niño tal como están estipulados en las declaraciones y convenciones internacionales"(Art. 18, tercera sección).

¹³ The African Plan of Action, <http://www.bellanet.org/partners/aisi/6thregionalconference/html/the>

¹⁴ Véase la Declaración de la Sexta Conferencia Regional africana sobre mujeres, en <http://www.bellanet.org/partners/aisi/6thregion.../declaration>

¹⁵ ECA fue la organización encargada de evaluar los informes nacionales, regionales y de las ONGs. Se fijaron los siguientes indicadores para evaluar la situación de las mujeres: 1) Promoción y protección de los derechos de las mujeres mediante el reconocimiento de declaraciones como CEDAW. 2) Diseño de planes de acción nacionales identificando pasos para el mejoramiento, protección y promoción de los derechos humanos de las mujeres. 3) Difusión del conocimiento de las herramientas legales para la defensa de los derechos de las mujeres. 4) Desarrollo de indicadores para evaluar el impacto de los programas de difusión de herramientas legales.

¹⁶ Malawi (firmó pero luego se retiró), Somalia, Sudán, Swazilandia.

¹⁷ Informe de las ONGs durante la Sexta Conferencia Regional en Adis Abeba.

¹⁸ MAMDANI, MAHMOOD Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism. Princeton University Press, pp. 16-18.

¹⁹ Para el caso de Nigeria véase ABDULLAH, HUSSAINA J. "Religious Revivalism, Human Rights Activism and the Struggle for Women's Rights in Nigeria", en MAMDANI, MAHMOOD (ed.) Beyond Rights Talk and Culture Talk. Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture. Cape Town, David Philip Publishers, 2000, pp. 96-120.

²⁰ En LOWE MORNA, COLLEN "Stop the talking, start the counting: Africa Women's Centre Chief Calls for New Style to UN Conferences" 9 de junio de 2000.

http://www2.womensnet.org.za/beijing5/news1/show.cfm?news1_id=77

²¹ Según el reporte de este año de Naciones Unidas (UNAIDS) Africa subsahariana es la región del mundo más afectada por el virus, con 16 países donde 1 de 10 adultos está infectado con HIV y 7 países donde 1 de cada 5 es portador del virus. En Botswana la tasa de infectados sobre el total de la población es del 35,8% , en Sudáfrica y Zimbabwe del 19,94 y 25,06% respectivamente frente a 0,6 en Estados Unidos, 0,7 en Portugal (la tasa más alta de Europa), y 3,1% en Tailandia (la tasa más alta de Asia). Daily Yomiuri, 29 de junio de 2000.

²² "La situation s'empire pour les femmes africaines : Rapport Alternatif del ONG" 5 de junio de 2000. http://www2.womensnet.org.za/beijing5/news1/show.cfm?news1_id=7

²³ También es Sudáfrica el país con la tasa más acelerada de contracción del SIDA, 1800 infecciones por día. SMITH CHARLENE "Their Deaths, His Doubts, My Fears" The Washington Post, 9/6/2000.

²⁴ Comunicado de la Comisión para la Igualdad de Género de Sudáfrica con motivo de la celebración del día de la Mujer (29/7/1999), véase el texto completo en:

<http://www.cge.org.za/press/1999/29.7.99.0.htm>

²⁵ "Measuring progress in Africa five years after Beijing: Women's Rights" 9 de junio de 2000.

http://www2.womensnet.org.za/beijing5/news1/show.cfm?news1_id=82

²⁶ "La situation s'empire..." Op. Cit.

²⁷ "Plataforma de Acción para mejorar el bienestar de las mujeres", Oficina de las Mujeres, Dept. de Servicios sociales, octubre de 1997. Debido a las limitaciones en extensión de esta presentación no haré referencia al tratamiento completo de cada uno de los 12 puntos, sólo consideraciones generales.

²⁸ Los organismos encargados de llevar a cabo el programa son la Oficina del Vice Presidente, el Ministerio de Planificación y Desarrollo Nacional, el Ministerio de Cultura y Servicios Sociales (Oficina de las Mujeres), la Oficina del Presidente y la organización "Maendeleo Ya Wanawake", el Banco Central de Kenia, bancos comerciales, la Cámara General de Abogados, la Federación de Empleadores de Kenia y la Organización Central de Sindicatos de Trabajadores.

²⁹ Pobreza, mujeres y poder de decisión, educación, salud, violencia contra las mujeres y la niña.

³⁰ Directory of South African Women's Organisations, en

<http://www2.sn.apc.org/basadi/women/Results.CFM>

³¹ MUMBA, TAFADZAWA "Gouvernements et Ong : etranges partenaires?"

http://www2.womensnet.org.za/beijing5/news1/show.cfm?news1_id=48

³² Véase <http://flamme.org/>

³³ En Senegal, la ONG ENDA es la encargada de la coordinación, véase

<http://enda.sn/synfev/synfew.htm>

Para Africa del Sur "Women's Net SANGONet" en Sudáfrica, véase <http://womensnet.org.za>

En Africa del este la coordinación está a cargo de ECA (Comisión Económica para Africa de Naciones Unidas)

³⁴ Véase la declaración de APC en la Home Page de FLAMME,

<http://flamme.org/documents/apcstate.htm>

³⁵ Véase <http://www.akinamama.com/>

³⁶ Véase WICHTERICH, CHRISTA *The Globalized Woman: Reports from a Future of Inequality*. London, New York, Zed Books, 2000.

³⁷ TSIKATA, DZODZI “Spend time and energy on targets and indicators, but make them sharper”, 8 de junio de 2000.

http://www2.womensnet.org.za/beijing5/news1/show.cfm?news1_id=55

³⁸ Citado en Lowe Morna, Collen “African women still barred from the corridors of power” 5 de junio de 2000.

http://www2.womensnet.org.za/beijing5/news1/show.cfm?news1_id=32

³⁹ Afirmaciones de la Secretaria General del Congreso Nacional Africano (ANC), Thenjiwe Mtintso, citado en Lowe, M. Op. Cit.

⁴⁰ Véase *International Women’s Tribune Centre*, *Preview 2000*, N. 4, mayo de 2000, pp. 12-13.

⁴⁰ Véase *Preview 2000*, N. 4, mayo de 2000, pp. 12-13.

Etnicidad, género y globalización: las mujeres *Ainu* en el movimiento internacional en favor de los Derechos Indígenas

Yolanda Muñoz González
El Colegio de México

Parafraseando a Stuart Hall, hablar de globalización implica considerar la correlación de las fuerzas, los ritmos y los motores que hoy en día impulsan la interacción entre las personas en todo el mundo. Para entender este fenómeno es necesario recordar que la globalización, como condición actual, se sitúa en un contexto histórico colonialista más amplio. Sin embargo, "...sufrimos cada vez más de un proceso de amnesia histórica en el que suponemos que sólo porque estamos pensando en una idea, ésta acaba justo de comenzar."¹

Al hablar de "globalización" es pertinente acercarse a las tensiones y las ambigüedades que sufre este término al confrontarse con el fenómeno que pretende describir. Para ello, es necesario distinguir entre el nuevo "capitalismo global" y las paradojas que enfrenta la imposición del corporativismo transnacional. El "capitalismo global" implica una nueva definición de la división internacional del trabajo, en la cual "*... nuevas tecnologías han expandido la extensión espacial de la producción, así como su velocidad, a un nivel sin precedentes. Estas mismas tecnologías han dotado al capital y a la producción con una movilidad nunca vista, de manera que la localización de la producción parece estar en un constante estado de cambio, buscando la máxima ventaja para el capital en relación con la fuerza laboral, así como el evitar la interferencia social y política*".²

La imposición del capitalismo global ha provocado una fuerte insistencia en las particularidades de los diversos entornos locales, mostrando incluso una "*...tendencia a generalizar desde lo local hacia lo global, al tiempo que se niega el que haya fuerzas globales en juego que condicionan lo local en primer lugar*".³

En esta ocasión quisiera ilustrar estas ideas a través de una revisión de la forma en que han participado las mujeres ainu en el movimiento de resistencia de su pueblo, haciendo referencia a su relación con el movimiento en favor de los derechos indígenas en todo el mundo. En este caso es posible percibir la influencia que ejerció el movimiento indígena internacional sobre el discurso de los y las líderes ainu en favor de sus propios derechos como minoría étnica en Japón. Esta influencia comienza a manifestarse a partir de los años sesenta y setenta, momento en que el pueblo ainu se identifica plenamente como pueblo indígena, e incorpora a su discurso los argumentos de la propuesta de reivindicación de los pueblos nativos americanos y de los aborígenes australianos, principalmente. Con el transcurso del tiempo, el movimiento de vindicación de la etnicidad ainu ha ido nutriendo su discurso en torno a diferentes temas que les atañen como pueblo indígena inserto en un contexto global. En el caso concreto de las mujeres ainu, esta nueva conciencia de su

feminidad en relación con su etnicidad las ha llevado a incorporarse a un movimiento internacional de cuestionamiento de las fuerzas hegemónicas que operan para consolidar su condición de subordinación. En especial, las mujeres ainu han criticado el etnocentrismo que conlleva el discurso feminista de las mujeres japonesas, y la comercialización de sus expresiones culturales dentro del sistema económico del capitalismo global.

Paradójicamente, la afirmación de los lazos entre pueblos indígenas que buscan resistir la globalización está relacionada con el surgimiento de medios de comunicación e información *globales*. Estos medios han hecho posible la formación de redes entre pueblos que siguen sufriendo los efectos del colonialismo, pese a la “descolonización” nominal de un territorio sobre el que han perdido toda posibilidad de ejercer control. Los pueblos indígenas de diferentes partes del mundo han creado una conciencia que les permite identificarse con la misma historia de colonialismo, despojo e imposición de modos de producción y patrones culturales ajenos. A partir de esta conciencia compartida se busca ofrecer un frente común ante la avanzada de un sistema económico tendiente a anular las diferencias culturales y legitimar el saqueo indiscriminado de los recursos naturales. Después de siglos de asistir al escenario de los desastrosos efectos del “desarrollo”, los pueblos indígenas tienen mucho que aportar en materia de crítica a la propagación del capitalismo global. En resumen, estamos asistiendo a la formación de redes de resistencia indígena *internacional* que hacen un llamado al respeto a la diversidad, haciendo propios los instrumentos que el capitalismo *global* busca utilizar con fines “homogeneizantes”.

La colonización del pueblo ainu

Con la anexión formal de Hokkaido en 1868, se impuso en el territorio ancestral del pueblo ainu un modelo de desarrollo basado en la explotación de los recursos mineros, pesqueros y forestales, así como la imposición de la agricultura. Estas políticas significaron la desaparición de los modos de producción propios del pueblo ainu, basados en la caza, la pesca, la recolección y el comercio. Estas actividades –principalmente masculinas– fueron prohibidas al entrar en contradicción con el sistema capitalista que buscaba implantarse. Los roles tradicionales que establecían su autoridad dentro del *kotan* (comunidad ainu) se convirtieron en actividades ilícitas de la noche a la mañana.

Algunas actividades tradicionalmente femeninas, sin embargo, sobreviven hasta nuestros días. Los textiles ainu fueron incorporados como mercancía dentro de la naciente industria turística, como ocurrió con la producción de bordados, hilados y tejidos de otros pueblos colonizados. La producción de objetos considerados como “artesanías”, así como la escenificación de bailes y cantos eran actividades permitidas por el nuevo orden económico, siempre y cuando se presentaran tras los escaparates turísticos o museográficos “apropiados”. Estas actividades sobrevivieron a la masificación de la producción, al precio de ser despojadas de su valor simbólico inicial.

La política de asimilación hacia el pueblo ainu

La lógica impuesta por el Darwinismo social adoptado de Europa y Estados Unidos a fines del siglo XIX y principios del XX llevó a los intelectuales y funcionarios de la época a considerar que el pueblo ainu era una “raza en extinción” (*jorobiyuku minzoku*). Las ideas sobre la “supervivencia del más apto” inspiraron la implantación de una política de protección hacia pueblo ainu que se institucionalizó en 1899 mediante la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Hokkaido (*Jokkaido Kyuudodyin Jogojo*). Esta ley estableció límites a la tenencia de la tierra e instauró un sistema educativo segregado.

Durante este periodo comienza a manifestarse la ambigüedad entre inclusión/exclusión que marcaría la posición de los pueblos ainu y ryuukyuuense dentro de la sociedad japonesa. Esta paradoja tiene que ver con los conceptos de *dyinshu* o raza y *minzoku* o pueblo. En el caso del pueblo japonés (*nijon minzoku*) las fronteras conceptuales del término “pueblo” o “etnia” se yuxtaponen con las del término “raza”. Esto significó para el pueblo ainu y todos los pueblos colonizados el convertirse nominalmente en súbditos japoneses, al tiempo que quedaba eliminada toda posibilidad de incorporarse *de facto* al pueblo japonés por sus particularidades raciales.⁴

El surgimiento de la resistencia ainu

Algunos hombres y mujeres ainu se enfrentaban a la contradicción de esmerarse para abandonar sus costumbres “bárbaras” y encontrar que, a fin de cuentas, no había forma de evitar la discriminación racial. Un testimonio femenino de las consecuencias morales de la ambigüedad entre inclusión/exclusión lo encontramos en los escritos de Yaeko Batchelor (1884-1962). Esta joven ainu era hija adoptiva del misionero inglés John Batchelor (1854-1944), quien dedicó su vida a evangelizar y promover entre sus feligreses una imagen positiva sobre su propio valor como seres humanos. La obra de Yaeko es expresión de un momento en la conciencia ainu en que comenzaba a surgir la inquietud de revalorar la herencia espiritual que habían recibido de sus padres, pese a haber introyectado una serie de imágenes negativas acerca de su propia etnicidad.⁵

Las ideas inculcadas por John Batchelor no eran bien vistas por las autoridades gubernamentales, por lo que el misionero decidió cerrar sus escuelas y conservar sólo un internado para señoritas.⁶ Este internado fue el semillero de renombradas escritoras capaces de manejar la lengua ainu y japonesa con fluidez, tanto en su forma oral como escrita. Entre ellas se encontraban Kannari Matsu y Chiri Yukie, quienes se convirtieron en proveedoras de “materiales de investigación” para la naciente industria de la producción académica en Japón. Durante este periodo abundaban los estudios destinados a comprobar el “primitivismo” y la “inferioridad innata” de la “raza ainu” que estaba por “extinguirse”.⁷

El surgimiento de la conciencia ainu como “pueblo indígena”.

En la época de la preguerra, la lucha de los líderes ainu – principalmente hombres – estaba orientada a alcanzar la mejoría en las condiciones de vida de su pueblo a través de políticas de bienestar social. Sin embargo, al llegar los años sesenta y setenta muchos hombres y mujeres jóvenes comenzaron a cuestionar las bases ideológicas y políticas sobre las que se había fincado la inequidad social a partir de la etnicidad ainu.

Algunos líderes ainu previamente habían encontrado eco a sus inquietudes en los movimientos de otros grupos que se resistían a la política de asimilación/exclusión en Japón, como los okinawenses, los coreanos y los burakumin. No obstante, en esta ocasión su perspectiva se amplió al comenzar a identificarse con los movimientos en favor de los derechos indígenas que estaban cobrando fuerza en otras partes del mundo.⁸ Este hecho comenzó a hacerse evidente en publicaciones de abierta resistencia a la asimilación, como *Anutari Ainu*. En el número inicial de 1973, se dedicó una página completa a la confrontación entre líderes nativos americanos y el gobierno federal en la reservación de Wounded Knee, como expresión de solidaridad con la lucha del movimiento indígena en Norteamérica.⁹ Posteriormente se incluirían varios artículos haciendo una analogía entre la discriminación racial hacia el pueblo ainu y la que recibía la población afroamericana.

Otro contacto decisivo con minorías étnicas tuvo lugar en diciembre de 1973, cuando un grupo de activistas ainu visitó China por invitación del Embajador. Esta fue la primera ocasión en que los líderes ainu viajaron al extranjero para realizar un intercambio oficial de experiencias con otros pueblos considerados como “minoría”.¹⁰

Siguiendo el espíritu de la época algunas mujeres ainu comienzan a combinar su tarea de preservar la tradición ainu a través de los bordados y los cantos con el ejercicio de una labor literaria crítica frente a la discriminación racial. En 1964 un grupo de jóvenes de la zona turística de Akan y Kushiro, en Hokkaido, comienzan la publicación del órgano informativo de su asociación *Peure Utari (Jóvenes Compañeros)*, dándole el mismo nombre. Esta organización – que sigue operando hasta la fecha – ofreció un foro para la expresión de las inquietudes de los y las jóvenes ainu. A diferencia de *Anutari Ainu*, la mayoría de los artículos son escritos por mujeres de todo Hokkaido. En sus escritos critican severamente la comercialización de la cultura a través del turismo, y hacen un llamado a la eliminación definitiva de la discriminación racial. Además dedican gran parte de su esfuerzo a registrar las costumbres propias de su pueblo, manifestando el orgullo de ser herederas de una cultura rica en tradiciones que deseaban continuar como mujeres ainu.¹¹

Las mujeres ainu en el debate sobre los efectos de la globalización.

Las mujeres ainu han ido ganando autoridad dentro de su grupo, y su experiencia en reuniones internacionales ha enriquecido el debate en torno a la diversidad y al cuestionamiento del concepto de “desarrollo” en Japón.

La activista Chikkap Mieko, por ejemplo, ha insistido en la analogía del concepto “Madre Tierra” con el Ainu Moshir.¹² Ainu Moshir es el nombre que los ancestros del actual pueblo ainu utilizaban para denominar su territorio. Geográficamente incluye Hokkaido, las Islas Kuriles y la mitad sur de Sakhalin. Textualmente, Ainu Moshir significa “la tierra de los humanos”, aunque actualmente se traduce al japonés como *ningen ga sumu shizuka na daichi* (la tierra donde los humanos viven en paz). Esta traducción está relacionada con la imagen de los pueblos indígenas como culturas que hacían un uso racional de los recursos, conviviendo armónicamente con la naturaleza. Este es quizá el punto de oposición más vigoroso que las redes de pueblos indígenas han presentado frente a la imposición del capitalismo global. Uno de los ejemplos más recientes de esta protesta lo encontramos en la Declaración de Seattle de los Pueblos Indígenas, emitida en ocasión de la protesta contra la Organización Mundial de Comercio que tuvo lugar del 30 de noviembre al 3 de diciembre de 1999. Este documento, firmado también por representantes ainu, comienza con una frase contundente en favor de la conservación de la Madre Tierra:

“Nosotros, los pueblos indígenas de varias regiones del mundo, hemos venido a Seattle a expresar nuestra gran preocupación acerca de cómo la Organización Mundial de Comercio está destruyendo a la Madre Tierra y la diversidad cultural y biológica de la que somos parte.”¹³

Las mujeres ainu fortalecieron su posición dentro del movimiento de resistencia ainu durante el “Año Internacional de los Pueblos Indígenas” en 1993. En ese año se dio un *boom* de publicaciones sobre el tema ainu, y las mujeres comenzaron a hacer oír su voz con mayor frecuencia. Durante ese periodo varias mujeres comenzaron una carrera de liderazgo dentro del movimiento ainu, buscando la revaloración de la riqueza cultural de su pueblo e incursionando en temas políticos, principalmente en lo relativo a la lucha por derogar la Ley de Protección de 1899. Esta batalla se ganó con la promulgación de la llamada “Ley para el Fomento de la Cultura Ainu y la Difusión del Conocimiento sobre las Tradiciones Ainu”. La nueva ley descartaba la mayoría de las propuestas presentadas en 1984 por los y las líderes del movimiento ainu. Entre los puntos relevantes se incluían las demandas de otros pueblos indígenas del mundo: definición, membresía y estatuto legal como pueblo indígena; derechos sobre uso de la tierra, el territorio y los recursos; solución a los problemas de “desarrollo económico”; derecho a contar con una lengua, una cultura y un sistema educativo propios y el derecho al autogobierno, la autonomía y la libre determinación.¹⁴ La Ley para el Fomento de la Cultura Ainu simplemente institucionalizó la labor de preservación cultural a través de organismos gubernamentales. Nuevamente la expresión japonesa del capitalismo global ganó la batalla, legitimando sólo la preservación de las prácticas culturales que no contradicen el modelo de desarrollo económico que predomina en la nación japonesa.

Por otra parte, dentro de la lucha por mantener vigente la cultura ancestral, algunas mujeres ainu han participado en foros internacionales no sólo como expositoras de su arte, sino también como defensoras de su valor fuera de las leyes de mercado impuestas por el

capitalismo global. En el Foro Asia Pacífico sobre Mujeres, Legislación y Desarrollo que tuvo lugar en Chiangmai, Tailandia en mayo de 1998, dos mujeres ainu firmaron un comunicado en que abiertamente protestaban, como mujeres indígenas, contra los efectos de la globalización. Particularmente, solicitaron “*el reconocimiento de los ainu de Japón como pueblo y no como ‘antiguos aborígenes’ y respeto a sus derechos económicos, políticos, sociales y culturales [así como] un alto a la comercialización de la cultura ainu*”.¹⁵

Feminismo japonés y mujeres ainu

Una de las mujeres que firmó esta propuesta, Keira Tomoko, representa a varias mujeres que se han abocado a la tarea de afirmar positivamente su etnicidad en relación con el género a través del estudio de los valores tradicionales femeninos dentro de la estructura social ancestral, hasta cierto punto idealizando esta imagen y subrayando el valor de la tradición.¹⁶ Al igual que Keira, las mujeres ainu que tuvo oportunidad de conocer se sienten más inclinadas a buscar su identidad como mujeres ainu dentro de la reproducción de la tradición. Ellas se sienten más identificadas con el discurso de otras mujeres indígenas que con la propuesta de las feministas japonesas, quienes ponen el acento en las tensiones existentes entre ambos sexos. La apertura de foros de reflexión internacionales alrededor de la multiplicidad de factores que influyen en su situación de marginación ha ampliado su perspectiva acerca de su propia problemática. Actualmente participan en foros de debate en que se formula una contrapropuesta feminista que también cuestione las relaciones de poder implícitas en el ideal de feminidad impuesto a través de una hermandad imaginada entre *todas* las mujeres del mundo.¹⁷

Dentro de la agenda política se presenta la idea de un frente unificado en que hombres y mujeres luchan conjuntamente por la eliminación de la discriminación racial y el derecho a preservar su cultura y sentirse orgullosos de ella. Sin embargo, esto no significa que las relaciones entre hombres y mujeres carezcan de conflicto. En el estudio que he estado realizando acerca de la literatura de las mujeres ainu he encontrado varios casos de abuso físico y emocional dentro de las familias.¹⁸ Las activistas ainu están conscientes de la importancia de prestar atención a las diferencias de género y a la violencia doméstica; sin embargo, no soslayan el hecho de que la discriminación es una condición que comparten con los hombres ainu, como resultado de un proceso de despojo y marginación social.¹⁹ Desde este punto de vista, se considera que la perspectiva de género debe incluir el análisis de los esquemas de opresión que someten tanto a hombres como a mujeres indígenas. Esto, entendiendo que el enemigo común es la continuación de los esquemas colonialistas en un mundo aparentemente “descolonizado”²⁰

Conclusiones

Esta revisión de la participación de las mujeres ainu en el movimiento internacional en favor de los derechos indígenas sugiere la aparición de un cambio en su papel como promotoras del respeto a la cultura de su pueblo. En un primer momento las mujeres fueron fundamentales para dejar testimonio de ciertas expresiones culturales. Su papel como preservadoras de la tradición se vio circunscrito a la reproducción de los bordados y otros productos que podían comercializarse en los canales permitidos por la imposición del capitalismo, i. e., la industria turística y la industria de la producción de documentos académicos. Los hombres, continuando con una tradición que otorgaba gran valor a la elocuencia para la solución de conflictos, asumieron su responsabilidad como ideólogos del proyecto de resistencia. Sin embargo, los cambios sociales en Japón y la internacionalización de la resistencia indígena influenciaron la organización y la agenda del activismo ainu. Actualmente, las mujeres ainu ganan espacios para dar a conocer sus ideas acerca de todos los temas relacionados con su experiencia como mujeres indígenas de Japón. La posibilidad de contar con foros de expresión internacionales sobre esta experiencia ha modificado significativamente su propia autopercepción como mujeres indígenas, incorporando conceptos e ideas de otros pueblos con los que se sienten identificadas. Esto no sólo fortalece su posición dentro del grupo, sino que su participación también enriquece la experiencia de otras mujeres indígenas del mundo en un contexto donde es preciso reflexionar a fondo sobre las consecuencias de la globalización del capitalismo para la humanidad entera. Como mujeres indígenas, su idea de la feminidad critica las bases hegemónicas sobre las que se fincan los feminismos que no cuestionan la multiplicidad de factores que intervienen en la condición de marginación de una persona.

Las mujeres ainu han resistido junto con sus hombres, y muchas veces a pesar de ellos. Ellas buscan entender la opresión común que también margina a sus compañeros, esposos y amigos. Como mujeres indígenas, su lucha es tan compleja como su realidad; pero dialogando con otras mujeres y otros hombres indígenas, asumen el compromiso de desarrollar alternativas que logren oponerse eficazmente al proyecto de homogeneización de las economías y las culturas locales a través de la imposición de las reglas del capitalismo global.

Bibliografía:

- “Declaración de Seattle de los Pueblos Indígenas”.
http://www.puebloindio.org/Seattle_decl99.html
- Peure Utari. Peure Utari no Kai Sandyyuu nen no kiseki (Peure Utari. Treinta años de camino de la Asociación Peure Utari). Shinagawa y Tokio: 1998.
- “Undido Ni wa senkyo saretá” (“Wounded Knee fue ocupado”) *Anutari Ainu*. Número Inicial, 1 de junio de 1973.

- “Rural and Indigenous Women Speak Out Against Globalization” en Corporate Watch. Globalization and Corporate Rule. www.corpwatch.org/Globalization & Corporate Rule/Grassroots/Indigenous and Rural Women).
- ARIF DIRLIK, “The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism” en MCCLINTOCK, A., MUFTI, A. Y SHOHAT, E. (eds.) *Dangerous Liaisons. Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*. University of Minnesota Press, Minneapolis: 1997, pp. 501-528.
- BATCHELOR, Y. *Wakaki Utari Ni (Para los jóvenes compañeros)*. Tokio: 1930
- CHIKKAP, M. *Ainu Monyoo Shishuu no Kokoro (El corazón de los diseños bordados ainu)*. Iwanami Bukkureto No. 352. Tokio: 1994, p. 58.
- CHIKKAP, M. *Kaze no Megumi Ainu Minzoku to Dyinken (Los dones del viento. El pueblo ainu y los derechos humanos)*. Ochanomizu Shoboo, Tokio, 1991.
- HALL, S. “The Local and the Global: Globalization and Ethnicity”. En MCCLINTOCK, A., MUFTI, A. Y SHOHAT, E. (eds.) *Dangerous Liaisons. Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*. University of Minnesota Press, Minneapolis: 1997, pp. 173-187.
- ISHIDA TAKESHI. “‘Dooka’ Seisaku to kizurareta kannen toshite no ‘Nihon’” (Política de ‘Asimilación’ y ‘Japón’ como concepto mancillado) en *Shisoo (Pensamiento)* Primera parte: No. 892. Iwanami Shoten, Octubre de 1998; Segunda parte: No. 893, Noviembre de 1998.
- JASUIKE ETSUKO, “Denshoo to Denshoosha – Kannari Matsu” (“Tradición oral y narradoras de tradición oral – Kannari Matsu”) en *Nijon Bungakushi. Kooshoo Bungaku 2 – Ainu Bungaku (Historia de la literatura japonesa. Literatura oral 2 – Literatura ainu)*. Iwanami Kooza, No. 17. Iwanami Shoten, Tokio, 1997.
- KAKEGAWA GENICHIROO. *Bachiraa Yaeko no Shoogai (La vida de Yaeko Batchelor)*. Jokkaido Shuppan Kikaku Centaa. Sapporo: 1993 (segunda edición. Primera edición: 1989) p. 34.
- KEIRA, T. *Ainu no Shisetsu. Fuchi no Tsutaeru Kokoro (Las cuatro estaciones ainu. Transmitiendo el espíritu de una anciana)*. Akashi Shoten, 1995.
- MORRIS-SUZUKI, T. *Reinventing Japan. Time, Space, Nation*. M. E. Sharpe, Londres: 1998.
- MUKAI YAMAOKA “Shinnen no dyi ni kaete” (“A manera de mensaje de año nuevo”) en *Utari Gusu*. Primer número, 20 de enero de 1921. Incluido en OGAWA M. Y YAMADA S. (eds.) *Ainu Minzoku Kindai no Kiroku (Crónica del pueblo ainu en la época moderna)*. Soofuukan, Tokio:1998, p.p. 80-81.
- Muñoz, Y. *Los dones del viento: el activismo literario de una mujer ainu*. Tesis inédita para optar por el grado de Maestra en Estudios de Asia y África por El Colegio de México. México, 1998.
- OGAWA, M., YAMADA, S. et al (eds.) *Kotan. Iboshi Jokuto Ikoo (Kotan. Escritos póstumos de Iboshi Jokuto)*. Soofuukan, Tokio: 1995, p. 153.
- OGUMA EIDYI. “*Nijondyin*” no kyookai. *Okinawa, Ainu, Taiwan, Choosen Shokuminchi Shijai kara fukki undoo made. (Las fronteras del “japonés”. Del control colonial de Okinawa, los Ainu, Taiwan y Corea hasta el movimiento de retorno)*. Shinyoosha, Tokio: 1998.

- SIDDLE, RICHARD, *Race, Resistance and the Ainu of Japan*. Routledge, Londres, 1996, p. 115.
- STAVENHAGEN, R. “Los derechos indígenas: nuevo enfoque del sistema internacional” en DÍAZ-POLANCO, H. (comp.) *Etnia y nación en América Latina*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Claves de América Latina, México: 1995 pp. 141-169.
- SUNAZAWA KURA, *Kusukup Oreshipe. Watashi no Ichi Dai no Omoide (Los recuerdos de mi época)*. Miyama Shoboo, Sapporo: 1983.
- WEINER, MICHAEL, “The Invention of Identity. Race and Nation in Pre-War Japan”. En DIKÖTTER, F. (ed.) *The Construction of Racial Identities in China and Japan. Historical and Contemporary Perspectives*. University of Hawai’i Press, Honolulu: 1997.
- YOKOYAMA, TAKAO, *Kita no kuni no jokori takaki jitobito. Matsuura Takeshiroo to ainu wo yomu. (La orgullosa gente del país del norte. Leyendo a Matsuura Takeshiroo y los ainu)*. Kanoo Shobo, Tokio, 1992.
- YUUKI, S. *Ainu Sengen (Manifiesto ainu)* Sanichi Shoboo, 1980.

Notas Bibliográficas:

- ¹ Hall, S. “The Local and the Global: Globalization and Ethnicity”. En MCCLINTOCK, A., MUFTI, A. Y SHOHAT, E. (eds.) *Dangerous Liaisons. Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*. University of Minnesota Press, Minneapolis: 1997, p. 173.
- ² ARIF DIRLIK, “The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism” en McClintock et. al. *Op. Cit.*, p. 517.
- ³ *Ibid.*, p. 511.
- ⁴ WEINER, MICHAEL, “The Invention of Identity. Race and Nation in Pre-War Japan”. En DIKÖTTER, F. (ed.) *The Construction of Racial Identities in China and Japan. Historical and Contemporary Perspectives*. University of Hawai’i Press, Honolulu: 1997 Ver también OGUMA EIDYI. “*Nijondyin*” no kyookai. *Okinawa, Ainu, Taiwan, Choosen Shokuminchi Shijai kara fukki undoo made. (Las fronteras del “japonés”. Del control colonial de Okinawa, los Ainu, Taiwan y Corea hasta el movimiento de retorno)*. Shinyoosha, Tokio: 1998.
- ⁵ BATCHELOR, Y. *Wakaki Utari Ni (Para los jóvenes compañeros)*.
- ⁶ KAKEGAWA GENICHIROO. *Bachiraa Yaeko no Shoogai (La vida de Yaeko Batchelor)*. Jokkaido Shuppan Kikaku Centaa. Sapporo: 1993 (segunda edición. Primera edición: 1989) p. 34.
- ⁷ El investigador solicitaba que en lado izquierdo de la página se transcribiera la historia en ainu, incluyendo al lado derecho una traducción al japonés de la historia. Este estilo prevalecería más tarde en todos los trabajos de recopilación de tradición oral. Ver JASUIKE ETSUKO, “Denshoo to Denshoosha – Kannari Matsu” (“Tradición oral y narradoras de tradición oral – Kannari Matsu”) en *Nijon Bungakushi. Kooshoo Bungaku 2 – Ainu Bungaku (Historia de la literatura japonesa. Literatura oral 2 – Literatura ainu)*. Iwanami Kooza, No. 17. Iwanami Shoten, Tokio, 1997.
- ⁸ SIDDLE, R. *Op. Cit.*, p. 176.
- ⁹ ——— “Undido Ni wa senkyo sareta” (“Wounded Knee fue ocupado”) *Anutari Ainu*. Número Inicial, 1 de junio de 1973, p. 5.
- ¹⁰ SIDDLE, R. *Ibid.*, p. 177.
- ¹¹ ——— *Peure Utari. Peure Utari no Kai Sandyuu nen no kiseki (Peure Utari. Treinta años de camino de la Asociación Peure Utari)*. Shinagawa y Tokio: 1998.

¹² CHIKKAP, M. *Ainu Monyoo Shishuu no Kokoro (El corazón de los diseños bordados ainu)*. Iwanami Bukkureto No. 352. Tokio: 1994, p. 58.

¹³ — “Declaración de Seattle de los Pueblos Indígenas”.

http://www.puebloindio.org/Seattle_decl199.html

¹⁴ Para un estudio detallado de estas demandas en el ámbito internacional véase STAVENHAGEN, R. “Los derechos indígenas: nuevo enfoque del sistema internacional” en DÍAZ-POLANCO, H. (comp.) *Etnia y nación en América Latina*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Claves de América Latina, México: 1995 pp. 141-169.

¹⁵ — “Rural and Indigenous Women Speak Out Against Globalization” en *Corporate Watch. Globalization and Corporate Rule*. [www.corpwatch.org/Globalization & Corporate Rule/Grassroots/Indigenous and Rural Women](http://www.corpwatch.org/Globalization%20&%20Corporate%20Rule/Grassroots/Indigenous%20and%20Rural%20Women).

¹⁶ Ver, por ejemplo, KEIRA, T. *Ainu no Shisetsu. Fuchi no Tsutaeru Kokoro (Las cuatro estaciones ainu. Transmittiendo el espíritu de una anciana)*. Akashi Shoten, 1995.

¹⁷ En una entrevista realizada en 1997, Chikkap Mieko me comentó que ella estaba absolutamente en contra de las feministas japonesas, considerando que sus ideas eran una continuación del proceso colonialista que había sometido a su pueblo. La eliminación de la discriminación racial era el objetivo más importante, de manera que una “lucha entre sexos” era impensable: no podían permitirse divisiones de esa naturaleza al interior del pueblo ainu. Hombres y mujeres debían luchar conjuntamente por el reconocimiento a la diversidad étnica en Japón.

¹⁸ En su autobiografía, una anciana de nombre Sunazawa Kura se queja del terrible maltrato que recibía de su esposo alcohólico, y la imposibilidad de separarse de él por la falta de oportunidades para ganarse el sustento y vivir dignamente, separada de su marido. Sunazawa, K. Op. Cit., p. 38.

¹⁹ CHIKKAP M. *Kaze no Megumi Ainu Minzoku to Dyinken (Los dones del viento. El pueblo ainu y los derechos humanos)*. Ochanomizu Shoboo, Tokio, 1991 p.

²⁰ CHIKKAP, M. *Op. Cit.*, pp. 34-52

Japón: familia en transición

Yoshie Awaihara

El Colegio de México

La familia actúa como unidad básica ante el exterior, es decir, ante la comunidad local y ante el Estado. Sus funciones son: la unidad de trabajo de producción de bienes, de consumo y de reproducción. Existen variadas formas de familia según la época y la estructura social. La familia en Japón ha experimentado cambios estructurales a lo largo de los últimos ciento cincuenta años.

Con la apertura forzada por Estados Unidos en 1858, Japón entró en una era en la que era apremiante transformar el país de un Estado feudal en uno moderno, y para tal fin la familia tenía que formar la base de la estructura piramidal del recién nacido gobierno Meidi. En este periodo, que se inicia con la segunda mitad del siglo XIX, la familia fue integrada a la estructura piramidal de la sociedad, en cuya cima estaba el tennoo. Se adoptó lo que hasta entonces era el modelo de la clase dominante, de ahí se estableció el modelo patrilineal y patriarcal para todas las familias japonesas. Esta integración de la familia al Estado se hizo a través de la difusión de los valores confucianos (Ueno 1994) de la época Edo, cuyos valores supremos eran el respeto filial y la fidelidad al amo. En esta recién nacida nación, el valor supremo estaba en ser fiel al amo = tennoo, y cada familia era a su vez hija de una gran familia representada por el Estado.

La concreción de este valor es La Ley Civil que se promulgó en 1898. Delimitó los miembros de la familia a través de “koseki” = registro de nacimiento y de pertenencia a una familia cuyos miembros eran los padres, los hijos y parientes tales como tíos, sobrinos y hermanos de los abuelos. Otorgaba al primogénito el derecho de heredar toda la propiedad de la familia. Es el modelo de la familia extendida y el predominio del modelo de la clase dominante (samurai) anterior, donde era vigente la herencia por el primogénito.

Gracias a la educación masiva nacional, que se instituyó desde principios de la época Meidi, valores confucianos tales como ser filial a los padres y fiel al amo, junto con otros, llegaron hasta las capas más bajas de la sociedad. Cómo fue posible la revitalización de los valores antiguos para un Estado que pretendía ser moderno? La promulgación de esta ley se llevó a cabo 30 años después del establecimiento del nuevo gobierno. Qué había pasado durante esos 30 años?

La idea de los dirigentes de la Renovación Meidi era convertir el Japón feudal en una nación moderna. La *Ie*, la antigua forma de la familia extendida, era antítesis de los proyectos del gobierno recién nacido. Esta “renovación” fue muy bien recibida, como se constata en las revistas de la época. Kazue Muta analiza la lógica subyacente manifiesta en

dichas revistas, presentadas como una moral nueva y una nueva visión de la familia. Una de ellas es la adopción de las costumbres de las familias de países occidentales con el argumento de que son de las civilizaciones avanzadas. Otra justificación del nuevo esquema era que la modernización de la estructura familiar era necesaria para la industrialización. En un tercer punto, se dió preponderancia a los intereses del país sobre los de la familia. Una de las revistas dice: una excesiva consideración a la propia familia y a sus descendientes lleva a la negligencia hacia la nación y la sociedad¹. Así, la moral tradicional de la familia fue criticada como obstáculo para el desarrollo del país. El cuarto objetivo era la continuidad entre el “hogar” y el Estado, sobre lo que se dice: hombres y mujeres son ciudadanos de la nación, y consecuentemente, la pareja es una unidad de la nación. La falta de armonía en el matrimonio es lamentable para la nación. Es una obligación ante la nación que cada pareja llegue a ser un solo cuerpo y alma, y de esta manera coopere para el desarrollo de la sociedad en su conjunto. Es interesante observar que la participación de las mujeres en la sociedad fue estimulada siguiendo también el modelo occidental. Sin embargo, desde 1880s se daba énfasis en que las mujeres debían ser buenas amas de casa (shufu), porque “la familia debe ser agradable y armoniosa para que haya paz en el hogar, y de esta manera puedan crear buenos ciudadanos”. Se estableció que los quehaceres domésticos, que anteriormente eran obligación de la servidumbre, debería quedar a cargo de las amas de casa. En esta época había falta de mano de obra, y la ideología occidental le dió al gobierno una excusa excelente para la división del trabajo.

De esta forma, el gobierno Meiyi intentó, por una parte, modernizar la familia, con el objetivo importante, de que sirviera mejor al estado. Sobre si hubo cambio en la conciencia en la gente respecto al concepto de la familia, hay opiniones encontradas, aunque, sin duda, el objetivo de integrar la familia a la nación tuvo éxito.

Este peculiar carácter de la relación Estado - familia no cambió prácticamente hasta el término de la Segunda Guerra Mundial. Durante la guerra, la principal misión de la familia era el abastecer soldados. Se instigaba a las mujeres japonesas a procrear cuantos hijos pudieran, como contribución al esfuerzo bélico. Para este fin se formaron organizaciones de mujeres.

En todas estas asociaciones se ve la intención de utilizar a las mujeres como instrumento de la política del gobierno militar, y de controlarlas. Se les conminaba, por ejemplo, a abstenerse de los lujos, y se las reclutaba como obreras. Las mujeres que habían hecho sólo vida en el hogar hasta entonces, tuvieron la oportunidad de salir a las fábricas, aunque esto estaba lejos de ser su emancipación.

La ley actual sobre la familia se promulgó en 1948, después de la derrota de Japón en la Segunda Guerra Mundial. Es una ley basada en un espíritu de derechos humanos básicos, dignidad humana, igualdad de ambos sexos, que sigue el espíritu de la Constitución del Japón promulgada en 1947. Sin embargo, la promulgación de esta ley no fue fácil. El

principal objetivo era reformar la ley de la familia de Meidyi, en la que prevalecía el sistema de *ie* (familia extendida, patriarcado etc.). Los progresistas exigían la abolición de la *ie*, porque consideraban que ésta infringía tanto la dignidad humana como individuo como la igualdad de ambos sexos. Por otra parte, los conservadores estaban a favor de continuar con la *ie*.

Finalmente nació la ley después de arduos debates que sostuvieron entre progresistas y conservadores. El imagen de la familia que proyectaba esta ley fue una familia nuclear que consistía de padres e hijos menores. Además se estableció que se podía adoptar cualquier de los dos apellidos, sea del marido o de la esposa, aunque en práctica era el apellido del marido el que se quedaba como el apellido de la nueva familia.

Después de la derrota, Japón recuperó rápidamente su capacidad económica, gracias a las reformas efectuadas internamente, y al entorno internacional favorable de la posguerra. De 1960 a 1970, el promedio del crecimiento económico de Japón fue de 10.9 % anual, cifra superior a la proyectada por el gobierno. El consumo familiar aumentó considerablemente. Había fiebre de compras de aparatos domésticos. Los maridos trabajaban día y noche, y mientras, las esposas criaban hijos y hacían otros quehaceres domésticos. De esta manera, con el éxito económico, la división del trabajo se acentuó.

Después de la crisis económica causada por el encarecimiento del petróleo en 1973 y 1978, se acentuó la transformación de industria manufacturera a de servicios. Como si correspondiera a este cambio, en 1975 una de cada dos mujeres trabajadoras era casada². Estas amas de casa, aunque trabajaran las mismas horas que los empleados de tiempo completo, eran consideradas de tiempo parcial. Ellas mismas a su vez consideraban que su trabajo complementaba la economía familiar, pero no constituía una profesión. Las condiciones de trabajo y el sistema tributario no favorecen tampoco el trabajo del ama de casa fuera del hogar. Por otro lado, la responsabilidad del manejo de la casa recae sobre las amas de casa, aunque tengan empleo remunerado, y ellas mismas consideran más importante su hogar, porque en el mismo, ellas son la autoridad, y tienen el control del dinero, inclusive el del marido. La prosperidad económica de Japón se logró gracias a esta división marcada del trabajo, con la dedicación total del hombre al trabajo remunerado y su ausencia consiguiente del hogar.

Marido y esposa trabajaban como un equipo, que no favorecía una relación hombre-mujer más igualitaria. Esta ley de familia duró 50 años sin que haya sufrido modificaciones sustanciales. El año de 1975 se declaró el Año Internacional de la Mujer, y tenía como objetivo mejorar la situación de la mujer. Como continuación de este esfuerzo, se emitió en 1979 La Convención para la Abolición de todas las formas de Discriminación Contra la Mujer en las Naciones Unidas. Japón tardó, pero finalmente ratificó esta convención en 1985, y contrajo el compromiso de revisar leyes, sistemas y costumbres, así como crear nuevos sistemas y leyes para eliminar discriminación por género. Uno de los resultados fue la Ley de Igualdad de Oportunidades en el Trabajo para ambos sexos, promulgada en 1985

y que entró en vigor el año siguiente. El nacimiento de esta ley no fue fácil porque hubo oposición muy fuerte por parte de los conservadores. Ellos querían mantener la desigualdad tradicional. Aunque la ley abrió el camino a las mujeres que quieren hacer carrera en las compañías, hubo consecuencias negativas. Empeoraron las condiciones de trabajo, y desaparecieron las restricciones sobre el trabajo femenino a altas horas de noche. Ahora se les exige a las mujeres que trabajen como hombres, es decir, que dediquen todo su tiempo a la compañía.

Ha habido otros avances legales como el derecho al uso del apellido de soltera en el trabajo después de casarse, la formulación del borrador sobre la reforma civil referente al matrimonio en el que permite el uso de apellidos diferentes entre la pareja y la herencia que favorece a la esposa.

En 1999 se promulgó la Ley Básica sobre la Participación Cooperativa de Hombres y Mujeres en la Sociedad. A pesar de que existen defectos, esta ley es novedosa porque por primera vez se promueve la participación en actividades sociales de ambos sexos por igual, y se ofrecen los recursos legales para corregir desigualdades. Aunque la ley se refiere a ambos sexos, beneficia a las mujeres. Pero lo más novedoso de esta ley se refiere a la familia, sobre la que el artículo sexto dice: para la formación de una sociedad con la participación cooperativa de hombres y mujeres, deben efectuarse, cooperativamente, actividades tales como la crianza de hijos, cuidado de enfermos y otras actividades en el hogar. Esta ley es el resultado de muchos factores externos e internos. Cumple, primero, con el compromiso contraído con La Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer, y por otra parte, da respuesta a nuevas condiciones sociales. Primero, la disminución del nacimiento de hijos, a partir de los años 70s, hasta llegar al promedio actual de 1.39 hijos por una mujer que da en su vida (2.2 hijos por pareja). Las causas principales de esta disminución son: los altos costos de la crianza y la educación, la mayor edad promedio de los padres (28.5 para los hombres y 26.2 para las mujeres³), y cargas psicológicas, entre otras⁴. Incide también en un menor número de hijos el que el porcentaje de jóvenes que piensan que si no encuentran una pareja enteramente de su agrado, no se casan (aumentó de 44.5% a 56.1% entre las mujeres y de 37.5% a 50.1% en los hombres de los años 1987 y 1997⁵). Las jóvenes han encontrado que siendo solteras son más libres, mientras que los hombres valoran el tener más dinero disponible. Se ha hecho famosa la palabra “soltero(a) parásito(a)”, que se refiere a que los jóvenes solteros viven con sus papás, dependiendo parcialmente de ellos. Estos jóvenes, tanto hombres como mujeres, están libres de la carga de quehaceres domésticos y disponen de todo su salario. Por otra parte, los padres también se sienten a gusto teniendo a sus hijos en casa. Este fenómeno se debe a que las normas de la sociedad se han aflojado y la exigencia de casarse ha disminuido. El porcentaje de jóvenes en esta condición, si bien son minoría, su número va en aumento.

Todos estos cambios, tanto legales como en las prácticas sociales, no habrían sido posibles sin la participación activa de las mujeres, ni el activismo de tanto los movimientos feministas como de ONGs preocupadas por la discriminación.

Hemos visto la familia japonesa a través de la mujer. Como cualquier pueblo del mundo, tiene características peculiares. Primero, la familia japonesa no ha sido una unidad que defienda la esfera privada, sino se ha hecho como parte integral de la institución pública, sea el Estado o la compañía, desde la época Meidyi hasta la fecha. La falta de vida privada se ha manifestado de diferentes formas. Por ejemplo, los hombres en la época de la economía en auge, no regresaban sino hasta altas horas de la noche, e inclusive los domingos los pasaban fuera del hogar, cumpliendo con compromisos sociales relacionados con su trabajo, como golf con sus clientes. La esposa, por su parte, dedicaba mucho tiempo a la crianza y la educación de sus hijos. De ahí que hay quienes dicen que la relación madre-hijo varón sustituye la relación esposo-esposa. En japon, el porcentaje de divorcios es bastante bajo (1.78 por mil, 1997⁶), sin embargo, aparte de que esta cifra se está aumentando, existe otro fenómeno que se llama divorcio dentro del hogar o familia disfuncional. Son las parejas que no se hablan o que no tienen relaciones. Por otra parte, existe desde hace algún tiempo una expresión para describir al marido jubilado como “basura gigante”, que no sabe nada más que estar tirado en casa. En el fondo, en esta expresión hay un descontento de parte de las esposas que durante toda su vida no fueron atendidas por el marido. Aunque el porcentaje de divorcio es bajo, es la esposa quien por lo general demanda el divorcio (71.6% contra 28.4% del marido) ⁷. Todo esto indica que el vínculo entre el marido y la esposa disminuye, y contrasta con el fortalecimiento del mismo entre los padres e hijos como se ve en el caso de soltero (a) parasítico(a).

Otro aspecto interesante es la división marcada de trabajo, aunque esto no es privativo de Japon. El trabajo doméstico, así como la crianza de los hijos, se consideraban exclusivamente de la competencia de mujer. En la actualidad, muchas mujeres trabajan fuera del hogar, y las posibilidades de hacerlo profesionalmente han aumentado. Pero más que eso, la conciencia de las mujeres está cambiando. Quieren mayor libertad para comportarse como individuo, en un mercado de trabajo remunerado, y no en casa, donde el trabajo no es remunerado y hay poco espacio para elecciones personales. Desde luego, siempre existen mujeres que prefieren quedarse en casa con un marido que la mantenga bien.

La estructura de la familia ha venido cambiando también. Desde las 80s empezó a haber familias cuyo miembro es una sola persona, sea joven soltero(a) o personas mayores que han perdido su pareja. También hay parejas que prefieren tener pocos hijos, o inclusive no tenerlos. Definir por lo tanto qué es la familia cuesta cada día más trabajo. La dinámica de los factores socio-económicos como la crisis económica que Japon atraviesa y la conciencia individual hacen que la familia japonesa tenga ahora mayor variedad de formas y contenidos.

Bibliografía:

- AMANO, MASAKO 1998. "Ju"doos kara "Noo"doos eno Jikken (Un intento de transformación: del trabajo "pasivo" al trabajo "activo".-Potencialidad del Colectivo de Trabajadores) en *Redes de Vida de Mujeres*.
1994 Orutaanatu no Chihei e (Hacia los horizontes alternativos). *Feminismo en Japón 4, Poder y Trabajo*. editorial Iwanami Hirota, Hisako, 1975 "Las madres que trabajan y su movimiento para crear guarderías" en el *Informe de las Pláticas sobre Problemas de la Mujer 22*.
- HISATAKE, AYAKO; KAINOO TAMIE 1997. *Kazoku Deeta Bukku* (Libro de datos sobre la familia) Yuuhikaku.
- INOUE TERUKO; EHARA YUMIKO 1999. *Josei no Deeta Bukku* (Libro de datos sobre la mujer) Yuuhi kaku.
- KAMISHIMA, JIRO 1969. *Nihonjin no Kekkon-kan* (La manera de ver el matrimonio en Japón) Chikuma-shoboo.
- MIZUTA NORIKO ed. 1990. *Josei to Kazoku no Henyoo* (Transformación de la mujer y de la familia) Gakuyoo shoboo.
- MUTA, KAZUE 1994. "Images of the Family in Meiji Periodicals: The Paradox Underlying the Emergence of the 'Home' " en *U.S.- Japan Women's Journal no. 7*
- NAKAJIMA, MICHIKO 2000. "The Problems of the Basic Law on the Cooperative Participation of Men and Women in Society" en *Women's Asia 21*, Asia-Japan Women's Resource Center.
- OCHIAI, EMIKO 1994. *Nijuu isseiki Kazoku e* (Familia hacia el siglo XXI) Yuuhikaku.
- OGURA, TOSHIMARU; OOHASHI, YUKAKO 1991 *Hataraku Hatarakanai Feminizumu* (El feminismo que cuestiona si debe o no trabajar) Seikyuu-sha.
- OOSAWA, MARI 1993. *Kigyoo Chuushin Shakai o Koete* (Rebasando la Sociedad Concentrada en Empresas). editorial Dyidyitsushin.
- RUBIN, GAYLE 1975. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex" en RAYNA REITER (comp) *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York.
- SACKS, KAREN BRODKIN 1989. "Toward a Unified Theory of Class, Race, and Gender" en *American Ethnologist* vol,16 (3).
- SHINOZUKA EIKO 1995. *Josei to Kazoku* (Mujer y familia) Yomiuri shinbunsha
- Soorifu (Oficina del Primer Ministro) 1985. *Fujin no Genjoo to Shisaku* (El balance de la situación de la mujer en Japón y las medidas a tomar) Editorial Gyoosei
- Soorifu (Oficina del Primer Ministro) 1999. *Danjo Kyoodoo Sankaku Kihon Hoo* (Ley Básica sobre la Participación Cooperativa de hombres y mujeres).
- SUGIYAMA LEBRA, TAKIE 1984. *Japanese Women: constraint and fulfillment*. University of Hawaii Press.
- TAKENAKA, EMIKO 1982. "Kikai no Byoodoo ka Kekkanoo Byoodoo ka" ("Igualdad de oportunidades" o "Igualdad de resultados") en el *Informe de pláticas sobre Problemas de la Mujer. 37*.

1989 *Sengo Joshi Rodooshiron* (Teoría del trabajo femenino en la Posguerra). editorial Yuuhikaku.

1991 *Shin Joshi Rodooron* (Teoría nueva del trabajo femenino). editorial Yuuhikaku

TANAKA, KIMIKO; AZUMA, YOSHINOBU 1985. *Shin Gendai Fujin no Ishiki* (Modo de pensar de la mujer) Editorial Gyoosei.

TSUYA, NORIKO O. 1997. *Low Fertility, Marriage Perceptions, and Gender Relations in Japan: An Intergenerational Perspective*. Ponencia presentada en el IUSSP Seminar sobre "Female Empowerment and Demographic Processes: Moving Beyond Cairo", Suecia.

UENO CHIZUKO 1990. *Kafuchoosei to Shihonse* (Patriarcado y Capitalismo) Iwanami-shoten.

1994. *Kindai kazokuno Seiritsu to Shuuen* (Establecimiento y el fin de la familia moderna) Iwanami-shoten.

1996. "Kokumin kokka to gendaa"(Estado- pueblo y género) en *Gendai shisoo_* Vol 24-12.

1998. "Shuusei-ritsu teika: Daren mondai ka?" (La caída de la natalidad: De quién es la culpa?) en *Jinko Mondai Kenkyu* vol.54 No. 1.

YAMADA, MASAHIRO 1994. *Kindai Kazoku no Yukue* (El Rumbo de la Familia Moderna- La Paradoja de la familia y el amor). editorial Shinyoo-sha.

Notas Bibliográficas:

¹YAMAMOTO RYOKICHI, «Kan'inzai ni kansuru ichi gimon,» *Rikugoo zasshi*, no.212 (1898): 101. citado por Kazue Muta.

² Josei no deeta bukku (Libro de datos sobre la mujer) 1999 p.93.

³ datos de 1994, Kazoku deeta bukku (Libro de datos sobre la familia) p.228.

⁴ datos de 1997, Josei no deeta bukku (Libro de datos sobre la mujer) p.5.

⁵ Josei no deeta bukku (Libro de datos sobre la mujer) 1999 p.15.

⁶ en el caso de los Estados Unidos esta cifra es de 4.4 y 2.40 en Suecia. idem. p.17.

⁷ idem p.17.

Las mujeres para el consuelo de los combatientes japoneses en la Guerra de los Quince Años

Satomi Miura

El Colegio de México

Frente a la globalización se discute sobre la cooperación internacional por los derechos humanos. Respecto a éstos, uno de los asuntos no resueltos es la cuestión sobre las “mujeres para el consuelo de los militares japoneses”, víctimas de la esclavitud sexual militar institucionalizada por el Estado japonés en los años treinta y en la primera mitad de los cuarenta, constituidas principalmente por coreanas, chinas, indonesias, otras de países del Sudeste de Asia, holandesas y algunas japonesas.

El 17 de agosto del año en curso, la Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos de la ONU adoptó la resolución que reprochaba severamente las violaciones sexuales contra mujeres en tiempo del conflicto armado. La resolución acogió con satisfacción la actualización del informe final sobre la violación sistemática, la esclavitud sexual y las prácticas análogas a la esclavitud en tiempo del conflicto armado de la Relatora Especial, Sra. Gay J. McDougall, presentada dos meses antes. Basando en su informe final del 22 de junio de 1998 que presentó recomendaciones al Gobierno de Japón, se indica en la actualización del informe que el Gobierno de Japón no ha admitido ni aceptado la responsabilidad jurídica ni ha ofrecido indemnizaciones legales a las víctimas de la esclavitud sexual durante la segunda guerra mundial, que no ha cumplido plenamente sus obligaciones en virtud del derecho internacional, y que sigue siendo responsable por graves violaciones de los derechos humanos y del derecho humanitario.

Como muestra la situación, el asunto de las antiguas mujeres para el consuelo no es un problema del pasado, sino uno actual.

¿Quiénes fueron mujeres para el consuelo de los combatientes japoneses?

Son mujeres quienes fueron forzadas a hacer servicios sexuales para combatientes del Ejército Imperial Japonés en “centros de solaz” establecidos, mantenidos, supervisados y controlados por el ejército. El sistema de centros de solaz se planeó e institucionalizó en el proceso de la Guerra de los Quince Años del septiembre de 1931 hasta el agosto de 1945, es decir durante el Incidente de Manchuria, el Incidente de Shanghai, la guerra Sino-Japonesa y la guerra del Asia-Pacífico.

Los primeros centros de solaz bajo control directo japonés, confirmados en documentos oficiales, se abrieron en Shanghai en 1932, después de que las tropas japonesas habían cometido muchas violaciones de mujeres chinas. En cooperación con el Gobernador de la

Prefectura de Nagasaki, fue trasladado un número indeterminado de mujeres coreanas de una comunidad coreana de Japón a la provincia china.

A partir del final del año 1937, cuando Japón inició la guerra invasora con China, se estableció una gran cantidad de centros de solaz situados no sólo entre Shanghai y Nanking, sino también en el norte, el sur y en la parte nordeste de China. Las razones principales para el establecimiento de los centros de solaz fueron:

- 1) para impedir la violación a las mujeres del lugar invadido;
- 2) para evitar enfermedades venéreas;
- 3) para prevenir estallidos de frustración por parte de los combatientes.

El primero punto se convirtió en un problema urgente sobre todo después del Incidente de Nanking de finales de 1937 que se llama también la masacre de Nanking así como las violaciones de Nanking. El incidente causó críticas internacionales y un gran empeoramiento de la seguridad en localidades chinas. Considerando estos, pero no considerando los daños a las víctimas, los militares japoneses llegaron a la conclusión de que era necesario impulsar el concepto de las mujeres para el consuelo. Se enviaron agentes a Japón, y cuando la respuesta voluntaria de los burdeles era insuficiente, engañaron a jóvenes de la localidad con ofertas de trabajo, principalmente de cocineras y lavanderas para el ejército para que en realidad prestaran servicios sexuales a las fuerzas armadas en centros de solaz.

Como el aumento del número de soldados japoneses resultó en un aumento de la demanda de mujeres para el consuelo, y se introdujeron nuevos métodos de reclutamiento. Se usaba el engaño y la fuerza en bastantes lugares de Asia oriental, sobre todo en Corea porque en aquella época, Corea estaba colonizada por el Estado Japonés.

Con el inicio de la guerra del Asia-Pacífico en diciembre de 1941, el Ejército Japonés comenzó a ocupar distintas partes del Sudeste de Asia y el Pacífico. Siguiendo el curso de la guerra, se abrieron centros de solaz. Documentos oficiales de Japón, de los Estados Unidos y Holanda señalan la existencia de centros de solaz en China, Hong Kong, Macao, la antigua Indochina francesa, Filipinas, Malasia, Singapur, Borneo, Birmania, Tailandia y muchas islas del Pacífico, e incluso en Japón. Las mujeres para el consuelo se constituyeron, por numerosas coreanas, chinas del continente y de Taiwan, indonesias, filipinas, vietnamitas, birmanas y holandesas reclutadas en distintas formas y algunas japonesas. También se supone, por los recuerdos de algunos ex-militares, que había mujeres de otras partes (de India, chinas de Singapur y Malasia) llevadas a la fuerza a prestar servicios sexuales.

No es claro el número preciso de mujeres para el consuelo durante la guerra por la falta de documentación oficial pública sobre el proceso de reclutamiento: Bastantes documentos

fueron destruidos después de la derrota en la guerra. Se considera que el número total fue entre 50.000 y 200.000 mujeres.

El reclutamiento de mujeres para el consuelo

¿Cómo fueron reclutadas estas mujeres? Se distinguen tres tipos de reclutamiento.

El reclutamiento de mujeres y jóvenes que ya eran prostitutas, con su consentimiento. En el caso de japonesas mandadas desde Japón, ellas debían tener por lo menos 21 años (en realidad había menores de edad) y ser prostitutas. La policía restringió las condiciones para dar un permiso de salida de Japón, lo cual estaba relacionado con el hecho de que el Japón había ratificado el Convenio internacional para la represión de la trata de mujeres y niños de 1921.

La captación de mujeres con señuelo. Los agentes u operadores privados escogidos por el ejército engañaban a jóvenes del lugar con ofertas de trabajos bien remunerados como cocineras, o limpiadoras o enfermeras para el ejército o trabajos en Japón. La mayoría de las mujeres coreanas para el consuelo que fueron reclutadas en esta forma, eran muy pobres y no tenían esperanza de futuro, ni oportunidad de cursar algún grado de la escuela bajo el dominio colonial del Japón y bajo la discriminación hacia la mujer en el patriarcado donde dominaba la moral confucionista.

Había mujeres jóvenes vendidas. Los agentes les pagaron a sus padres una cantidad en dependencia de la apariencia y la edad de la joven, sin decirles qué clase de servicio deberían prestar.

La coacción y el secuestro con violencia de mujeres en países bajo control japonés por militares, policías o civiles ligados con los militares. Hay casos en que las tropas que fueron a un lugar a subyugarlo, detuvieron y/o violaron a mujeres y luego las llevaron contra su voluntad a un centro de solaz.

Los centros de solaz

Se encontraban tres clases de centros de solaz:

Los centros de solaz dirigidos directamente por el ejército (por el cuartel general del ejército expedicionario etc.). Fueron exclusivamente para el uso de militares y agregados al ejército.

Los centros de solaz reservados para el ejército, administrados por operadores privados. Sin embargo, fueron supervisados, controlados y reglamentados por el ejército para el uso exclusivo de militares y agregados al ejército.

Los centros de solaz utilizados por el ejército. Fueron burdeles privados, designados como centros de solaz para el ejército. Los civiles pudieron utilizarlos.

Una parte de los centros eran edificios conquistados por el Ejército Japonés, algunos eran barracones provisionales montados por el ejército. Las habitaciones de las mujeres eran por lo general estrechas con espacio sólo para una cama. Bajo vigilancia, con libertad muy limitada de movimiento, ellas tuvieron que prestar sus servicios a unos 20 ó 30 hombres al día, a veces 60 ó 70 cada día. Esto causó enfermedades y embarazos. Aunque había el reglamento de que el usuario usara condón y respetara la higiene, la gran mayoría de las mujeres se contagiaron con enfermedades venéreas. Médicos militares se encargaban de los controles sanitarios, pero fue para evitar la propagación de enfermedades venéreas a los combatientes que podría bajar su ánimo de luchar, así que ellas no recibieron atención médica por enfermedades no venéreas o heridas causadas por golpes físicos de soldados, quemaduras producidas por cigarrillos etc. Las mujeres que estuvieron cerca del frente, tenían miedo de ser expuestas a ataque y bombardeos. A las coreanas les prohibían hablar su lengua materna entre ellas. Por estas condiciones duras y crueles y daños físicos y mentales, algunas mujeres intentaron suicidarse. La fuga era casi imposible.

Cuando el Estado de Japón perdió la guerra en el año 1945, algunas tropas abandonaron a las mujeres para el consuelo en el lugar sin avisarles de la derrota, algunos militares forzaron a mujeres a suicidarse o las mataron. Había víctimas que no pudieron regresar a su tierra por distintas circunstancias.

Las mujeres para el consuelo después del medio siglo

La cuestión de las víctimas del sistema de los centros de solaz instituido por el Ejército Japonés no había sido un tema de discusión ni de estudios históricos por casi medio siglo. Las víctimas supervivientes seguían calladas porque consideraban que el haber prestado sus servicios sexuales a los militares del Ejército del Japón era una gran vergüenza, a pesar de que habían sido forzadas o engañadas, y de que sufrían daños físicos y mentales.

Fue en mayo de 1990, cuando grupos de mujeres coreanas expusieron un comunicado que exigía la solución del asunto de las antiguas mujeres del Cuerpo Femenino de Servicio Voluntario¹, con motivo de la visita del Presidente Roh Tae Woo de la República de Corea (Corea de Sur) a Japón, como resultado del movimiento de las feministas coreanas en Corea en los ochenta – como sus antecedentes se pueden señalar a los movimientos feministas en el nivel internacional y el cambio de la metodología de los estudios feministas a través de la introducción del término “género” en los setenta. El Gobierno del Japón no quiso reconocer el hecho de la participación del ejército y del Estado japonés en este asunto, explicando que eran mujeres a quienes los agentes privados las habían llevado a los lugares donde estaban los militares. Esta actitud del Gobierno del Japón produjo una fuerte

protesta en grupos de mujeres coreanas y la formación de una comisión para tomar remedios y desarrollar el movimiento.

En agosto de 1991, Kim Hak-sun, una coreana que vivió en Corea de Sur, y que había sido una de las antiguas mujeres para el consuelo, se presentó por primera vez en la historia como víctima, y cuatro meses después, ella y otras dos coreanas con el mismo problema, llevaron el caso al Tribunal del Distrito de Tokio para exigir disculpas y una compensación del Gobierno del Japón. Ello tuvo un gran impacto en la sociedad japonesa. A pesar de esto, el gobierno siguió negando la participación en el asunto hasta que fueron descubiertos documentos oficiales que comprobaban la participación del Ejército Japonés en esto, y se dio a conocer al público la prueba en enero de 1992.

El Secretario Principal del Gabinete de aquel tiempo, Kooichi Katoo, reconoció inmediatamente la participación del Ejército Japonés en el asunto, el Primero Ministro Kiichi Miyazawa pidió perdón oficial en una reunión con el Presidente Roh Tae Woo de la República de Corea realizada en Corea en el mismo mes. Después de una investigación sobre los documentos y entrevistas con una parte de las víctimas coreanas por parte del Gobierno del Japón, se anunciaron los resultados de la investigación, reconociendo la “directa” o “indirecta” participación del Ejército Japonés y de autoridades así como el reclutamiento a fuerza y el trabajo forzado de las mujeres en cuestión.

En julio de 1992, el Gobierno del Japón dio a conocer los resultados de la parte del estudio realizada hasta ese momento. En éstos se afirmó que se habían establecido “centros de solaz” en diversas localidades a instancias de las autoridades militares de ese momento. Se aceptó que los militares japoneses se habían ocupado directamente de la dirección de los centros de solaz. De igual forma se afirmó que se había obligado a las mujeres a desplazarse con los militares bajo control militar permanente, que se habían visto privadas de su libertad y habían padecido grandes sufrimientos.

Sin embargo, después de que el asunto de las mujeres para el consuelo había sido apelado en 1993 ante la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, el Gobierno del Japón reiteró que legalmente él no estaba obligado a pagar indemnizaciones a las víctimas a título individual porque los problemas relacionados con éstas ya quedaban definitivamente resueltos al firmar los tratados bilaterales. Ofrecieron sólo declaraciones que aceptaron la responsabilidad moral por esta cuestión. En la declaración del Secretario Principal del Gabinete, Yoohei Kono, de 4 de agosto de 1993 se dice que el Gobierno del Japón “se disculpa sinceramente y expresa su arrepentimiento a todas quienes, cualquiera fuera su lugar de origen, padecieron inmensos sufrimiento y heridas psicológicas incurables” reconociendo que, en muchos casos, se reclutó a las mujeres para el consuelo contra su voluntad y que éstas tenían que llevar una vida de sufrimientos en los centros de solaz en un clima de coacción”.

En Julio de 1995, fue establecido en Japón el Fondo Asiático para la Mujer (The Asian Women's Fund, originalmente el Fondo Asiático de Paz y Amistad para la Mujer) por proponentes de varios sectores, en realidad dirigido por el Gobierno del Japón con el objetivo principal de poner en práctica la "expiación" del pueblo japonés por el padecimiento de las antiguas mujeres para el consuelo y de apoyarlas con contribuciones de ciudadanos japoneses. Aunque este Fondo provee a cada víctima una cierta cantidad de dinero, éste se compensa con recursos civiles y no funciona como una compensación legal. En ello se refleja la posición del Gobierno del Japón que reconoce el padecimiento de las víctimas, pero que no admite la obligación de indemnizar a los individuos. Por lo tanto, se han causado fuertes críticas a nivel nacional así como a nivel internacional de que el Gobierno del Japón se desviara de la responsabilidad legal del Estado.

En el 52° período de sesiones de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, realizado en enero de 1996, fue presentado un informe por la Relatora Especial, sobre la violencia contra la mujer, la Sra. Radhika Coomaraswamy, que tenía una adición en la que se trató el asunto de las mujeres para el consuelo de los militares del Ejército Imperial del Japón.

En el informe se definió a las mujeres para el consuelo como "esclavas sexuales de los militares", se afirmó que el asunto del secuestro y de la violación sistemática de mujeres y niñas en el caso de las mujeres para el consuelo constituía "un acto inhumano contra la población y un crimen de lesa humanidad". Indicando que contra la posición del Gobierno del Japón, ni el Tratado de Paz de San Francisco de 1951, ni los tratados bilaterales se referían a las violaciones de los derechos humanos en general ni a la esclavitud sexual por parte de los militares en particular, se presentaron seis recomendaciones al Gobierno del Japón:

El Gobierno del Japón debería:

- 1) Reconocer que el sistema de centros de solaz creado por el Ejército Imperial del Japón durante la segunda guerra mundial violó las obligaciones que imponía al país el derecho internacional y aceptar la responsabilidad por esas violaciones conforme al derecho;
- 2) Indemnizar a título individual a las víctimas de la esclavitud sexual impuesta por los militares japoneses. Para ello, debería crearse un tribunal administrativo con un calendario limitado en vista de la avanzada edad de muchas de las víctimas;
- 3) Asegurarse de que se han hecho públicos todos los documentos y el material que tiene en su poder respecto a los centros de solaz y otras actividades conexas con el Ejército Imperial del Japón durante la guerra;
- 4) Presentar una disculpa pública por escrito a las mujeres que han dado a conocer su identidad y que puedan demostrar que fueron víctimas de la esclavitud sexual impuesta por los militares japoneses;
- 5) Sensibilizar al público sobre estas cuestiones, modificando los planes de estudio escolar para que reflejen la realidad histórica;

6) Identificar y castigar, en la medida de lo posible, a los responsables del reclutamiento y la institucionalización de los centros de solaz durante la guerra.

El Gobierno del Japón rebatió el informe, luego se retractó de la refutación y solamente declaró sus “disculpas y esfuerzos por la expiación”.

Las recomendaciones de la Relatora Especial al Gobierno de Japón fueron muy estimadas por varios gobiernos y organizaciones no gubernamentales que apoyaban a las antiguas mujeres para el consuelo.²

Luego, en junio de 1998, el informe final sobre la violación sistemática, la esclavitud sexual y las prácticas análogas a la esclavitud en tiempo de conflicto armado fue presentado por la Relatora Especial, la Sra. MaDougall en la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías de la Comisión de Derechos Humanos. En el informe final se dieron recomendaciones que eran más concretas y exigentes que las del informe de la Sra. Coomaraswamy del 1996. Se indicó:

Necesidad de contar con mecanismos que aseguraran los enjuiciamientos penales de los responsables de los centros de solaz que aún viven;

La necesidad de establecer mecanismos (un nuevo fondo administrativo) para el pago de indemnizaciones oficiales, con arreglo a la ley, a cada mujer que fue víctima;
Indemnización adecuada basada en consideraciones tales como la gravedad, la amplitud y la repetición de las violaciones, el carácter intencional de los delitos cometidos etc;

Obligación de informar al Secretario General de las Naciones Unidas sobre los progresos alcanzados en la identificación e indemnización de las antiguas mujeres para el consuelo, y en el enjuiciamiento de los culpables.

Como fue mencionado al principio de esta ponencia, en junio del año 2000 fue presentada la actualización del informe final; dos meses después, con la resolución adoptada, la Subcomisión de Promoción y Protección exigió al Gobierno del Japón el cumplimiento de dichas recomendaciones. A pesar de estas recomendaciones y las críticas de varias organizaciones no gubernamentales creadas con el objeto de apoyar a las víctimas, el Gobierno del Japón sigue sosteniendo su posición de que el asunto de la obligación de indemnización se ha resuelto por los tratados bilaterales.

En este escenario, ¿de qué manera ha cambiado la situación de las antiguas mujeres para el consuelo?

A través de la información del Fondo Asiático para la Mujer, son 150 mujeres en total quienes ya han recibido el dinero de la “expiación” hasta el 9 de mayo de 2000. Ellas son

de filipinas, coreanas de la República de Corea y chinas de Taiwan. Por otra parte, algunas mujeres rechazaron recibir el dinero por cuenta de que no se mostraba la responsabilidad del Estado de Japón. Además, siete coreanas que recibieron el dinero del Fondo Asiático para la Mujer no fueron elegidas para obtener el pago de parte del Gobierno de la República de Corea que comenzó en mayo de 1998 a pagar 38 millones de won a cada una de las antiguas mujeres para el consuelo.

Algunas supervivientes han tratado de obtener compensación en los tribunales nacionales japoneses como las tres coreanas arriba mencionadas. Demandas fueron presentadas por mujeres de China (el 7 de agosto del 95), de los Países Bajos (el 24 de enero del 94), de Filipinas (el 2 de abril del 93) y de la República de Corea (el 25 de diciembre del 92 y el 1 de mayo del 98). Además, nueve antiguas mujeres para el consuelo de Taiwán presentaron demandas el 14 de julio del 99 en el Tribunal de Distrito de Tokio solicitando indemnización y disculpas por parte del Gobierno del Japón.

Los tribunales nacionales japoneses han pronunciado sus dictámenes en tres causas por esclavitud sexual como política militar. El 27 de abril de 98, la sección de Shimonoseki del Tribunal de Distrito de Yamaguchi concedió 300.000yen (2.300 dólares norteamericanos) de indemnización a tres antiguas mujeres para el consuelo de Corea. El tribunal concluyó que las mujeres estuvieron sometidas a una esclavitud sexual de la que es responsable el Gobierno del Japón. El tribunal opinó que se habían infringido los derechos humanos fundamentales de las mujeres y que el hecho de que la Dieta japonesa no hubiese promulgado una ley de indemnización a esas mujeres constituía una violación del derecho constitucional y estatutario del Japón. El Gobierno del Japón ha presentado un recurso ante el Tribunal Superior de Hiroshima.

En contraste con el dictamen de Shimonoseki, el 9 de octubre del 98 el Tribunal de Distrito de Tokio desestimó las demandas de 46 antiguas mujeres para el consuelo de Filipinas después de un proceso que duró cinco años, durante los cuales fallecieron 7 de las demandantes. Las demandantes han presentado recurso ante el Tribunal Superior de Tokio. El Tribunal de Distrito de Tokio también desestimó la demanda de una antigua mujer para el consuelo holandesa el 30 de noviembre del 98. También el 1 de octubre del 99, el Tribunal de Distrito de Tokio desestimó la demanda de una coreana residente en Japón presentada en abril del 93. En los tribunales nacionales japoneses están pendientes varios casos de mujeres para el consuelo.

Las víctimas, ya de edad avanzada, han sufrido graves daños físicos y mentales, vivido en pobreza y con un estigma, lejos de su tierra en su mayoría. Una parte de las supervivientes están luchando, presentando demandas, para recuperar su propia dignidad individual que no dependa ni del Estado, ni de la discriminación de género, etnia o clase. Pero, el tiempo del olvido fue demasiado largo. Durante los procesos fallecieron algunas de las demandantes. Una de ellas es Kim Hak-sun que se presentó por primera vez como víctima. Muchas antiguas mujeres para el consuelo fallecieron sin haber podido expresar su padecimiento y

sufrimiento, sin saber la posibilidad de buscar la responsabilidad de la esclavitud sexual sistematizada por el Ejército Imperial del Japón.

Hace cuatro años surgió en Japón un movimiento nacionalista del grupo “Asociación para Nuevos Libros de Texto de Historia”(Atarashii Rekishikyookasho wo Tsukuru Kai) que impulsaba suprimir las descripciones sobre las mujeres para el consuelo durante el tiempo de guerra de los nuevos libros de texto de historia autorizados por el Ministerio de Educación, con la intención de crear la “verdadera historia” de la cual el pueblo japonés debería estar orgulloso.

Las mujeres para el consuelo han estado en el olvido desde hace casi 50 años. Si borráramos la existencia de ellas otra vez, significaría otra violación de los derechos humanos.

¿Hacia dónde va este asunto? ¿Admitirá el Gobierno del Japón la responsabilidad jurídica y pagará una indemnización a las víctimas a título individual? o, ¿seguirá negando la responsabilidad hasta que todas las víctimas fallezcan?

Bibliografía:

AERA (1996), «Dyuugun ianfu mondai - Dochira mo futokoro danomi», en *AERA*, 26 de febrero, Tokio, Asahi Shimbun.

Far Eastern Economic Review (1994), «War and Remembrance», en *Far Eastern Economic Review*, 25 de agosto, pp.22-27.

KANOO, MIKIYO (1995), “Bosee no tandyoo to nennoosee”, en *Nijon no Jueminidzumu*, núm. 5, Tokio, Iwanami shoten.

KAWATA FUMIKO (2000), “Nijon seifu wa ichinichi mo hayaku shazai shite Hoshii”, en *Sekai*, julio, Tokio, Iwanami shoten.

KIM, BU-DYA Y YANG, DYING-DYA (1995), *Motto shiritai ianju mondai*, Tokio, Akashi shoten.

KIM, YOUNG-HEE (1991), “Wasureru koto ga yasashisaka”, en *Sekai*, octubre Octubre, Tokio, Iwanami shoten.

KOMAGOME, TAKESHI (1997), “‘Dyiyuushugishikan’ wa watashitachi wo ‘dyiyuu’ ni suruka”, en *Sekai*, abril, Tokio, Iwanami shoten.

MORISAKI, KAZUE (1993), *Baishun ookoku no onnatachi*, Tokio, Takaradyimasha.

SHIMIZU, HIROSHI (1991), “Evolution of Japanese Commercial Community In the Netherlands Indies in the Pre-war Period (From Karayuki-san to Sogo Shosha”, en *Japan Forum*, vol.3, núm.1, abril, Colchester, BAJIS.

SUZUKI, YUKO (1989), *Dyoseeshi wo jiraku 2*, Tokio, Miraisha.

———(1986), *Jueminidzumu to sensoo*, Tokio, Marudyusha.

TANAKA, TOSHIYUKI (1996), «Naze beigun wa dyuugun ianfu wo mushi Shitanoka, en *Sekai*, octubre y noviembre, Tokio, Iwanami shoten.

UENO, CHIZUKO (1998), *Nashonaridzumu to dyendaa*, Tokio, Seidosha.

YOSHIDA, YUTAKA (1997), «Heisoku suru Nashonaridzumu», en *Sekai*, Tokio, Iwanami shoten.

YOSHIMI, YOSHIKI (1995), *Dyuugun ianju*, Tokio, Iwanami shoten.

———(1996), «Dyuugun ianju mondai no kaiketsu no tameni», en *Sekai*, septiembre, Tokio, Iwanami shoten.

Bibliografía electrónica:

Documentos de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU:

«Informe presentado por la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, con inclusión de sus causas y consecuencias, Sra. Radhika Coomaraswamy, de conformidad con la resolución 1994/95 de la Comisión de Derechos Humanos», 4 de enero de 1996.

«Report on United Nations Commission on Human Rights, Fifty-second session, del 18 de marzo al 26 abril de 1996», abril de 1996.

“La eliminación de la violencia contra la mujer”, 19 de abril de 1996.

«Formas contemporáneas de la esclavitud», 22 de junio de 1998.

«Novedades en relación con el sistema de esclavitud sexual como política militar del Japón durante la segunda guerra mundial», 6 de junio del 2000.

«Systematic rape, sexual slavery and slavery-like practices», 17 de agosto del 2000.

Notas Bibliográficas:

¹ Durante la segunda guerra mundial, se creó el Cuerpo Femenino de servicio voluntario, para conseguir mujeres que trabajaran en las fábricas o ejercieran otras funciones en relación con la guerra para ayudar al ejército japonés. Sin embargo, bajo este pretexto muchas mujeres fueron engañadas y forzadas a prestar servicios sexuales a los combatientes del Ejército Japonés. En Corea se conoció la relación entre el Cuerpo y la prostitución forzada para los militares.

² La resolución basada en este informe presentado por la Relatora Especial fue adoptada sin votación en la 52ª sesión de la Comisión de Derechos Humanos al 19 de abril de 1996. La resolución acogió con satisfacción la labor de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, con inclusión de sus causas y consecuencias, y tomó nota de su informe.

Cambios geopolíticos en el Pacífico Asiático: influencia en Latinoamérica?

Adriana Paola Martínez Vargas

Universidad Jorge Tadeo Lozano, Bogotá, Colombia

Desde finales de los años setenta y principios de los ochenta; el Pacífico asiático le demostró al mundo una capacidad de crecimiento económico que a la comunidad internacional la tomó por sorpresa; uno de los más afectados es Estados Unidos, seguido por la comunidad Europea (ahora Unión Europea). El admirado auge comercial que en tan poco tiempo logró esta región comenzó a ocupar los primeros temas de análisis y comprensión en todos los ámbitos políticos, económicos, sociales y académicos.

La gran pregunta en el escenario internacional era: Cuál debería ser el papel de América Latina frente a los acontecimientos que se estaban presentando en esta región pacífica, ya que, este continente (América Latina) es de influencia norteamericana desde hace dos siglos aproximadamente. Entendiendo a la vez que la comunidad internacional se estaba preparando para las nuevas directrices de la globalización e internacionalización de las economías, a través, del neoliberalismo – finales de los años ochenta, Fin de la Guerra Fría.

Algunos países de América Latina decidieron diversificar su política exterior, es decir, tener como prioridad retomar, restablecer y crear relaciones tanto políticas, comerciales, económicas, sociales (culturales) y diplomáticas con los países del Pacífico asiático; es el caso de Brasil, Chile, México, Perú y recientemente Colombia.

Los resultados de estas iniciativas políticas hacia esta región, se reflejaron en un aumento de las exportaciones con diversificación de mercados y productos; inversión extranjera y aumento en los niveles de cooperación internacional tanto técnica como no reembolsable; que quedaron registradas en un mejoramiento de los índices macroeconómicos de los países latinoamericanos.

Ya en 1997, junto con la desaceleración de la economía japonesa, se desata la crisis financiera más inesperada durante la economía mundial, resultados del crecimiento y fortalecimiento de las relaciones comerciales, económicas y financieras.

Esta crisis, afectó como es lógico, a las economías latinoamericanas, que a decir verdad, interrumpieron el programa de crecimiento de estos países, teniendo claro, que los programas de desarrollo promulgado por diferentes gobiernos no solo latinoamericanos sino asiáticos, hicieron más aguda la crisis financiera.

Los años precedentes a esa crisis, se caracterizan por diseñar políticas de ajuste que ayuden a corregir estos errores e incentivar el auge que tuvieron a finales del siglo pasado (s.XX).

A la vez, que suceden esos cambios y turbulencias económicas, se está observando una situación poco común, y son las “reunificaciones”, con un concepto no muy definido por la comunidad internacional.

Se conoce el tema de la República Popular China, que retomó la soberanía sobre Hong Kong y Macao, promulgando al mundo la política de “un solo país, dos sistemas”, que la colocan en primer lugar de análisis de la agenda internacional, ya que es un atractivo comercial, debido a su gran demanda por población; tiene la oferta comercial más baja del mundo en cuanto a precio, debido a su mano de obra barata; pertenece al Consejo Permanente de Seguridad de la ONU (Naciones Unidas) y tiene una estructura de armas nucleares, características esenciales e importantes que todo país debe tener a la hora de establecer cualquier tipo de relación bilateral.

Se analiza también, el esfuerzo que están haciendo los países del sudeste asiáticos para lograr una zona de libre comercio y con gran potencial como lo es AFTA (Área de Libre Comercio de ASEAN), pese a los problemas que tienen estas economías y gobiernos (Indonesia, Malasia, Tailandia, Filipinas, Vietnam, Brunei, Cambodia, Myanmar; Laos, Singapur; y finales de julio de 2000 es aceptado Corea del Norte en la ASEAN).

Recientemente (reunión Cumbre de las Coreas del Norte y del Sur, junio de 2000), se tiene conocimiento de los diálogos emprendidos por Corea del Norte y Corea del Sur, con el fin de reunificar la Península Coreana, que si esto se llegara a consolidar se obtendría un país con una de las economías más prósperas, un país industrializados y un país con una alta capacidad de armas nucleares ; obviamente teniendo en cuenta que si se llegara a lograr la unificación, de antemano, se correrían grandes riesgos sociales y altos costos económicos, ya que Corea del Norte tiene su economía en los peores índices registrados.

Todos estos cambios geopolíticos desestabilizan a economías tan importantes como Estados Unidos y la Unión europea, y ponen una barrera al neoimperialismo ejercido por Estados Unidos, emprendido después de la Guerra Fría, a través del comercio y por políticas unilaterales.

Lo que la región asiática quiere hacer entender a través de todas estas manifestaciones a la comunidad internacional es, que la política de globalización, neoliberalismo e imperialismo, quedan entre dicho y que es necesario replantear otra clase de políticas.

Estos en qué afecta el Continente Latinoamericano?, que es necesario que también hagan un replanteamiento de sus políticas, con características de sus economías, sin ir a caer en los errores que se ha tenido en la región asiática.

También es necesario que los gobiernos latinoamericanas se den cuenta, claramente, que establecer relaciones bilaterales con países del Pacífico asiático, a futuro, serán la clave para el desenvolvimiento en el escenario internacional, debido a las proyecciones antes mencionadas.

En el caso colombiano, a través de la diplomacia para la paz, del Plan Colombia y demás políticas de acercamiento hacia la Comunidad Internacional, para lograr resolver los problemas como el narcotráfico y de inversión social, sería bueno que se interese y participe activamente en la necesidad de estrechar los lazos de entendimiento con esta región asiática; a través de el intercambio cultural, iniciativas para aumentar el grado de participación de las exportaciones colombianas en esos mercados e incentivar la inversión extranjera.

Ahora bien, Colombia tiene socios latinoamericanos como Brasil, Chile, Perú y México , cuyas relaciones con estos países asiáticos son más sólidas que las de Colombia, entonces, la mejor estrategia, es diseñar, y emprender políticas con los mencionados países para lograr un acercamiento en conjunto, hacia el Pacífico asiático.

La globalización de las crisis financieras: alerta temprana para evitarlas

Eduardo Roldán*

Presidente de la Asociación Mexicana
de Estudios Internacionales (AMEI)

Introducción

La globalización ha acentuado la interdependencia entre los estados y ha tenido diferentes efectos en las economías, dependiendo de su grado de desarrollo, estructura y de su inserción en el mercado internacional. Pero sin duda alguna “la expresión más cabal de los cambios en la organización económica de los últimos años se ha dado en el sistema financiero internacional”.

En este tenor, es entendible que la situación económica y financiera internacional se ha deteriorado considerablemente en los últimos dos años como resultado de las crisis. Las crisis financieras de algunos países de Asia, Rusia y de Brasil han agregado mayor incertidumbre y volatilidad de los mercados financieros internacionales con repercusiones mundiales.

La globalización, entendida como “el conjunto de procesos económicos, tecnológicos, sociales y culturales y su internacionalización dentro del sistema económico mundial” es un hecho real. Así pues, para entender mejor esa realidad se requiere de un marco de referencia para diseñar una nueva estrategia en los foros internacionales económicos, con el propósito de dar respuestas multilaterales a problemas globales y en particular para atender los intereses de los países en desarrollo.¹

El entorno económico internacional en plena evolución impone la necesidad de adecuar y de priorizar. Los países en desarrollo están influidos por los cambios mundiales en curso y no pueden ignorar las consecuencias que sobre ellos tiene la globalización financiera. No se puede permanecer aislado de las grandes transformaciones globales, particularmente las financieras.

Por ello, la ejecución y alcance de los objetivos de la estrategia de los países en desarrollo requiere de un nuevo perfil caracterizado por: a) Una adaptabilidad a las grandes transformaciones del sistema mundial; b) Una flexibilidad en la operación y ejecución de las políticas económicas exteriores; c) una estrategia global en busca de consensos; y d) un activismo internacional permanente de los países en desarrollo en todos los foros

multilaterales particularmente en la ONU, el Banco Mundial, el FMI, la CEPAL, el G-Río, la APEC, BID, etc.

Lo anterior es fundamental para afrontar los retos de la globalización financiera, evitar las crisis económico financieras recurrentes y preparar a los países en desarrollo para enfrentar el siglo XXI con una nueva arquitectura financiera internacional.

Desarrollo del tema

La globalización y las consecuencias de la crisis financieras recurrentes son de por si graves, pero la amenaza de profundización y extensión de las mismas son aún más importantes. De materializarse la amenaza de una recesión mundial, se podrían poner en peligro los logros obtenidos por las economías emergentes en especial los avances obtenidos en la liberación de sus economías incluyendo, de manera particular, la apertura comercial.²

Una estrategia global debiera plantear, en todos los foros internacionales más importantes el establecimiento de: una línea de crédito precautoria en el FMI para incrementar sus recursos financieros para ayudar a un países emergentes en crisis; la creación en el Banco Mundial de un fondo de emergencia que estaría destinado a incrementar sus créditos para los países que han sufrido problemas financieros, con el fin de evitar un aumento en sus niveles de pobreza; la creación de un marco regulatorio para los mercados bursátiles internacionales que proteja a las naciones en desarrollo; y además plantear en todos los foros multilaterales la necesidad de avanzar rápidamente en la modernización del sistema financiero mundial. Esto último debido principalmente al desfase existente entre los instrumentos tradicionales y nuevos (mercado de derivados), las transacciones financieras modernas, y el marco regulatorio de estas transacciones financieras mundiales.

Para ello, también sería necesario tomar medias urgentes que permitan detener la amenaza de una recesión mundial. Por ello, en el marco del BID y en la UNCTAD³ se debería continuar planteando la necesidad de los países en mantener políticas económicas y financieras sanas; incrementar sus tasas de ahorro interno; seguir con los cambios estructurales en sus economías; mantener libres a los flujos financieros y de capitales; fortalecer sus mecanismos transparentes de supervisión bancaria; e, incrementar el intercambio de experiencias e información y el apoyo entre los países afectados por la crisis.

Los países industrializados como el Grupo de los 7 deberían asumir el liderazgo en la prevención de crisis financieras. Con este propósito debieran poner en práctica de inmediato, medidas necesarias para continuar los procesos de apertura comercial; evitar la desaceleración de sus economías; afianzar su estabilidad financiera y prevenir una recesión mundial, mediante la reducción de las tasas de interés, – entre otras medidas –, así como

participar en el Fondo de Contingencia, en el ámbito del FMI⁴, pero de una manera comprometida.

Se debe seguir insistiendo en todos los Organismos Internacionales para que éstos adopten medidas más eficaces que propicien la estabilidad y la transparencia de los mercados, condición indispensable para el crecimiento económico sólido y permanente. Asimismo, se debiera insistir en la necesidad de que dichos organismos fortalezcan su capacidad de diagnóstico, reacción y prevención de crisis financieras que promuevan la adopción de políticas fiscales, monetarias y bancarias adecuadas. Todo ello con el propósito de instrumentar mecanismos que permitan detectar tempranamente situaciones de riesgo y, mediante el establecimiento de medidas como garantías parciales a los créditos o la asignación de derechos especiales de giro, para contribuir a solucionar las crisis. Por ello es necesario que los organismos internacionales se involucren de manera más rápida y efectiva en la solución de cualquier crisis financiera internacional que pudiera surgir por leve que fuera. Greenspan recientemente ha señalado que: no está exento el futuro cercano de nuevas crisis financieras globales.

Sería conveniente insistir ante el FMI en que la globalización financiera ha evidenciado que las instituciones financieras multilaterales no han avanzado al mismo ritmo que los intercambios mundiales. El FMI padece una grave carencia de fondos que impide su rápida intervención y asistencia a los países en crisis. Por ello se debiera insistir en el diseño de un marco institucional más apropiado para regular las finanzas mundiales con procedimientos de detección temprana de crisis, efectivos sistemas de vigilancia y mayores posibilidades de intervención y asistencia a los países en desarrollo afectados. Para ello, sería indispensable la revisión del mandato del FMI, y la previsión de mayores recursos para la institución, con el fin de diseñar una nueva arquitectura financiera internacional.

La estrategia mexicana para encontrar respuestas multilaterales para alertar y hacer frente a las turbulencias de la economía internacional debiera ser la de plantear en el seno del FMI y del Banco Mundial la necesidad de lograr: a) transparencia; b) sistemas financieros sanos; c) involucramiento del sector privado; d) liberalización ordenada de los flujos financieros, y, e) modernización de los mercados internacionales mediante el diseño de estándares de conducta con prácticas más saludables. Asimismo, sería conveniente sugerir la necesidad de reemplazar la calificación del riesgo de las agencias actuales por sistemas de calificación basadas en parámetros objetivos negociados a nivel internacional⁵.

Por su parte, los países integrantes de la ALADI debieran continuar manteniendo políticas económicas sanas, basadas en la disciplina fiscal y monetaria, la liberación y el cambio estructural y las necesidades de intercambiar experiencias para hacer frente a las turbulencias provocadas por la globalización financiera.

Además, en el marco de la APEC⁶ sería indispensable señalar la necesidad de continuar con políticas macroeconómicas prudentes orientadas al crecimiento, y apropiadas para las necesidades específicas de los países en desarrollo; obtener asistencia financiera ampliada por parte de la comunidad internacional para generar empleo y fortalecer redes de seguridad social con el fin de proteger a los sectores más pobres y vulnerables; diseñar un programa de apoyo integral a los esfuerzos para fortalecer los sistemas financieros, restablecer el financiamiento del comercio, y acelerar la reestructuración del sector empresarial; crear nuevos enfoques para acelerar el regreso de flujos de capital privado estables y sostenibles en la región; y alcanzar un comercio e inversiones libres y abiertas de la APEC.

La propuesta planteada por México en el marco de las Naciones Unidas y la integración de un grupo de reflexión en torno a un mecanismo de alerta temprana que permita prevenir, en la medida de lo posible el surgimiento de crisis financieras y la proliferación de sus impactos negativos, ha tenido resultados positivos inmediatos. La propuesta fue recogida por la Asamblea General en la resolución denominada “La crisis financiera y sus repercusiones sobre el crecimiento y el desarrollo, especialmente de los países en desarrollo”. Por ello, los países del G-15 debieran consolidar dicha iniciativa, particularmente por lo que se refiere a las posibles modalidades de su instrumentación. Todo ello, con el propósito de establecer formas novedosas de colaboración e intercambio entre las economías más y menos desarrolladas del mundo.

Consideraciones finales y propuestas

Para asegurar el crecimiento estable de la economía mundial en general, y la de los países en desarrollo en particular en el nuevo milenio, es imperativo modificar la arquitectura financiera internacional y revisar las estrategias correspondientes.

En este tenor, es importante tener en mente que algunas de las causas fundamentales del agravamiento de las crisis financieras modernas se debieron al abrupto movimiento de capitales transfronterizos⁷. Por ello, esta globalización financiera impone el reto de examinar y modificar los programas y procedimientos del FMI y revisar las políticas que aplica en momentos de crisis.

En este sentido considero que, además de lo planteado en la parte dos de este ensayo, dichas acciones debieran:

- Fortalecer la vigilancia de capitales privados, dentro y fuera de cada país miembro, a fin de que el FMI elabore análisis y realice recomendaciones adecuadas.
- Condicionar los programas del FMI a la participación del sector privado en las salvaguardas para prevenir fuga de capitales.
- Otorgar mayor importancia a la política fiscal y monetaria, ya que muchas restricciones para defender el tipo de cambio podrían afectar el desarrollo de la economía y llevarla

a un estancamiento. La participación del FMI en políticas estructurales de ajuste debiera limitarse a aquellas relacionadas directamente con la resolución de la crisis.

- Establecer Comités de Programa, a nivel del Consejo, con el propósito de discutir los elementos centrales de los programas prospectivos antes de iniciar las negociaciones con los países donde serían implementados.
- Invitar a las autoridades de los países involucrados a participar en dicho Consejo para analizar la ejecución y la supervisión de los programas preparados para sus países.
- Fortalecer la capacidad del FMI para proveer de liquidez a los países que enfrentan crisis. Eliminar los arreglos preacordados y, en su lugar, optar por el historial de buen desempeño certificado por la supervisión regular del FMI.
- Proveer de liquidez a gran escala en caso de que un país certificado enfrentara una crisis por contagio de una crisis monetaria regional o por el ataque de fondos especulativos.
- Asegurar la existencia de fondos suficientes al FMI para fortalecer su capacidad como prestamista de último recurso; permitir al FMI pedir prestado al mercado; limitar el uso de estos recursos a la línea de crédito precautoria; y, emplear el endeudamiento del FMI como una medida que sirva para reciclar fondos privados que hayan salido de países en crisis.
- Asegurar la participación del sector privado en la resolución de la crisis, mediante la supervisión del FMI de la salida de capitales de los países en crisis y, cuando fuera necesario, solicitar a los acreedores del sector privado acceder al aplazamiento de la deuda o el otorgamiento de nuevos fondos de provisión.

Aunado a lo anterior sería importante ante todo:

– Reconocer que cada país en desarrollo debe juzgar, escoger e instrumentar su propia manera para desarrollar su economía, entender su contexto histórico y socio-cultural y no forzar a algún país en desarrollo a adoptar un sistema económico específico o plan de desarrollo como algo universal o patrón global.

– Proceder en la liberalización del mercado de acuerdo con las etapas del desarrollo económico⁸. La liberalización del mercado no debe ser considerada una prioridad per se y la asistencia debe ser enfocada a la reforma institucional que es esencial para una economía de mercado. Además, de la colaboración financiera y desregulación en la transacción de capital externo, la secuencia y la implementación debe reflejar el estado real de la estructura regulatoria financiera.

– Finalmente, es relevante dar un significado balanceado integral a todos los asuntos relacionados al desarrollo. La última meta del desarrollo no debe ser solamente el incremento del PIB per se, sino el mejoramiento de la sociedad en su conjunto, para tal propósito debe de tomarse en cuenta un mejor desarrollo educativo y la salud de la población en general.

El desafío de los países en desarrollo es el de preservar sus soberanías nacionales y lograr la mejor reinsertión en el sistema económico internacional dinámico de hoy en día. El objetivo esencial es el de aprovechar al mundo en su plena globalización financiera, comercial, industrial y tecnológica.

Con respecto a los arreglos financieros internacionales, las crisis más recientes han puesto en evidencia dos problemas: las enormes imperfecciones del mercado internacional de capitales y la gran vulnerabilidad de las economías en desarrollo a las perturbaciones provenientes de dicho mercado. Por lo tanto, los países en desarrollo deben continuar con la más firme voluntad de participar al lado de los países desarrollados y en el diseño de mecanismos que permitan fortalecer la capacidad de reacción de los organismos financieros internacionales.

Por ello, es indiscutible entender que “los grandes retos del mundo de fin de siglo y el orden global emergente exigen replantear la forma y mecanismos con los que tradicionalmente se ha acometido el desafío internacional”. Pues hasta hoy se tiene una economía global sin un “gobierno global”. Por ello, hoy más que nunca se requieren de reglas acordadas capaces de hacerse cumplir para el beneficio de la comunidad internacional en su conjunto.

En síntesis, la modificación de la arquitectura financiera internacional debiera contemplar: 1) Adecuar las disposiciones de liquidez para atenuar una crisis mayor, minimizar el contagio y mitigar sus impactos adversos. La comunidad internacional tendría que definir si el papel de prestamista de último recurso se continuaría asignando al FMI. 2) Ante el aumento de la frecuencia e intensidad de las crisis causadas en su mayor parte por salidas masivas de capital se requeriría considerar la creación de una organización financiera internacional (OFI). Esta se encargaría de diseñar un nuevo cuerpo supervisor para el capital internacional, con un mandato específico para supervisar los capitales transfronterizos de corto plazo. Para ello, se necesitaría crear un sistema básico de reglas de supervisión y reglamentación de los flujos de capital internacional y, 3) Acordar internacionalmente una serie de principios para la solución de la deuda externa. El esquema institucional de la OFI podría facilitar las negociaciones específicas entre un país en crisis y los acreedores internacionales. Como señalé antes, todo ello requeriría de un esfuerzo conjunto global.

Notas Bibliograficas:

* Eduardo Roldán: Internacionalista con estudios de licenciatura, maestría y doctorado de la Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de Pennsylvania y Columbia University de Estados Unidos, respectivamente. Es Presidente de la Asociación Mexicana de Estudios Internacionales (AMEI) desde 1999. Es coautor de los siguientes libros: La educación y las telecomunicaciones internacionales vía satélite; La paz internacional; Perspetivas regionales de la política exterior de México: 1988-2000; y La nueva relación de México con América del Norte.

¹ OCAMPO, JOSÉ et.al. *Financial Globalization and the Emerging Economies*. ECLAC, 2000, pp. 31 y ss. Cfr.también BERNARD SNOY en su ensayo “The Impact of Financial Globalization on Transition Economies, en *op. cit.*, p. 193 y ss.

² Cf. ZEDILLO, ERNESTO, Discurso: “Es necesario encontrar los mecanismos que contribuyan a la estabilidad del sistema financiero internacional en su conjunto”, México, Los Pinos, Presidencia de la República, 22 de septiembre de 1998, 11 pp.

³ UNCTAD, *Análisis del Impacto de la Crisis Financiera Asiática en la IED*, Suiza, UNCTAD/ITE/IIT/8, 1998, 92 pp. También crf: UNCTAD, *Informe Sobre Comercio y Desarrollo 1999*, Ginebra, Suiza, UNCTAD, 1999.

⁴ *Declaración Sobre la Situación Financiera Internacional*, VIII Cumbre Iberoamericana. Declaración de los Jefes de Estado y de gobierno de los países Iberoamericanos. Oporto, Portugal, 18 de octubre de 1998. Párrafos resolutivos 2 y 3. Véase también: Gabel, Ilene, “La crisis financiera 1997-1998 y medidas preventivas”. *Comercio Exterior*, Vol. 50 No. 7, julio de 2000, p. 551.

⁵ MAYOBRE, EDUARDO, *El Sistema Financiero Internacional su Impacto Sobre América Latina y el Caribe*, Caracas, SELA, mayo de 2000.

⁶ Cfr. APEC. Declaración de líderes. VI Reunión de líderes económicos del mecanismo de Cooperación Económica Asia- Pacífico (APEC), Kuala Lumpur, Malasia, 1998.

⁷ Véase: THUROW, LESTER, *Building Wealth*, USA, Harper Collins, 1999, p. 55 y ss.

⁸ CEPAL, Documentos de trabajo de la Reunión Regional de alto nivel. “Hacia un sistema financiero internacional estable, predecible y su vinculación con el desarrollo social”, México, septiembre de 1999. Véase también: Green, Rosario, Discurso pronunciado en el 28 período de sesiones de la CEPAL, Taltelolco, México, 6 de abril de 2000. En él, la Canciller planteó la necesidad de garantizar que los países de la región cosechen los beneficios de la globalización, a la vez que contribuyan a edificar la arquitectura internacional, tanto política como económica del nuevo siglo... Reiteró la necesidad de seguir avanzando hacia la eliminación de la pobreza y en la búsqueda de la equidad social.

O jeito asiático face à globalização

Paulo A. Pereira Pinto¹

Diplomata. Exerce as funções de Diretor do Escritório Comercial do Brasil em Taipé, desde fevereiro de 1998

Introdução

Recebi amável convite da Associação Latino Americana de Estudos de Ásia e África para participar de seu X Congresso, na Universidade Candido Mendes, nesta cidade maravilhosa do Rio de Janeiro.

Segundo fui informado, o tema central deste evento será: Cultura, poder e tecnologia: África e Ásia face à globalização. Pretende-se, aqui, analisar as características do atual processo de integração mundial, conhecido como “globalização”. Entre os três objetivos principais anunciados pelos organizadores do evento, escolhi, para minha exposição, o referente ao exame de como a globalização afeta a diversidade cultural, questiona a identidade dos povos e que relações de poder surgem destas interações.

Nessa perspectiva, adotei a orientação do Prof. René Armand Dreyfuss², que busca identificar os efeitos da globalização no tecido político e de gestão, na medida em que altera o sentido da noção de “pertencer”, resignificando a multiplicidade de inserções sociais e nacionais. Além disso, o fenômeno “permeia a qualidade dos vínculos políticos, culturais e sociais que atravessam os Estados e influencia as sociedades nacionais diversas, enquanto as modela e nelas imprime profundas mudanças”.

O exercício de reflexão que proponho, a seguir, concentra-se sobre o Sudeste Asiático, onde os efeitos avassaladores da globalização, sobre a identidade cultural, levam os países da área a buscar, a nível regional, marcos de referência que permitam afirmar valores, idéias e crenças, consolidadas através de uma história compartilhada, numa geografia determinada.

O estudo da influência da cultura como fator de agregação, em nossos dias, na perspectiva sugerida neste trabalho, tem sido, como se sabe, amplamente adotado por pensadores de renome. O livro de Francis Fukuyama, “Confiança”³, por exemplo, defende, entre outras, a idéia de que as nações dependeriam para tornar-se competitivas, cada vez mais, de sua sociedade civil, isto é da capacidade de pessoas trabalharem juntas, visando a objetivos comuns, em grupos e organizações, sustentando-se em hábitos culturais antigos: reciprocidade, obrigações morais, deveres para a comunidade e, sobretudo, “confiança”.

Manuel Castells, por ocasião de seminário em Brasília intitulado “O Brasil e as Tendências Econômicas e Políticas Contemporâneas”⁴, afirmou que “no momento em que a economia

mundial é regida por fluxos financeiros, tecnológicos, comerciais e de valores canalizados por “redes independentes”, adquire importância fundamental a conexão direta – ou rede – representada “pelos crescentes vínculos entre a China e o Sudeste Asiático”.

Isto porque, a maioria dos países do Sudeste Asiático⁵ compartilha de passado que os inseriu, em maior ou menor escala, em esfera de influência político-cultural chinesa. Hoje, esta herança contribui para traçar o perfil de um bloco político de interesses recíprocos e de mega proporções, que incluirá a China e países situados ao Sul de suas fronteiras. Esse processo de cooperação significará a emergência de um novo paradigma, marcado pelo ressurgimento de hábitos e normas de comportamento antigos, que se tornam fatores de agregação e mesmo de progresso naquela área.

Verifica-se, a propósito, que até meados do século XIX, quando se iniciou a interferência européia no Extremo-Oriente, a China desempenhou papel político dominante, bem como foi o centro radiante de civilização no Sudeste Asiático, em virtude de seu desenvolvimento cultural e sofisticada capacidade de governança. Por isso, os países do Sudeste Asiático eram mais ou menos atraídos à esfera de influência chinesa, em busca de fonte de inspiração e legitimidade política. O Império Chinês reciprocava, atribuindo vínculos especiais a seus vizinhos austrais.

Historicamente, a influência criada pela China era expressa pela sua incontestável superioridade em termos de organização política e social e produção de normas éticas de procedimento executadas exemplarmente pelos próprios chineses, na convivência entre nações. Não se procurava o domínio econômico ou a conquista territorial dos Estados vizinhos, com o emprego da força. Como resultado, o Sudeste Asiático tinha a percepção constante da existência de uma potência regional a ser levada em conta, mas não permanentemente temida.

Em seguida a esta introdução, o trabalho foi dividido em outras seis partes, que, com respeito à região do mundo objeto de estudo, visam, em linhas reconhecidamente simplificadas a avaliar: os efeitos da globalização sobre identidade cultural; a ação da sociedade civil na preservação da cultura; o papel do Confucionismo no desenvolvimento regional; a influência confucionista na organização dos Estados; a influência político-cultural como facilitadora da integração econômica regional; e a emergência de uma “Pax Sínica”.

A metodologia descritiva utilizada foi desenvolvida a partir de pesquisa teórica e empírica, sobre formas de agregação hoje existentes no Sudeste Asiático, em virtude de influência herdada do relacionamento daquela região com a China. Contou-se, principalmente, com o aprendizado adquirido com base em vivência pessoal do autor, que, como diplomata, já serviu durante quatorze anos em postos asiáticos, desde 1982, na China, Malásia, Cingapura, Filipinas, Indonésia e Taiwan. Procura-se, assim, interpretar exercícios de

reflexão em curso naquela parte do mundo, que levam, diante do fenômeno da globalização, a agendas de preocupações comuns, cujo entendimento pode contribuir para o refinamento de nossa conceituação dos temas que no momento são discutidos em seus foros regionais, bem como facilitar a melhor interlocução com os países envolvidos.

A globalização e a identidade cultural

O fenômeno avassalador da globalização, como se sabe, tem influenciado a reorganização dos sistemas políticos e econômicos mundiais, aprofundando a internacionalização da produção, impondo uma cultura uniforme com traços ocidentais e determinando as formas de inserção das distintas regiões do planeta.

Diante do desafio, países da Ásia-Pacífico⁶, principalmente a China e os do Sudeste Asiático compartilham da percepção quanto à necessidade de preservar o Estado como agente capaz de fomentar o desenvolvimento econômico e garantidor das aspirações da sociedade.

Isto é, naquela parte do mundo, procura-se defender identidades culturais seculares e mesmo milenares das conseqüências do fenômeno da globalização. Busca-se, assim, garantia de que o Estado conseguirá evitar o desaparecimento da sociedade como agregadora, com capacidade de proporcionar a unidade política, bem como gerenciar atividades econômicas, preservar heranças culturais e, até mesmo, o emprego tradicional.

Conforme se verificará, a seguir, existe todo um “Asian Way”, para equacionar este tipo de situação. Tal processo, ademais, é facilitado pela existência, ao Sul da China, de uma rede de indivíduos com origem étnica comum, chamados “chineses de ultramar”, que têm como referência uma mesma identidade cultural.

O interesse acadêmico sobre a evolução dos regimes políticos na Ásia-Pacífico intensificou-se, desde o término da Guerra Fria. Recentemente, novas perguntas têm sido formuladas, como a relativa à possibilidade de que a falência universal do autoritarismo venha a produzir o mesmo tipo de padrões democráticos, nos termos aceitos pelo Ocidente, no continente asiático, onde experiências históricas, muitas vezes milenares, provocaram a emergência de sociedades organizadas de formas bastante originais, tanto na China quanto nos países da ASEAN.

Na mesma perspectiva, coloca-se o debate quanto ao desenvolvimento do sistema capitalista e das práticas de economia de mercado em países de acelerado crescimento, onde personalidades fortes ou partidos políticos com longa permanência no poder, levaram o Estado a desempenhar papel preponderante no funcionamento das forças de mercado.

Também neste setor, são notadas marcantes diferenças entre os modelos adotados na Ásia-Pacífico e os de tradição européia e norte-americano.

Nota-se, a propósito, a crescente preocupação com o fato de que as diferenças de percepção, ora existentes, quanto às práticas democráticas e à utilização das forças de mercado poderiam vir a constituir a essência de nova divisão ideológica, entre o Extremo-Oriente e o Ocidente.

Instituições de pesquisas situadas em membros da ASEAN, principalmente as de Cingapura e Malásia, empenharam-se, então, na formulação de um arcabouço conceitual para justificar os valores que ora caracterizam o “jeito” asiático. Nesse exercício, a Professora cingapureana Chan Heng Chee, do Centro de Estudos do Sudeste Asiático, com sede naquela ilha, tem procurado ressaltar a importância da eficiência governamental como fator de legitimidade dos dirigentes políticos⁷. Tal perspectiva, no entanto, não deixa espaço razoável para a criação de mecanismos apropriados que permitam a alternância de pessoas eficientes, ao mais alto nível de poder, no caso de necessidade de mudanças na administração da economia.

Seu conterrâneo e colega Tommy Koh relacionou, no mesmo artigo⁸, alguns dos traços dominantes da organização política das sociedades bem sucedidas economicamente no Extremo-Oriente. Entre estes cita: um contrato social entre a população e o Estado, que garanta a lei e a ordem em troca do respeito pela autoridade; o mesmo entendimento procura desenvolver a autoconfiança, sem um excesso de benefícios proporcionados pelo Estado; a preservação da moralidade pública é considerada essencial; a imprensa deve ser livre, mas responsável; acima de tudo, o individualismo excessivo do mundo ocidental deve ser rejeitado, em favor dos direitos da coletividade.

Sem entrar no mérito dessas questões, verifica-se que no esforço de reflexão em curso para a definição de uma agenda própria para a Ásia-Pacífico insere-se, entre outros temas, a discussão sobre suas formas originais de organização política. Trata-se de procurar valorizar tais características, a partir de um ponto-de-vista asiático, sem os preconceitos a elas associados pela perspectiva Ocidental.

Centros de estudos regionais acreditam, por exemplo, que os direitos humanos são universais e devem ser respeitados e promovidos em todas as suas dimensões – econômica, social, cultural, civil e política – na forma reconhecida pela carta das Nações Unidas, bem como pela declaração dos direitos humanos e outros instrumentos internacionais. A seu ver, contudo, os direitos econômicos, sociais e culturais devem ser colocados em patamar idêntico ao dos civis e políticos.

Tal princípio, conhecido como o da “indivisibilidade dos direitos”, é ressaltado pelos dirigentes desta parte do mundo de forma a lembrar a seus críticos no ocidente que, nos países industrializados, a estabilidade social e econômica já se encontra consolidada, como

resultado de seu próprio estágio de desenvolvimento. Seria natural, portanto, segundo Jusuf Wanandi⁹, do Instituto de Estudos Estratégicos Internacionais da Indonésia, que os direitos civis e políticos sejam priorizados na Europa e América do Norte.

Em nações ora em fase de crescimento acelerado no Sudeste Asiático, por outro lado, existiria ainda – de acordo com o pensamento de Wanandi – todo um processo de transformação sócio-econômica, cuja moldura exigiria preocupações algumas vezes prioritárias, em função de sua fragilidade, em relação aos direitos civis e políticos. Isto é, seria concedida atenção a estes dois últimos na medida em que os direitos sociais e econômicos estejam consolidados.

Há alegações, no entanto, de que Governos asiáticos, em benefício da estabilidade econômica, possam adiar concessões políticas, tendo, na verdade, como objetivo, sua permanência no poder.

O Jeito Asiático, em suma, consideraria possível que, em determinado país e momento, o desenvolvimento econômico deveria constituir prioridade em relação à implementação de um sistema democrático nos moldes ocidentais. Na medida em que o país em questão obtenha o crescimento desejado, contudo, deveria, simultaneamente, aprimorar suas instituições políticas e conceder maior participação popular nas decisões governamentais. Nesse processo, seria necessário haver mecanismos de avaliação quanto à percepção dos eleitores a respeito do desempenho de seus dirigentes.

Trata-se da busca de cada pessoa desta parte do mundo, de perceber a sociedade a que pertence como uma parte da proteção de suas aspirações e interesses individuais e coletivos. Ao proceder assim, as nações da área objeto de estudo buscam aperfeiçoar o sistema político em que vivem, com o fortalecimento do Estado, como agente garantidor da capacidade agregadora da cidadania.

A ação da sociedade civil na defesa da cultura

Conforme anunciado na introdução, este exercício de reflexão tem procurado analisar, em suas linhas gerais, como países da Ásia-Pacífico têm buscado defender identidades culturais das conseqüências do fenômeno da globalização.

No Sudeste Asiático, a globalização tem sido responsável pela incorporação de um conjunto de mudanças na economia, através da reorganização freqüente de suas vantagens competitivas, transformações técnico-industriais nas formas de produzir e alterações na organização da sociedade. Tudo isso ocorre, no entanto, com a preservação de valores culturais que garantem uma base de sustentação do modelo que se consolida.

A vertente da cooperação produtiva, associada à fluidez do capital financeiro internacional, é mais facilmente identificada e, portanto, apontada como a força motora que impulsiona essa evolução, que, até recentemente, era baseada em divisão do trabalho com forte componente vertical e dependência tecnológica excessiva do Japão.

A regionalização da produção evoluiu, no entanto, na medida em que a interação de novas tendências, entre as quais a redução nos custos da mobilidade dos fatores de produção e as economias de escala exigidas por processos produtivos crescentemente sofisticados, proporcionaram o surgimento dos chamados “tigres” ou “novas economias industrializadas”. Os efeitos de tais reajustes são evidentes no aparecimento de formas de relacionamento inovadoras, que incluem diferentes tipos de parcerias entre Japão, novas economias industrializadas, ASEAN e partes da China.¹⁰

A emergência de certos países e agrupamentos regionais, no entanto, não se deve a experiências isoladas, mas a fenômeno integrado, que projeta sobre a área, como um todo, os benefícios da acumulação de capital e da experiência modernizadora resultante da aplicação prática de novos conhecimentos científicos e tecnológicos.

A preocupação principal do trabalho não é, contudo, com os aspectos econômicos da expansão da RPC em direção ao Sul, mas, sim, com o novo perfil político-cultural das formas de cooperação na área objeto de análise. Nesta perspectiva, verifica-se que, não apenas pela remoção de barreiras tarifárias na fronteira são formados agrupamentos regionais. Trata-se, principalmente, de movimentos que tendem à integração de sociedades, com a harmonização de regras como base de reorganização produtiva e, eventualmente, social.

Verifica-se, a propósito, que influência político-cultural chinesa funciona, hoje, como base de sustentação para esse processo, que é facilitado pela existência, ao Sul da China, de uma rede de indivíduos com origem étnica comum, chamados “chineses de ultramar”, que têm como referência uma mesma identidade cultural. O papel dos “overseas Chinese” será analisado mais adiante.

É necessário ressaltar, a propósito, que, quando se fala em influência político-cultural chinesa, tem-se em conta os efeitos dessa herança histórica na ação da “sociedade civil”, como facilitador do processo atual de cooperação entre a China e o Sudeste Asiático. Trata-se de identificar, nas relações que envolvem atualmente aqueles atores do cenário da Ásia, os aspectos mencionados por Fukuyama, citado acima, a saber : hábitos culturais antigos, reciprocidade, obrigações morais, dever para com a comunidade e, sobretudo, confiança.

Não estão sendo consideradas, portanto, iniciativas de “política de Estado”, por duas principais razões. Em primeiro lugar, porque, tanto na China quanto no Sudeste Asiático, o conceito de Estado evoluiu em diferentes estágios, sempre a partir da perspectiva de que o

centro de tudo era a figura do dirigente local, desvinculada de um espaço geográfico definido. A concepção chinesa, ademais, sempre atribuiu importância fundamental aos laços sanguíneos, como marco de referência para a soberania do Imperador¹¹. As fronteiras eram definidas em termos de população, sem levar em conta limites territoriais.

Assim, a partir do século XV, o Estado chinês não tinha o mesmo perfil dos países europeus que, visando a conquista de novos mercados e suprimento de matérias-primas, foram a “fé e o Império” dilatando. A criação dos vínculos culturais entre a China e o Sudeste Asiático foi, portanto, espontânea e gradativa, decorrente do intercâmbio secular e da superioridade dos referenciais chineses e, não, por imposição do expansionismo comercial do mundo ocidental, na forma em que acontecia em diversas partes do planeta, como prenúncio do que viria a ser a globalização de nossos dias.

Tal panorama levou Léon Vandermeersch¹² a contribuir para a tese de que existe, hoje, uma base cultural para avaliar o fenômeno do dinamismo dos países objeto deste estudo. Isto porque, apesar de sua diversidade, em termos de extensão geográfica, população, estágio de desenvolvimento, sistema político e experiência colonial, alguns países do Sudeste Asiático possuem, em comum, conjunto de valores herdados de período de influência cultural chinesa.

O Confucionismo como fator de desenvolvimento

O Confucionismo¹³, com sua convicção na capacidade de transformação e aperfeiçoamento da natureza humana, bem como um guia de normas de comportamento, contém, em si próprio, traços que podem facilitar ou dificultar o desabrochar de forças conducentes ao desenvolvimento econômico.

No Sudeste Asiático, diferentes valores culturais firmemente enraizados em passado histórico próprio, contribuíram, de qualquer forma, para o desenvolvimento de um tipo diferente de economia de mercado, com características e instituições originais.

A disposição de estruturarem-se de forma distinta, ademais, tem conduzido estas sociedades, particularmente no que diz respeito à sua disposição de atuar como um grupo, para a temível competitividade no mercado internacional contra seus rivais na América do Norte e Europa, nas duas últimas décadas.

Seus traços mais marcantes incluem as seguintes considerações¹⁴:

A importância atribuída à harmonia, relações de longo prazo e vínculos pessoais conduz a estruturas empresariais personalizadas, com caráter menos contratual do que as existentes no Ocidente. Dessa forma, o relacionamento entre produtores de componentes e as grandes fábricas, bem como o existente entre as empresas e os bancos e entre trabalhadores e

empregadores, tende a obedecer a perspectiva de longo prazo, criando maior estabilidade e sem as condicionantes de caráter imediatista.

Compromissos dessa natureza, possivelmente influenciados pela ênfase confucionista em linhagem, refletem-se com grande impacto nas estratégias nacionais no campo de pesquisa e desenvolvimento, estruturas e divisão de mercados, poupança, empréstimos e juros.

A prioridade tradicionalmente concedida à educação nas sociedades da Ásia-Oriental conduz a um sistema escolar de alta competitividade, com marcantes influências na formação de lideranças nos setores público e privado.

A disciplina já existente para o estudo da literatura e poesia foi facilmente adaptada às necessidades apresentadas pela competição internacional, no sentido de direcionar, agora, o esforço intelectual para o conhecimento científico e tecnológico exigido pelo processo de industrialização.

Estas são as normas freqüentemente evocadas para explicar o sucesso do modelo asiático, onde a estabilidade e a dinâmica sociais dependeriam de lealdades recíprocas, desenvolvidas a partir do âmbito da família, preservadas na estrutura política do Estado e na organização das empresas, até chegar à pessoa do governante supremo.

Registra-se, a propósito, que imigrantes chineses começaram a chegar no Sudeste Asiático há muitos séculos, em busca de comércio, oferecendo sedas e porcelanas, em troca principalmente de produtos aromáticos e medicinais. Gradativamente, intermediários chineses começaram a instalar-se nas principais cidades da região, onde foram encontrados por navegantes ocidentais nos séculos XVI e XVII.¹⁵ Algumas mercadorias de origem chinesa foram levadas daquela área ao Ocidente, por comerciantes indianos e árabes, dando início, assim, a uma diferente rota das sedas – predecessora, certamente, da globalização atual.

Quem são os “chineses de ultramar” no Sudeste Asiático, hoje, é uma questão difícil de precisar. Não são nem nacionais da China, nem de Taiwan, nem imigrantes. Para fins deste estudo, são pessoas nascidas na parte do mundo em questão, afetadas pela esfera de influência cultural da China. Seu papel de intermediários, em termos de agentes financeiros, comerciantes e empresários no caminho de uma expansão econômica da China em direção ao Sudeste Asiático, adquire interesse especial, no momento em que se debate o fenômeno da globalização.

Isto porque, conforme já analisado acima, aqueles atores apresentam-se como capazes de, através do fortalecimento de certos traços culturais herdados de um período de hegemonia chinesa – de uma identidade, portanto – criar, a nível regional, um marco de referência que permita, frente à imposição de práticas de mercado e normas políticas externas, afirmar

valores, idéias e crenças, consolidadas através de uma história compartilhada, numa geografia determinada.

Tal evolução contribui para a revisão da perspectiva, algumas vezes aventada, de que o processo de unificação de mercados e sistemas produtivos mundiais – uma das características da globalização – dar-se-ia, meramente, em função de redes financeiras e comerciais, sem levar em conta a existência de outros aspectos de um novo paradigma, como laços interpessoais e fatores culturais.

Estima-se em 55 milhões o número de pessoas de origem chinesa, residentes hoje no Sudeste Asiático (além dos 5 milhões em Hong Kong e 22 milhões em Taiwan). Sem dispor de poder político algum para influenciar o rumo dos acontecimentos na China, aquele grupo, sem conexão formal entre seus membros, está sendo capaz de atuar como a força motora de processo que amplia a fronteira econômica de uma RPC, ainda em desenvolvimento, com dimensões continentais e 1.2 bilhões de habitantes. Para tanto, contam com cerca de US 500 bilhões¹⁶.

O sucesso econômico, que os levou a acumular essa enorme reserva de capital líquido, explica-se pela propensão deste grupo a poupar e reinvestir grande parte de seus ganhos. As razões são diversas e originam-se do hábito antigo de reservar algum dinheiro, para os casos freqüentes de calamidades naturais ou guerras.

Formou-se, por outro lado, rede regional, com base em vínculos étnicos, que permitem o fluxo de dinheiro, bens, idéias e, até mesmo, de pessoas entre as empresas, tornados possíveis graças a certas peculiaridades da diáspora chinesa. Essas minorias encontram sustentação em laços estabelecidos a partir do fato de falarem o mesmo dialeto, possuírem parentes distantes ou serem originários do mesmo povoado, província ou região. A relação de confiança, que tais condições conferem a transações comerciais e financeiras, supera a capacidade de coerção ditada por muitos diplomas legais no Ocidente.

O fato de que esta vasta rede de contatos, representada pelos “overseas Chinese”, mantém-se unida é, em grande parte, explicado por estruturas empresariais com fortes traços familiares. Entre as características apresentadas, encontra-se o esforço, em cada companhia, de manter a tradição dinástica, em nível de propriedade e gerência.

Assim, é comum que herdeiros com formação profissional em Medicina, Engenharia e outras áreas totalmente distintas de Administração ou Economia, venham a ser convocados após a morte de seus pais, para dirigir empresas da família. Não haveria, por outro lado, claros indícios de que cargos de direção venham a ser transferidos para profissionais ou investidores institucionais.

Um sistema empresarial baseado em grande número de companhias gerenciadas com base em estilos autocráticos possuiria a aparente vantagem de tomadas de decisão rápidas. As desvantagens existiriam, também, em mundo de economia globalizada, na medida em que o crescimento dos conglomerados empresariais criam necessidades que ultrapassam a capacidade de gestão contida apenas nos vínculos familiares.

A influência confucionista na organização dos estados

Em linhas, que se reitera, são reconhecidas como simplificadas, é possível afirmar que a busca da estabilidade interna é a preocupação constante das formas de Governo ora existentes no Sudeste Asiático. Daí resulta um exercício permanente de composição efetuado de forma repetitiva e cíclica. Procura-se, primordialmente, valorizar as tradições de cada povo, suas práticas culturais e crenças, bem como tudo aquilo que diga respeito a sua identidade nacional. O equilíbrio é obtido através de conjunto de normas de comportamento desenvolvidas durante períodos monárquicos, de forma a serem permeadas por atitudes e laços tipicamente feudais.

Especialistas no assunto, como Joel Thoraval¹⁷, identificam, nessa perspectiva, o ressurgimento do Confucionismo como fator de agregação e de estabilidade. Esta tese deriva da verificação da capacidade daquele conjunto de crenças, no sentido da transformação e aperfeiçoamento da natureza humana, bem como um guia de normas de comportamento. Como resultado, haveria um maior potencial de governabilidade nos Estados envolvidos.

Na maioria dos países do Sudeste Asiático, a propósito, a estruturação do Estado encontra-se permeada por tais normas. Assim, em Cingapura, por exemplo, ao mesmo tempo em que se utilizam procedimentos que, segundo a concepção ocidental, podem ser considerados “democráticos” para a escolha dos governantes, direitos individuais são sacrificados em benefício daquilo que os eleitos consideram ser o interesse da comunidade como um todo. Nessa perspectiva, uma vez tomada uma decisão, após demoradas consultas à base da “pirâmide social”, a implementação do que foi decidido não admite mais a noção de “loyal opposition” e não é deixado espaço para a manifestação de opositores.¹⁸

Malásia e Indonésia, apesar de sabidamente não pertencerem ao chamado “universo chinês”, em virtude de sua composição étnica e herança cultural distinta, por terem sido expostas também à influência confucionista, não deixaram igualmente de apresentar moldura política adaptada ao formato que a China procurou projetar sobre aquela parte do mundo. Seus Sultões e Monarcas devem, como seus homólogos nas áreas sob influência cultural chinesa, merecer lealdades feudais em contra-partida à concessão aos súditos de sistema de Governo que lhes trazem bem estar e prosperidade.¹⁹

Dessa forma, na Malásia, observa-se o exercício constante da busca do consenso praticado através das articulações desenvolvidas dentro de cada grupo étnico – malaios, chineses e indianos – e entre estes três setores da população. Seu sistema parece falhar, quando o governo de Kuala Lumpur não consegue persuadir parte da comunidade de que os dirigentes agem em benefício de seu interesse mais amplo. A força e a durabilidade do sistema político malásio, por outro lado, reside exatamente no fato de que, a longo prazo, o interesse de todos prevalece na composição circunstancial, em detrimento de benefícios imediatos.

Na Indonésia, pratica-se a mesma busca de consenso, para tomada de decisões intermináveis, até chegar-se a um acordo final, muitas vezes de forma imperceptível. Apesar da lentidão, obtém-se a vantagem de que mesmo diante de um exaustivo processo de negociação, há, sempre, a possibilidade de evitar-se momentos de ruptura, desde a proposta de questões em nível de assembleias tradicionais em vilarejos, até a elevação do problema ao Governo Central. A importância desse esforço de negociação permanente fica ressaltada, quando se consideram os separatismos regionais latentes²⁰.

Na Tailândia, a simples recapitulação dos golpes de Estado, manifestações populares violentas e as seguidas constituições adotadas recentemente dariam a impressão de que aquela seria uma formação social sempre à beira do abismo. Nada menos verdadeiro, no entanto, visto o forte sentimento de identidade nacional da população, sua devoção à monarquia reinante, a homogeneidade religiosa e as mesmas práticas confucionistas dos outros países da área. As sucessivas revoluções lá ocorridas, portanto, diriam respeito mais a rivalidades de setores dominantes tailandeses do que à instabilidade do sistema político do país como um todo.

Entre os países fundadores da ASEAN, apenas as Filipinas não apresentam as mesmas formas de Governo e estrutura social que caracterizam os países do Sudeste Asiático mencionados acima. Apesar de seus vinte anos no poder, o ex-Presidente Marcos não soube, como o fizeram outros dirigentes regionais, construir ampla base política que o sustentasse no poder, através do tradicional consenso asiático. Dessa forma, não conseguiu estabelecer uma “pirâmide de estrutura de poder”, com ampla base de sustentação que poderia fornecer-lhe apoio popular. Limitou-se, apenas, a buscar alianças junto às oligarquias rurais, às forças armadas e aos setores empresariais, sem preocupações com parcerias mais amplas. A instabilidade da vida política filipina seria, ainda, herança das fragilidades estruturais recebidas daquele ditador²¹.

Nota-se, também, que existe, no Sudeste Asiático, a confluência de culturas muito fortes: a chinesa, a indiana e a malaia. Os três grupos, contudo, convivem e desenvolvem-se como se fossem projetos nacionais paralelos, muitas vezes dentro de um único país. É o caso da Malásia e Cingapura. Assim, os festivais de cada grupo étnico são devidamente

comemorados, existe uma variedade culinária incrível e há uma enorme mistura de religiões e crenças.

Ao contrário do que se testemunhou, recentemente, em outras partes do mundo, não se busca, na área objeto de estudo, a segregação ou mesma a eliminação de uma ou outra etnia. Assiste-se, na verdade, a uma competição saudável que respeita as diferenças e incentiva cada grupo étnico a superar o outro, em termos de convivência harmoniosa, no âmbito da diversidade cultural.

A influência político-cultural como facilitadora da integração econômica regional.

Conforme mencionado acima, no momento em que a globalização reorganiza o sistema político e econômico internacional, aprofundando a internacionalização da produção, as relações entre Pequim e as capitais do Sudeste Asiático evoluem no quadro de movimento de integração regional fortemente influenciado por “redes” de natureza financeira, comercial e de valores entre os nacionais da RPC e os *overseas Chinese* residentes ao Sul da China.

Essa evolução será facilitada por aspectos relacionados com a existência de uma base cultural chinesa, a sustentar o modelo de desenvolvimento ora bem sucedido, em um fenômeno de *cross fertilization*²² entre aquela área considerada historicamente como situada na periferia do Império do Centro, e a RPC, através de intercâmbio em que, por um lado, Pequim voltaria a fornecer a moldura ideológica de sustentação para a estabilidade da área e, por outro, seus já bem sucedidos vizinhos, em troca, indicariam o rumos para o aperfeiçoamento da “economia de mercado com características chinesas”.

O que se pretende ressaltar, por outro lado, é o fato de que, desde o início da atual política de modernização da China, na década de 1970²³, há desdobramentos que facilitam uma possível futura congruência entre a área de influência tradicional da cultura chinesa e uma nova fronteira econômica da RPC.

Tal processo de ampliação perduraria até que se obtivesse, através de um processo gradativo de *building blocks*, uma moldura política regional com forte influência do ordenamento histórico em que, durante séculos, parte da área hoje situada entre Myanmar e Vietnã esteve inserida em grande arco de Estados vinculados ao Império do Centro.

Na primeira etapa dessa evolução, logo após o desaparecimento de Mao Zedong, integrou-se o próprio sistema econômico chinês. Em seguida, vieram as Áreas Econômicas Especiais, onde foram permitidas práticas de economia de mercado dentro de um sistema centralmente planejado mais amplo. A maximização de Hong Kong, em seu papel histórico de porta de contato com o resto do mundo, foi o bloco posterior, seguido por Macau. Uma vez alcançada a reintegração de Taiwan, estaria completada a restauração do domínio territorial do antigo império chinês e restaria o bloco final no caminho da abertura

da China, no sentido da modernização, que abrangeria os países do Sudeste Asiático com fortes contingentes populacionais de origem chinesa.

Este último desenvolvimento ocorreria através do intercâmbio de referenciais de valores entre aquela área, considerada historicamente como situada na periferia do Império do Centro, e a RPC. Assim, por um lado, a existência de uma base cultural chinesa serviria de plataforma de sustentação para um processo de cooperação com o Sudeste Asiático.

Por outro, haveria os tipos de contribuições seguintes:

Os países bem sucedidos como a “vitrine do Capitalismo no Sudeste Asiático” a exemplo de Cingapura – indicariam os rumos para o aperfeiçoamento da “economia socialista de mercado”²⁴, com características chinesas, ora buscada pelo programa de modernização da RPC;

A persistência do Vietnã em manter seu sistema central de planejamento, ao mesmo tempo em que adota “práticas de economia de mercado”, reforçaria a proposta chinesa de manter a vertente “socialista” entre as medidas que estão sendo testadas, no programa de modernização da República Popular da China;

E o esforço de composição permanente, no sentido da manutenção da harmonia e convivência pacífica entre a população de origem chinesa e os de fé islâmica, na Malásia e Indonésia, serviria como inspiração para exercício semelhante a ser promovido na região central da RPC, principalmente na província de Xinjiang, onde há expressivo contingente de muçulmanos, bem como a necessidade de relacionar-se com novas Repúblicas, como a do Tadjiquistão, onde predomina a mesma religião.

Assim, ressalta-se o exemplo emblemático de Cingapura que possui, hoje, um relacionamento privilegiado com Pequim. Em resumo, recorda-se que, na península malásia (Malásia e Cingapura), existe a maior comunidade de *overseas Chinese* e que o equilíbrio racial e a segurança da área têm dependido do exercício de busca constante de estabilidade regional, em suas relações com a RPC. Em Cingapura, é de 75% a participação de chineses na população de cerca de 3 milhões. Na Malásia, aquele grupo étnico corresponde a cerca de 35% do total de 17 milhões de habitantes. Cingapura chega a ser chamada de a “Terceira China” – em seguida à RPC e Taiwan.

As relações econômicas entre a China e a Malásia têm apresentado perfil distinto das desenvolvidas com os demais membros da ASEAN. Desde a fundação da RPC, o volume, composição e estabilidade do comércio chinês com a península malásia têm servido de esteio para as transações com a região do Sudeste Asiático. Houve momentos em que o intercâmbio da China com a área reduziu-se virtualmente a Malásia e Cingapura, em virtude de boicote internacional ou em razão de turbulência interna chinesa. Como

conseqüência, esses países consolidaram-se como intermediários naturais para o comércio com a República Popular, mesmo após a normalização das relações com os demais membros da ASEAN, na década de 1980.

Hoje, a moldura política existente permite estar sendo construída uma réplica daquela cidade-Estado no Nordeste da China, onde vivem cerca de 200 milhões de pessoas, com o maior poder aquisitivo e nível cultural do país. Trata-se de um novo conceito de prestação de serviços, que não inclui apenas a transferência de fábricas, em busca de custos mais baixos, mas a exportação a parte da RPC de todo um modelo sócio-econômico, com padrões de consumo e necessidades de infra-estrutura, em moldes hoje existentes naquela capital do Sudeste Asiático.

Tal processo confirma a impressão de que, apesar das conseqüências da globalização, vivem-se transformações paradigmáticas na Ásia-Pacífico, decorrentes de dinâmica regional própria, na medida em que, por um lado, ocorre o ressurgimento de influência político-cultural chinesa, e, por outro, o sucesso da economia em áreas do Sudeste Asiático fornecerá modelos para o projeto de modernização da RPC.

A “pax sinica” no sudeste asiático

O raciocínio acima não deriva, unicamente, de exercer o gosto oriental por processos cíclicos, em que ora predomina o velho, ora o novo, sempre presentes nas filosofias predominantes naquela parte do mundo.

A percepção é que está em curso a reemergência de uma *pax sinica*, ao Sul da China, deriva dos seguintes fatos:

O desdobramento da atual macro-estrutura internacional tem-se refletido, no Sudeste Asiático, pelo recuo das esferas de influência prevaletentes durante o período da Guerra Fria. Como resultado, o clima de distensão generalizado e os esforços em curso no sentido da integração e cooperação econômica favorecem a busca de uma moldura política estável, que permita às nações da área concentrarem o máximo de suas atenções no desenvolvimento econômico;

A nova multipolaridade regional, contudo, tem que levar em conta divergências históricas entre a China e os membros da ASEAN. Por um lado, verifica-se o temor dos países do Sudeste Asiático, quanto à existência real de futura ameaça de hegemonismo chinês. Esse receio deriva de avaliação do potencial ainda inexplorado da China, bem como de sua futura capacidade de projetar o poderio militar sobre a região;

A “Nova Ordem Internacional”, no entanto, tem apresentado preocupações mais imediatas aos países daquela área que pretendem manter sua alta taxa de crescimento. A natureza autoritária do regime de quase todos os integrantes da ASEAN (com exceção apenas das

Filipinas), por exemplo, torna-os agora, alvo de críticas dos EUA, CE e mesmo Japão, quanto a direitos humanos e garantias democráticas; daí, a possibilidade de que, para a sustentação e seu modelo econômico bem sucedido, os países aseanistas tenham que apelar, gradativamente, para o embasamento da herança cultural chinesa;

Em suma, para o estabelecimento de um contorno ideológico que favoreça os países do Sudeste Asiático, seja os que sempre se declararam capitalista, seja o Vietnã, que continua a declarar-se socialista, a estrutura política atual adotada pela China é um importante parâmetro de referência. Para os adeptos do sistema de economia de mercado sob instituições fortemente autoritárias, há amplos traços a serem imitados e justificados no modelo político chinês. Os que desejam, de sua parte, sair da rigidez da centralização socialista sem, contudo, mudar o rótulo de seus regimes, também não terão problemas para citar suas fontes de inspiração.

Esse processo de cooperação significará a emergência de um novo paradigma, que incorpora mudanças na economia, transformações técnico-industriais nas formas de produzir e alterações na organização da sociedade, bem como é marcado pelo ressurgimento de hábitos e normas de comportamento antigos, que se tornam no mundo de hoje fatores de agregação e mesmo de progresso naquela área.

Isto porque, conforme mencionado acima, historicamente, a influência criada pela China era expressa pela sua incontestável superioridade em termos de organização política e social e produção de normas éticas de procedimento executadas exemplarmente pelos próprios chineses, na convivência entre nações. Entre esses valores, são identificados : a disciplina social; a ênfase na participação comunitária; a importância do relacionamento pessoal; o caráter prioritário da educação; a expectativa de liderança governamental; a aversão ao individualismo; a perspectiva de longo prazo; a propensão a evitar conflitos legais; a preocupação constante com a harmonia; a unidade familiar; e o sentido do dever.

A partir do século XV, emerge uma ordem em que a China desempenhava papel dominante, bem como servia como fonte de inspiração para a organização política dos Estados situados ao Sul de suas fronteiras, que adotavam sistema político-social semelhante ao monárquico chinês. Suas economias funcionavam, também, de forma similar e, através de intenso intercâmbio comercial, eram complementares. Tal esquema foi desestruturado pelos europeus, ao dividirem entre si o continente asiático, no século passado, e rompido definitivamente após a Revolução de 1949 e o advento da Guerra Fria.

Com o início do processo de modernização da RPC, na década de 1970, e o término do período de bipolaridade mundial, na de 1990, criaram-se novas condições para o ressurgimento daquela antiga moldura político-cultural. Isto é, ressurgiram, no âmbito das relações entre a China e o Sudeste Asiático, condições para o desenvolvimento de processo de cooperação, que tenha como base de sustentação aquele conjunto de valores culturais

chineses compartilhados, citados anteriormente, em oposição à expansão econômica resultante da utilização da força.

Com o recuo das esferas de hegemonia ideológica, prevalentes no período de bipolaridade mundial, fortalece-se percepção de que está em curso o ressurgimento de uma influência político-cultural chinesa como fator de estabilidade, ao Sul da China. Assim, a estrutura política atual adotada pela China torna-se um importante parâmetro de referência, na medida em que influencia um contorno ideológico favorável aos países do Sudeste Asiático, seja os que sempre declararam capitalistas, como os fundadores da ASEAN, seja o Vietnã, que continua a declarar-se socialista.

Nessa perspectiva, para os adeptos do sistema de economia de mercado sob instituições fortemente autoritárias, há amplos traços a serem imitados e justificados no modelo político chinês. Os que desejam, de sua parte, sair da rigidez da centralização socialista sem, contudo, mudar o rótulo de seus regimes, também não terão problemas para citar suas fontes de inspiração.

Conclusão

Os organizadores do X Congresso da ALADAA propuseram a seus participantes a análise das características do atual processo de integração mundial, conhecido como “globalização” com o objetivo de conhecer a evolução deste processo “em diferentes contextos da Ásia e África, a partir de uma perspectiva histórica mais ampla, para aproximá-la das realidades da América Latina”.

No exercício de reflexão acima, o autor pretendeu examinar, em linhas reconhecidamente simplificadas, diante das limitações impostas ao texto, como a globalização afeta a diversidade cultural e questiona a identidade cultural no Sudeste Asiático. Procurou-se, então, salientar que o ressurgimento de influência político-cultural chinesa, naquela área, tem contribuído para preservar o Estado como agente capaz de fomentar o desenvolvimento econômico e garantidor das aspirações da sociedade.

Este esforço de análise, espera-se, poderia contribuir para a identificação da agenda de preocupações comuns daqueles povos asiáticos, cujo entendimento serviria para o refinamento de nossa conceituação dos temas que no momento são discutidos em seus foros regionais, bem como facilitar a melhor interlocução nossa – e da América Latina – com os países envolvidos.

Taipé, em 22.08.00

Notas Bibliográficas:

¹ Diplomata. Exerce as funções de Diretor do Escritório Comercial do Brasil em Taipé, desde fevereiro de 1998. As opiniões deste artigo não expressam, necessariamente, as do Ministério das Relações Exteriores e são da inteira responsabilidade do autor.

² DREIFUSS, RENÉ ARMAND. *A Época das Perplexidades*. Editora Vozes. 1996.

³ *Confiança – As virtudes sociais e a criação da prosperidade*, por FRANCIS FUKUYAMA, Editora Rocco – Rio de Janeiro – 1996.

⁴ “O Brasil e as Tendências Econômicas e Políticas Contemporâneas”- Seminário de Brasília, 2 e 3/12/94. FUNAG. 1995. Pag. 15.

⁵ Nesta sub-região estão incluídos: Myanmar, Tailândia, Malásia, Cingapura, Indonésia, Brunei, Filipinas, Vietnam, Laos e Camboja.

⁶ Quando se fala em Ásia-Pacífico – como fator de dinamismo econômico – tem-se em mente o conjunto formado pelo Japão, os quatro “tigres asiáticos” – Cingapura, Coreia do Sul, Hong Kong e Taiwan – e os países da Associação das Nações do Sudeste Asiático (ASEAN) – Brunei, Filipinas, Indonésia, Malásia, Tailândia, Vietnã, Camboja, Laos, Myanmar e, novamente, Cingapura. Parcela crescente do território chinês, ao longo de sua costa Pacífica, vem sendo incorporada a tal agrupamento.

⁷ As declarações da Prof. Chan Heng Chee, bem como a de outros teóricos da existência de um “Jeito Asiático”, são publicadas em artigo da revista *Far Eastern Economic Review*, em 12 de março de 1994, intitulado “The Asian Way”, pag. 22 e seguintes.

⁸ No mesmo artigo citado na nota anterior, Tommy Koh afirma que “*For generations Asians have learned from the West and we continue to do so. I hope the time has come when the West should also be willing to learn from the East*”.

⁹ Conferência do prof. JASUF WANANDI, intitulada “Human rights and democracy in the asean nations: the next 25 years”, publicada no *Asean-Isis Monitor*, volume nr.5, outubro-dezembro de 1992.

¹⁰ Vide PORTO DE OLIVEIRA, AMAURY, *Série de Assuntos Internacionais* – 21, publicado pelo Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, em abril de 1992.

¹¹ A respeito das diferenças de percepção sobre a formação e papel do Estado, entre a matriz de pensamento greco-romana e a concepção tradicional chinesa, vide artigo de R.D. HILLS, “Fishing in Troubled Waters: Some Thoughts on Territorial Claims in the South China Sea”, publicado pelo Center of Asian Studies, University of Hong Kong, 1991.

¹² “Le Nouveau Confucianisme” – LÉON VANDERMEERSCH, *Le Débat* – número 66 setembro-outubro 1991.

¹³ Vide, entre outros, “Confucius”, por BETTY KELEN, GRAHAM BRASH (PTE) LTD, 227 Rangoon Road, Singapore.

¹⁴ “East Asia a more useful model for china”, artigo de Tan Kong Yam, Diretor do Instituto de Filosofias Orientais de Cingapura, no jornal *The Straits Times*, em 13 de janeiro de 1990, Cingapura; e “East Asia better model than west for China”, artigo de CHEN SHOONG TAT, economista cingapureano, publicado no jornal *The Strait Times*, em 11 de janeiro de 1990, Cingapura.

¹⁵ A história da instalação dos chineses no Sudeste Asiático é contada, entre outros, em *The Rise of Ersatz Capitalism in South-East Asia*, por YOSHIHARA KUNIO, Oxford University Press, New York, 1988.

¹⁶ As revistas *Asiaweek*, em seu número de 14 de dezembro de 1999, e *Far Eastern Economic Review*, em 15.12.99, publicam artigos em que buscam quantificar os negócios dos “overseas Chinese”, no Sudeste Asiático.

¹⁷ JOEL THORAVEL, artigo “La Chine dans la Philosophie”, publicado em *Esprit*, em maio de 1994.

¹⁸ A respeito, vide “Human Rights in Singapore, Perceptions and Problems”, por MELANIE CHEW, em *Asian Survey*, vol XXXIV, Nr. 11, Nov. 1994.

¹⁹ A revista *Asiaweek*, em seu editorial no exemplar de 26.10.1994, sob o título de “Confucian Comeback”, menciona que “*Malaysia, Thailand and Indonesia are nations that have been significantly influenced by Confucian thought and values, bothe because of their important Chinese minorities and their proximity to the philosopher’s homeland*”.

²⁰ A respeito da evolução histórica da política interna indonésia, sugere-se a leitura do texto de LEO SURYADINATA, em *Politics in the ASEAN States*, editado por Diane K. Mauzy, Maricans, Kuala Lumpur.

²¹ O mesmo livro citado no item anterior também publica artigo de Benjamin N. Muego, sobre a política interna filipina.

²² Segundo “The Random House Dictionary of English Language, Second Edition Unabridged”, “cross fertilization” pode ser entendido como : “*interaction or interchange, as between two or more cultures, fields of activity or knowledge, or the like, that is mutually beneficial and productive*”.

²³ Entre as conquistas do processo de modernização da economia chinesa, iniciado a partir do final da década de 1970, encontram-se: o fato de que as livres forças de mercado determinam, nos dias de hoje, a formação de preços de cerca de 80% da produção agrícola e industrial; a estrutura de propriedade da economia sofreu reajustes drásticos, com o setor privado absorvendo agora mais de 60% do PNB; as empresas estatais adquiriram autonomia crescente, ao mesmo tempo em que são submetidas, cada vez mais, às demandas do mercado; o sistema de distribuição e circulação de mercadorias passou a depender menos de um centro de decisões entralmente planejado; foi concedido enorme impulso à abertura da economia ao exterior, com o fortalecimento dos vínculos econômicos, comerciais e de investimentos com o resto do mundo.

²⁴ O conceito de “economia socialista de mercado” é, ainda, pouco preciso. Seriam características suas: a propriedade estatal de 51% dos setores estratégicos da economia, entre estes o de energia, telecomunicações, produção de armamentos, aço, energia, etc; um sistema de assistência social aos trabalhadores em que haveria divisão de responsabilidades entre o Governo e as empresas – algo nos moldes existentes no Japão; o planejamento macroeconômico a longo prazo permanece responsabilidade do Governo Central, enquanto as decisões empresariais, a nível micro, ficam sujeitas às forças de mercado.

China: maior país em desenvolvimento face à Globalização

Zhou Shixiu

Prof^o Titular de História, Universidade de Hubei, China

Coordenador Adjunto do Programa China-Ásia-Pacífico, CEAA – UCAM

A China é o maior país em desenvolvimento do mundo. Mas, a globalização é um desafio para a China, que por um lado, deverá participar desta tendência conjunta da economia mundial e, por outro lado, deverá evitar os prejuízos decorrentes da globalização nos países em desenvolvimento. Por isso, os pesquisadores chineses estudam seriamente os efeitos da globalização para enfrentar e discernir essa realidade mundial, uma nova etapa do processo histórico da humanidade.

Os motivos da globalização

Desde o início da década de 80 temos visto que, por motivo do acelerado desenvolvimento da alta tecnologia, especialmente das técnicas de comunicação, diminuiu por notável porcentagem o custo de transporte e de comunicação, o que promoveu diretamente o enorme aumento do comércio, do investimento internacional e a difusão rápida da alta tecnologia por todo o mundo. Como resultado disso, a economia mundial realiza um intercâmbio diário, de uma forma inédita. Neste sentido, surge a globalização, cuja essência é a globalização econômica.

Como é do conhecimento de todos, a economia atual do mundo é controlada pelos países desenvolvidos. Por isso, a globalização econômica é essencialmente dirigida por eles. Realmente, essa globalização é o processo de expansão do capital ocidental.

Sobre a concepção da globalização

A globalização é uma tendência mundial. Se agrada ou não, ela existe e se desenvolve, e o que é mais importante é a sua influência no desenvolvimento do processo da história da humanidade. Por isso, é necessário ter um bom conhecimento sobre a globalização.

Essencialmente, a globalização é uma nova etapa da expansão do capital ocidental; ela representa completamente a expansão da relação produtiva capitalista. O estabelecimento desta relação iniciou o processo da globalização e esta avança, para todo o mundo, acompanhando a expansão do capital e do mercado mundial. Atualmente, nos países mais desenvolvidos, o capital se transforma num “sistema mundial” e o capitalismo se transforma num “capitalismo transnacional”. Como resultado da economia de mercado, a globalização faz a produção e o consumo de qualquer país ser uma parte da economia mundial. Como resultado da revolução das ciências informáticas, o meio de difusão mudou

totalmente. Na atual conjuntura, entre o governo dos países desenvolvidos e a classe capitalista, o capital cada vez mais se transforma num “capitalismo global”. Sob a influência destas tendências de transformação, principalmente econômicas, os países desenvolvidos esperam a “globalização da cultura” para que as pessoas, em qualquer lugar, possam receber a doutrina do capitalismo. Acho que estas palavras esclarecem a minha concepção sobre a globalização.

A globalização é uma faca de dois gumes. Por um lado, a globalização acelera o movimento do capital no mundo e facilita a introdução de recursos e tecnologias, assim como experiências administrativas avançadas nos países em desenvolvimento. Por outro lado, os capitalistas não são altruístas, pois são seus objetivos obter o super-lucro. Daí o processo de globalização ter grande possibilidade de prejudicar os países em desenvolvimento. Podemos constatar, nos últimos vinte anos, esses prejuízos.

Prejuízos causados pela globalização aos países em desenvolvimento

a) Esgotamento do poder econômico

Acompanhando a globalização, houve uma queda no crescimento da economia nacional e da renda *per capita* destes países. Na década de 90, a renda *per capita* de mais de cem países diminuiu. Entre alguns fatores, o poder aquisitivo do consumidor de mais de 60 países caiu no ritmo de 1% ao ano. Na década de 80, 590 milhões de habitantes do mundo viveram com fome, e na década de 90, este número aumentou para 840 milhões.

b) Aceleração da polarização de riquezas

A polarização agravou ainda mais a desigual distribuição de riquezas entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos. No ano de 1988, 24 países ricos, cujas populações representavam 17% da humanidade, possuíam 79% do PIB mundial. Em contraste, a população dos países em desenvolvimento, que representava 83% da Humanidade, só possuía 21% do PIB mundial. Mesmo nos países desenvolvidos, a polarização das riquezas se agravou. Nos Estados Unidos, os pobres, que representam 40% da população do país, só possuem 0,2% de toda riqueza; a classe mais rica, que representa 10% da população, possui 40% dessa riqueza. Na América Latina e na Europa Oriental, a polarização já era grave e, atualmente, está crítica.

c) Efeitos devastadores no meio ambiente e na qualidade de vida

Os países desenvolvidos usam em excesso os recursos naturais e omitem-se de suas responsabilidades de proteger o meio ambiente, deixando os resíduos industriais, inclusive lixo radioativo, nos países em desenvolvimento, provocando graves problemas ambientais.

d) Enfraquecimento da soberania estatal

A soberania estatal dos países em desenvolvimento enfraquece desde o fim da década de 80. Acompanhando a globalização, os países ricos desvalorizam cada vez mais os países em desenvolvimento. A ação da OTAN na Iugoslávia, interferindo na guerra e deixando a ONU de lado, mostrou a atitude de desrespeito dos países ricos com os países de 3º mundo.

e) Esgotamento de recursos naturais e humanos

Na década de 80, a população de famintos dentro do 3º mundo atingiu a faixa de 590 milhões, e no meio da década de 90 chegou a 841 milhões. O que é mais notável é a carência de cereais. Atualmente, dentro dos países em desenvolvimento, a cada minuto, morrem de inanição 12 crianças com idade inferior a 5 anos. Outro fator preocupante é a evasão do potencial técnico dos países em desenvolvimento para os países desenvolvidos. Acompanhando a globalização, os profissionais mais qualificados dos países em desenvolvimento emigram constantemente para os países desenvolvidos, em busca de melhores salários e melhores condições de trabalho, deixando o país defasado de recursos qualificados.

Posição chinesa face à globalização

A China, como o maior país em desenvolvimento, é o único país do 3º mundo entre os membros permanentes do Conselho de Segurança da ONU. Sua atitude e posição têm uma importância exemplar para os países em desenvolvimento. Mao Zedong disse: “A China pertence ao 3º mundo”. Deng Xiaoping, líder da segunda geração do Partido Comunista da China, disse: “A China sempre estará ao lado do 3º mundo”.

Os pesquisadores chineses consideram que a globalização, por um lado, é uma oportunidade de introduzir capitais estrangeiros e tecnologias avançadas, o que facilita o desenvolvimento do comércio exterior e da economia de mercado; mas, por outro lado, é o grande desafio para países em desenvolvimento, pois a soberania da economia nacional será ameaçada pela hegemonia econômica de países desenvolvidos. Portanto, a globalização não pode ser vista como privilégios e benefícios para todo mundo. Neste contexto, não devemos aceitar tudo sem pensar. É necessário analisar, questionar, selecionar e assimilar com muita responsabilidade. Os países em desenvolvimento, como a China, devem tomar as seguintes posições:

Participação positiva – Visto que a globalização é uma tendência mundial que ninguém pode evitar, deve-se enfrentá-la positivamente. Se esta tendência oferece a oportunidade de introduzir capitais e tecnologias para completar recursos internos e realizar a produção, somente a participação ativa dará possibilidade de conhecer as novas tecnologias, a excelência de outras culturas e obter uma ampla visão sobre o mercado mundial. Com a participação ativa, podemos conhecer melhor as verdadeiras tecnologias-chave e elaborar

os planos corretos para o desenvolvimento. Finalizando, com a participação positiva, os países em desenvolvimento podem tomar iniciativas, participar de decisões e assegurar sua vitória.

Participação com prudência – A economia mundial atual é controlada pelos capitais ocidentais e o objetivo principal deles é conseguir maior lucro sobre os países em desenvolvimento. Por isso, quanto à introdução de recursos e tecnologias deles, os países em desenvolvimento devem adotar medidas prudentes. Por exemplo, ao aplicar a política de abertura, esta deve ser gradativa, estudando minuciosamente quais áreas podem ser abertas totalmente, e quais são áreas devem ser semi-abertas para o exterior. A abertura financeira da China tem andado passo a passo. Esse foi um dos motivos, entre outros, pelo qual a China evitou o prejuízo da Crise Financeira da Ásia em 1997.

Participação na nova ordem de economia mundial – Atualmente, as regras e os regulamentos de intercâmbio e cooperação econômica internacionais são elaborados pelos países desenvolvidos. A maioria daqueles documentos tem artigos em que os países desenvolvidos discriminam e prejudicam os países subdesenvolvidos. Então, a nossa participação também é um processo de negociação para uma nova ordem correta da economia mundial. É importante criticar esses erros na ordem de intercâmbio e pedir juntos a revisão deles. É de extrema importância que estes países possam participar ativamente na elaboração de novos estatutos, regras ou regulamentos de atividades econômicas. Assim é possível proteger basicamente os benefícios dos países do 3º mundo.

Participação soberana – Para um país em desenvolvimento, a soberania nacional e os benefícios do povo são tópicos dos mais preciosos. Na negociação para entrar na OMC, a China respeita os regulamentos desta instituição internacional, mas ao mesmo tempo cuida com prudência dos benefícios nacionais. Face à globalização, a China investe na educação do patriotismo e torna intrínseco no seu povo o espírito nacional. Estes preparativos mentais são fundamentais para tratar a globalização. A China, junto com a aplicação da política de reforma e abertura, fortalece a educação do patriotismo e une o seu povo para conseguir a glória do país. O êxito da China nos últimos Jogos Olímpicos foi um bom exemplo: a China, como um país em desenvolvimento com menos experiência nestes Jogos, conseguiu 27 medalhas de ouro. Os resultados positivos do desenvolvimento econômico nos últimos 20 anos atraíram ainda mais a atenção da sociedade internacional. A China se inseriu soberanamente na globalização capitalista, abriu áreas escolhidas para introduzir capitais estrangeiros, conseguindo investimentos de recursos exteriores no valor de 360 bilhões de dólares norte-americanos. Com a participação ativa no comércio mundial, nos últimos 20 anos, o volume total de importação e exportação da China aumentou a um ritmo de 15,5% por ano, saindo da colocação de 32º lugar para 10º lugar no comércio mundial.

Jiang Zemin, presidente da China, disse: “a China é membro do 3º mundo. A China gostaria de fortalecer ainda mais a união e cooperação com os países em desenvolvimento.”

Face à globalização, vamos participar valentemente nesta tendência mundial e trabalhar em prol de uma nova e correta ordem política e econômica mundial.

Referências Bibliográficas

JIANG ZEMIN, “Discurso na 15 Assembléia Nacional do Partido Comunista da China”, Editora do Povo, Beijing, setembro de 1997.

PEI CHANGHONG, “Tática da China face à Globalização”, *Revista Estudos Estratégicos*, No. 10, 1999.

HAN JIANPENG, “A reforma da China sob a globalização”, *Revista Economia e Política Mundial*, No. 7, 1999.

LI GANG, “As Relações Internacionais na Época de Globalização”, *Revista Relações Internacionais*, No. 9, 1999.

Information Office of the State Council of the People’s Republic of China, *March Toward 2000: A Reforma Econômica da China*, China Intercontinental Press, 1999.1.

Globalización y política energética en Japón

Alfredo Román Zavala

El Colegio de México

1. Introducción

Muchos países del mundo, entre los cuales se puede contar a Japón, se están alejando de las estrategias de protección y seguridad tradicionales que aparecieron en sus políticas de energía en los años setentas y ochentas. Hoy en día muchos países desarrollados se han decidido a brindarle a sus empresas vinculadas a la energía, mayores espacios de negociación y dejarle a la libre competencia de los mercados abiertos, el abastecimiento de energía, de capital y de la infraestructura necesaria para el funcionamiento de sus economías.

Esta transformación tiene lugar por dos razones fundamentales. La primera se debe a la convicción y orientación de las economías de estos países y al espíritu neoliberal que las envuelve y, la segunda, simple y llanamente a la necesidad de abastecerse de recursos energéticos con las condiciones más ventajosas.

Las urgencias financieras de algunos países en el mundo han llegado a concluir que la complejidad actual del abastecimiento energético se encuentra fundamentalmente en soluciones basadas en el funcionamiento del mercado mismo (la privatización, la apertura de la oferta energética a los mercados empresariales internacionales, el desarrollo de mercados regionales, la apertura de las fronteras y el surgimiento de un empresariado internacional de gas y petróleo o, para decirlo en otras palabras, el negocio de la generación de energía).

Ciertamente el rápido crecimiento de la industria de la energía independiente en el mundo entero se ha convertido en uno de los símbolos más importantes de la apertura de estos países hacia las soluciones de mercado para satisfacer sus necesidades energéticas.

Sin embargo, independientemente de que los mercados puedan resolver o no los asuntos referentes puramente a la energía, existen algunas áreas en las cuales los esfuerzos diplomáticos son todavía necesarios. Las ansiedades tradicionales vinculadas a la explotación de los recursos (por ejemplo la soberanía sobre un territorio en particular o en una cabecera marítima), garantizan la persistencia de una diplomacia en franco desuso pero aún importante.

De esa manera, la garantía de un tránsito seguro para el petróleo crudo, para los productos refinados y para el gas natural licuado a través de aguas en disputa, son algunos asuntos que quedan aún en las agendas diplomáticas de muchos países. En ese sentido la seguridad

energética no significa una preparación para el conflicto sino más bien para la competencia empresarial abierta y se vincula directamente con el logro de la seguridad del comercio y de los flujos financieros a través de las fronteras por razón de la liberalización competitiva y la globalización. El punto de partida para esa discusión se fundamenta hoy en día en el contexto del libre mercado.

Todos estos factores, aunados al efecto de los precios de mercado el flujo de recursos a través de las fronteras, a la liberalización comercial, a un enfoque en la competitividad nacional y a la necesidad de atraer inversión al sector energético, han provocado la desreglamentación de los sectores energético nacionales en la mayor parte de los países.

Japón, por ejemplo, se encuentra ya en una etapa que involucra la privatización de las negociaciones políticas de sus industrias del petróleo y ha comenzado la reestructuración y apertura de la industria de generación eléctrica como respuesta a la competitividad internacional.

La apertura de los mercados energéticos en Japón significa que la seguridad energética se basa en la competencia de un mercado global empresarial más que en el de un mandato estatal. A la par que en muchas otras acciones en el Japón de hoy, el gobierno japonés se está alejando de sus estrategias dirigistas (Window Guidance) de los años que le dieron auge al milagro económico japonés en materia de abastecimiento seguro y bajo sus propios auspicios. De igual forma el gobierno japonés se encuentran un proceso de desaparecer los últimos vestigios de sus regulaciones al mercado petrolero para el año 2001 y con ello se consolida la transformación en su concepción de seguridad energética.

Así también por lo que toca a la utilización de la energía nuclear como una opción importante para el balance energético, el gobierno japonés ha delineado ya toda una gama de guías para una política nuclear que reduce aun más la influencia del gobierno en la investigación, desarrollo y utilización de ese tipo de energía. En ese aspecto también el desarrollo y utilización de la energía nuclear será promovidos e instrumentados en su concepción fundamental por el sector privado y no por el gobierno.

El espíritu que subyace en esa transformación se define de la manera siguiente: el equilibrio en la oferta y en la demanda energética se puede alcanzar, más fácil y eficientemente, por medio de los mecanismos del mercado que por la intervención gubernamental.

A pesar de todo, uno de los problemas más importantes en la política de energía de Japón es afianzar un suministro estable de energía indispensable para la actividad de su industria mediante la consecución simultánea de las tres “e”: entrega segura de energía, economía en crecimiento y entorno protegido. Esas tres líneas de consolidación energética, aunque muestran el claro compromiso del gobierno japonés por lograr un equilibrio entre las

demandas sociales internas, la recuperación de su economía y los acuerdos internacionales, quedan irremisiblemente sujetas a los vaivenes y a la evolución del mercado global con sus vicisitudes y contratiempos.

En todo caso, como muchos otros aspectos del mundo de la globalización actual, la política energética japonesa se encuentra en un momento sumamente delicado y sumergida en sus propias contradicciones.

Por un lado, y como se dará cuanta en las líneas siguientes, a la inseguridad en los abastecimientos petroleros y a la variabilidad en los precios, se suma la inconsistencia de las empresas generadoras de electricidad para darle una mayor atención a las instancias de seguridad y salvaguardias de sus instalaciones nucleares. Con esas negligencias empresariales e incertidumbres públicas bastaría para limitar, de por sí, cualquier formulación de una política energética nacional que se fundara en principios sólidos y duraderos.

No obstante, esa incertidumbre se refleja también en el estancamiento de la economía japonesa y en la impericia del gobierno para recuperar la confianza, cada vez mayor, de su ciudadanía. La incertidumbre es consustancial a la globalización y la política energética no escapa a esos designios.

2. El cambio en la política petrolera japonesa

Una de las acciones más notables que reflejan la transformación en la política petrolera se centra en la abolición de la regla que obliga a todas las compañías de exploración petrolera japonesas asistidas por la coordinadora encargada de los asuntos petroleros en Japón, la Corporación de Petróleo Nacional de Japón, a importar crudo hacia el país. En efecto, en abril de 1996 entraron en vigor las reformas en el sector del petróleo impulsadas por el gobierno japonés para derogar la Ley de Medidas Provisionales en la Importación de Petróleo y de productos Refinados, que limitaba las importaciones de gasolina, de petróleo ligero y de querosén para las refinerías japonesas¹.

Con ello el gobierno japonés decidió ajustar su política para permitir a las compañías japonesas en ultramar vender los abastecimientos de petróleo crudo en el mercado internacional y no necesariamente importarlo a Japón. Este cambio en la política energética japonesa está diseñado, sobre todo, para aliviar la situación financiera de las compañías petroleras en el exterior encargadas de producir petróleo y que operan bajo condiciones económicas desfavorables.

Cabe recordar que, desde su fundación en 1967, la corporación de petróleo nacional, bajo los lineamientos de una política orientada a la diversificación de las fuentes energéticas e independencia en el suministro, le solicitaba a toda empresa japonesa productora de

petróleo que, a cambio de préstamos y de ayuda pública, abasteciera de petróleo crudo a Japón.

Hasta mediados de los años noventas, Japón importaba cerca de 4.3 millones de barriles de petróleo crudo al día, de los cuales 500 mil barriles se basaban en esta condición. Los acuerdos de petróleo crudo solían ser efectuados bajo contratos de largo plazo, sin embargo en la medida en que el petróleo se fue volviendo una mercancía negociada libremente debido al crecimiento en los mercados spot en Europa y en Estados Unidos, las responsabilidades y las obligaciones de la agencia se hicieron más flexibles.

Con la nueva política, el gobierno japonés, en lugar de pedirles a las empresas que exporten el crudo directamente a Japón desde países distantes del Medio Oriente, les pide vender ese petróleo en el país en donde es producido o en el mercado más próximo. A partir de esa propuesta, Japón puede importar cualquier cantidad de petróleo a menor costo de mercado y con menos costos para las empresas que lo producen.

Cabe apuntar que la obligación para importar petróleo hacia Japón causaba un gran perjuicio a las compañías japonesas en su tarea de exploración. De ahí que si no se hubiera abolido la ley de medidas provisionales, este problema se hubiera acentuado más en las compañías japonesas que explotan aun las regiones más alejadas del lugar de consumo. Por ejemplo, la compañía de filiación japonesa en Kashagan, Kazakhstan en el mar caspio, confirmó recientemente la existencia de enormes reservas petroleras y aseguró cerca de del 7% de explotación de ese yacimiento. Sin embargo, la transportación del petróleo hacia Japón y la larga distancia a recorrer afectaba la comercialización del petróleo.

Otros ejemplos de esta nueva política se expresan también en el cierre de las compañías que representan una carga para el gobierno japonés. En este último aspecto vale mencionar la disolución de la Corporación de Desarrollo Petrolero en China en la bahía de Bo Hai, al noreste del país, para cubrir las pérdidas de la corporación.

Con la disolución, las inversiones y préstamos valuados en cerca de 139.2 mil millones de yenes se convertirán en pérdidas y casi 50 mil millones de yenes propiedad de la corporación de petróleo Mitsubishi y otras 44 compañías privadas se convertirán en pérdidas irrecuperables. La Corporación de Petróleo en China pertenece, en un 65%, a la Corporación de Petróleo japonés misma que no sufrirá mayores pérdidas debido a la disolución y debido a que ya incorporó las pérdidas en el año fiscal de 1998.

Cierres adicionales de la misma Corporación de Petróleo nacional acreditan el establecimiento de esa nueva visión energética con orientación al mercado y prueba de ello son el cierre de otras compañías japonesas exploradoras de recursos de petróleo y gas que trabajaban de manera insolvente o con pocas ganancias².

Un caso ilustrativo: la Compañía Arabian Oil

En febrero 27 del año 2000 expiraron los derechos de explotación de la compañía japonesa Arabian Oil Co. en Arabia Saudita, justo en la zona de Khafji, una zona neutral entre Arabia Saudita y Kuwait que estuvo en concesión para esa compañía a lo largo de los últimos cuarenta años. La concesión de la Arabian Oil Co. en Khafji, expiró después de que la compañía fracasó en su intento por renegociar una extensión en el contrato de explotación.

El campo de Khafji era uno de los yacimientos de más reciente explotación por parte de una compañía japonesa. Sin embargo, en la medida en que las circunstancias que rodearon el mercado de petróleo internacional empezaron a cambiar, Japón empezó a implementar una revisión fundamental de sus políticas relacionadas con la producción de petróleo en el exterior por parte de las compañías japonesas.

En ese sentido, y si en el pasado el petróleo fue tomado como una mercancía política y estratégica, con las dos crisis del petróleo en los años setenta se dio un impulso importante para que los países industrializados desarrollaran fuentes de energía alternativa, diversificaran sus abastecimientos de petróleo y expandieran sus reservas petroleras. La subsecuente estabilización del mercado petrolero internacional y el éxito relativo de la explotación de otras fuentes alternas de energía, redujeron la necesidad para que Japón explorara y desarrollara yacimientos petroleros por parte de compañías japonesas en el exterior.

En los detalles de la terminación de la concesión, el gobierno de Saudi Arabia impuso como condición para renovar la concesión petrolera que el gobierno de Japón construyera y operara un ferrocarril para la transportación de productos mineros. El gobierno japonés rechazó esta condición debido a que, según sus estimaciones, el ferrocarril no iba a reeditarle ningún beneficio y tampoco estaría en la capacidad de justificar la protección de una corporación privada ante los contribuyentes japoneses.

Para el gobierno de Arabia Saudita, por su parte, la renovación de las concesiones para la perforación petrolera se basó en dos principios fundamentales: compensación y reciprocidad. El hecho es que Arabia exportaba un petróleo crudo que producía menores beneficios que el petróleo ligero.

Por esa razón el gobierno de Arabia Saudita le solicitó a Japón una compensación por las ganancias perdidas y una inversión mayor a cambio de esa concesión. Sobre ese particular hay que señalar que la construcción del proyecto del ferrocarril constituía una parte de un esfuerzo árabe para beneficiar a los cerca de 20 millones de jóvenes que requieren del mejoramiento de la infraestructura social y de la creación de trabajos como un asunto de política social de gran urgencia.

En ese aspecto, el gobierno árabe entendía muy bien el argumento de que el gobierno japonés tenía que responder por el uso de dinero público proveniente de los impuestos ciudadanos. Sin embargo, el gobierno árabe, al igual que el japonés, tenía que tomar en consideración su propia responsabilidad con sus ciudadanos árabes en el sentido de informarles cómo y dónde se vendía el petróleo que les pertenecía. El gobierno de Arabia Saudita buscaba, de esa manera, convertir sus recursos naturales en un activo estatal.

Sin embargo las negociaciones fueron deteriorándose debido principalmente a las características de la propia compañía japonesa en sus vínculos de dependencia con el Ministerio de Industria y Comercio Internacional (MITI) en el sentido de que la empresa privada Arabian Oil era parte de una «política nacional». En ese aspecto conviene recordar que, en efecto, la compañía Arabian Oil tuvo éxito desde su primer intento exploratorio para descubrir yacimientos petroleros muy a pesar de que la práctica de la perforación era considerada como una inversión de muy alto riesgo.

De esa forma debido a que el éxito de la compañía se dio en momento en que la economía japonesa estaba transitando de la etapa de la reconstrucción de la posguerra a una fase de crecimiento económico sostenido, la compañía creció rápidamente con el apoyo de los ejecutivos en todos los sectores económicos pero, sobre todo, del gobierno mismo. Este último factor fue de suma importancia para que se percibiera a la compañía como el sumario del éxito económico japonés.

La burocracia petrolera japonesa

Estos acontecimientos colocaron a la política petrolera japonesa en un momento muy complicado porque hizo necesaria una revisión cuidadosa de sus políticas energéticas y diplomáticas con el Medio Oriente. En primer término, las negociaciones y el posterior fracaso descubrieron una vez más la siniestra relación entre el gobierno (MITI) y el sector privado (la compañía Arabian Oil y muchas otras) y además llamó la atención el acercamiento diplomático convencional que Japón ha mantenido en sus relaciones con el Medio Oriente para buscar mejores compromisos y mayores retribuciones.

Otra cuestión que resalta consiste en que las negociaciones no aclararon el vínculo de la política energética japonesa con su política diplomática hacia el oriente medio. A lo largo de las últimas décadas Japón se concentró en aumentar el número de compañías únicamente en la medida en que esa práctica le permitía crear puestos públicos para satisfacer el retiro de sus burócratas (*amakudari*). Por el lado contrario, esa misma práctica le hacía descuidar el óptimo desarrollo de las tecnologías necesarias en los yacimientos de los países productores de petróleo (exploración y análisis del petróleo).

Además en esas mismas décadas, Japón mostró una incapacidad evidente para romper el orden empresarial establecido y los intereses velados. Japón fracasó en abrir su mercado a los productos petroleros y como resultado el gobierno de Arabia Saudita se decidió por buscar mejores opciones de inversión con Corea del sur y con China. Para entonces, la burocracia del ministerio de comercio japonés se había convencido de la vieja noción liberal de que el petróleo era un producto más que se podía comprar con facilidad en el mercado.

En el caso de la Arabian Oil, la culpa no fue propiamente de los altos directivos de la compañía sino del gobierno japonés en su conjunto porque careció de una estrategia clara para garantizar los recursos energéticos de Japón y porque dejó que las negociaciones con el gobierno árabe fueran llevadas a cabo casi exclusivamente por los directivos de la compañía.

En ese sentido, el gobierno japonés cumplió por una parte con su tarea de deslindarse y dejar la solución a los «efectos del mercado». Sin embargo, esa misma acción, la privatización de las negociaciones políticas, le significó que se perdieran algunos de los abastecimientos de petróleo que podrían mantener el funcionamiento de sus necesidades energéticas básicas.

De esa forma, con la pérdida del poder de negociación, el gobierno de Japón únicamente se aboca a incrementar la cantidad de dinero que está dispuesto a pagar por el petróleo en el mercado internacional. En el último de los casos ese precepto explica su fallido intento por renovar los derechos de exploración de petróleo de la Arabian oil. Y es que, a diferencia de los países occidentales, y a diferencia incluso de China, Japón carece de las armas elementales para responder a una negociación aunque disponga de un punto a su favor en forma de poder de compra. La estrategia petrolera de Japón y su seguridad en energía depende en gran parte en si puede hacer un uso eficiente y oportuno de ese “elemento negociador”.

La comprobación de ese cálculo podrá conocerse en el futuro cercano cuando la otra mitad del yacimiento de Khafji, localizado en la antigua zona neutral entre Arabia Saudita y Kuwait, concesionado también por el gobierno de Kuwait a la propia Arabian Oil, expire en enero del 2003. Para entonces se espera que el gobierno de Japón enfrente nuevamente una intensa batalla para renegociar ese acuerdo con los fundamentos de una nueva política de petróleo.

Por lo demás, uno de los problemas que marchan en paralelo en el gobierno japonés es la perspectiva extremadamente estrecha de una burocracia que funciona de manera compartimentalizada. En ese esquema, el desarrollo de los recursos petroleros japoneses es analizado aisladamente de otros problemas y se discuten muy poco los vínculos con otros

aspectos de la vida política y económica del país (importación de gas natural y desarrollo tecnológico de células de combustibles, por ejemplo).

Las fusiones en la industria petrolera

De igual manera, dentro de la industria del petróleo japonés ha comenzado a darse un insistente recurso producto de la globalización de la economía y de la competencia internacional: las fusiones estratégicas. En ese sentido, la industria petrolera japonesa, que enfrenta una constante alza en los precios del petróleo y una competencia externa creciente, se prepara ya para la formación de fusiones empresariales en los campos de la refinación y de la distribución que concentrará, en manos de una sola empresa privada, el dominio del 40% de esos mercados en el país³.

El hecho trascendente en la industria petrolera japonesa es que, mientras que las ganancias han caído debido a la búsqueda por ganar competencias mediante precios bajos, la importación del petróleo crudo se ha duplicado en los últimos años. De ese modo las alianzas pueden ser vistas como un intento para resolver los problemas de la pérdida de ganancias por medio de fusiones empresariales.

Hasta hace algunos años, la acción más esperada, con una política energética gubernamental, hubiera sido la cimentación de vínculos con otras empresas o la cooperación misma, pero, ante las dificultades que enfrenta la industria, las compañías han optado por fusionar sus fuerzas con las de sus competidoras.

La drástica desreglamentación instrumentada por el gobierno japonés ha inducido cambios significativos en el mercado petrolero y la industria petrolera japonesa ha empezado una profunda reestructuración para alcanzar una reducción en los costos que incluye, entre otros aspectos ya mencionados líneas arriba, la disminución de la fuerza de trabajo existente, la reducción de nuevos empleados y la optimización logística para hacer más eficientes sus operaciones mediante la fusión.

Otros actores económicos

Por otra parte, si bien es cierto que los mercados internacionales han tenido una maduración desde los años setentas, sería, por lo menos, ingenuo asumir que se puede comprar petróleo en el mercado internacional al precio que se quiera y cuando se quiera. El petróleo se ha convertido en una más de las mercancías que se comercian a escala mundial y su precio está sujeto al mismo tipo de turbulencias que afectan a las monedas o a los mercados de grano. Una razón importante para la volatilidad en los precios del petróleo ha sido también el influjo de dinero especulativo en los mercados a futuro de petróleo en donde se negocian precios muy por arriba del precio de su demanda real.

No hay que olvidar que los países productores de petróleo, las compañías petroleras más grandes y los importadores no se encuentran ya solos en el mercado internacional del petróleo, ni son los únicos actores en ese escenario ni tampoco es el único escenario. Entre esos actores y escenarios se encuentran también los grandes especuladores en las finanzas internacionales incluyendo a los fondos «hedge» así como otros inversionistas institucionales de un enorme poder. De hecho, las súbitas fluctuaciones que resultan del dinero especulativo no sirven propiamente a los intereses de los países productores de petróleo ni tampoco a los países consumidores. Y, en ese sentido, tanto los productores como los consumidores necesitan un foro de discusión adecuado para enfrentar estas nuevas situaciones.

3. La energía nuclear en entredicho

Mientras que el gobierno de Japón apenas dio inicio a un proceso de revisión de su política de energía nuclear a raíz del accidente de Tokaimura, muchos gobiernos de países europeos han continuado la profundización de sus políticas de distanciamiento de ese tipo de energía hasta lograr la eliminación total de la misma de sus balances energéticos. En efecto, muchos países europeos se han estado comprometiendo con sus sociedades para ir deshaciéndose de la energía nuclear como aporte importante para la generación de energía eléctrica. Suecia, Suiza y Alemania son algunos de los países que han incursionado en ese proceso.

En Suecia, por ejemplo, en noviembre de 1999 fue clausurado el reactor número uno de la estación generadora de energía nuclear en Barsback por voluntad gubernamental. Esa planta era una de las 12 plantas que funcionaban aceptablemente con reactores nucleares que generaban cerca del 50% de la electricidad del país. En Suiza, donde 5 reactores generan cerca del 40% de la energía eléctrica, se votó en contra de la eliminación de los reactores por un escaso margen en 1990, pero se adoptó un borrador que congeló la construcción de nuevos reactores en los siguientes diez años. El año 2000 es el último del período de la moratoria y el referéndum del año 2002 habrá de decidir el futuro de la energía nuclear en ese país.

Alemania trabaja también para convertirse en un país libre de energía nuclear para el año 2030. Este país empezó construyendo las centrales nucleares en los años sesenta y es ahora el cuarto productor de energía nuclear más grande del mundo, después de los Estados Unidos, Francia y Japón. Sus plantas han mantenido las normas de seguridad más altas y las proporciones más altas de utilización de capacidad instalada. La proporción de poder nuclear en el rendimiento de electricidad total es casi del 35%.

Aún así, el programa nuclear de Alemania fue uno de los países más afectados por el accidente nuclear en Chernobyl de 1986 que contaminó a muchas localidades del país y desencadenó una ola de protesta popular. En la década de los años noventa, Alemania abandonó su política de reelaborar el combustible nuclear usado y canceló su programa de

reactores de rápida reproducción. Además, ninguna planta se ha construido desde 1989. Es en ese sentido que todas las centrales nucleares en Alemania detendrán su funcionamiento en la década del 2030s.

Las experiencias de todos estos países cuentan por su significado, pero el desafío alemán representa para Japón un mensaje aun más importante toda vez que estos países han tenido un proceso de desarrollo nuclear muy similar. Después de las crisis petroleras de 1973 y 79 ambos países aceleraron el desarrollo de la energía nuclear con el fin de establecer un ciclo de combustible nuclear basado en la quema de plutonio en un reactor de rápida reproducción.

Con posterioridad, los dos países se apartaron de esa vecindad en sus políticas energéticas por razones distintas. Alemania por ejemplo, debido a una campaña política de oposición, abandonó el apoyo al reactor de rápida reproducción y optó abiertamente por el establecimiento de un proyecto de ciclo de combustible nuclear. El acuerdo para eliminar la energía nuclear en el futuro ha estado en la cima de su política energética.

Es importante señalar que el uso del combustible proveniente del reciclaje nuclear se basa en el éxito de los reactores de rápida reproducción que empezaron su desarrollo en la década de los años sesentas⁴. En 1994 Estados Unidos e Inglaterra, que habían estado desarrollando proyectos de reactor de rápida reproducción desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, acordaron también cancelar esos proyectos.

En el mismo año Estados Unidos detuvo todas las investigaciones en el reciclaje de combustible nuclear, incluyendo todo tipo de investigación referente a los reactores de rápida reproducción, debido a su política de no proliferación nuclear. Por su parte, en junio de 1997, Francia declaró el desmantelamiento de su reactor experimental llamado «Super Fénix» que funcionó como un reactor de rápida reproducción de la tercera fase.

En Japón la década de los años setentas significó el periodo más trascendente en la transición energética del país. En esa década, el gobierno japonés se propuso un rápido ingreso a la producción de energías alternativas y 'limpias' como un serio intento por disminuir la dependencia energética del petróleo proveniente del Medio Oriente. Reflejo de esa intención fue el famoso proyecto «Sunshine» que recogía toda una gama de propuestas de desarrollo tecnológico para disminuir la dependencia petrolera vía el ahorro y el uso eficiente de la energía y para incrementar la producción de energías alternas entre las cuales figuraba de manera destacada la energía nuclear.

En ese entonces, diez reactores nucleares comenzaron a ser operados pero la producción nacional no se vio incrementada debido a que el precio del barril de petróleo desanimaba la producción de la energía nuclear y además porque los movimientos antinucleares, con los

accidentes de *Three Mile Island* en los Estados Unidos en 1979 y de *Chernobyl* en 1986 como bandera, se habían hecho más intensos.

Hasta 1997 Japón llegó a contar con 17 plantas productoras de energía nuclear y con 51 reactores de distinta índole. En total la generación de energía eléctrica secundaria derivada de la producción de energía nuclear ascendía a 283 mil millones de kilowatt-hora y representaba un 33% del total de la electricidad generada en el país que es aproximadamente de 877 mil millones kilowatt-hora.

En septiembre de ese mismo año, sin embargo, el gobierno japonés decidió aumentar la producción de plantas de energía nuclear para generar adicionalmente cerca de 478 mil kilowatt-hora para el año 2010, es decir un 42% del total de la demanda lo que, a su vez, significaba construir 30 reactores más con una capacidad de generación de un millón de kilowatts por unidad.

En ese transcurso, el reactor «Joyo» representó la primera fase en el desarrollo de la energía nuclear para funcionar basándose en la quema de uranio (1977) en tanto que el reactor de la segunda fase «Monju», con base a plutonio, se completó en 1994⁵. Conviene mencionar que el reactor «Monju» (inspirado en el Dios de la Sabiduría de la religión budista), fue el orgullo, y la mejor oferta del gobierno japonés en los mediados de los años setentas para dar solidez a su política de promoción de la energía nuclear.

Otro atributo fuertemente promovido, aparte de su alto costo en yenes (aproximadamente 600 mil millones de yenes cotizados a 130 yenes por dólar americano), fue que, siendo producido internamente, el reactor se había llegado a convertir en el símbolo mayor de la política japonesa de reactores nucleares.

En esos trechos de su historia energética, Japón estuvo firmemente determinado en proceder con el desarrollo de los reactores de rápida reproducción para la generación de energía eléctrica. No obstante, en diciembre de 1995 los escurrimientos de sodio presentados en el reactor Monju, llevaron a las autoridades energéticas japonesas a tomar la decisión de cesar las operaciones para proceder a investigar las causas del accidente. En septiembre de 1997 la agencia de ciencia y tecnología japonesa ordenó una moratoria de un año en su operación pero se extendió indefinidamente por razones aun no explicitadas⁶.

Existen algunos otros problemas que Japón comparte con los países europeos, el principal, tal vez, es la disposición de los desechos radiactivos. Suecia es una de los países más avanzados en términos de disposición de desechos radiactivos pero, al igual que Suiza y Alemania, se ha enfrentado con la dificultad de localizar los lugares en donde no haya rechazo ciudadano. Por lo general ese rechazo se ha manifestado en todos esos países mediante el referéndum y los resultados han sido contrarios al desarrollo de instalaciones

que almacenan los desechos radiactivos. Japón también ha experimentado ese rechazo y se ha recrudecido con mayor intensidad después del accidente de Tokaimura.

El Accidente de Tokaimura

Cuando un país experimenta un accidente nuclear es prácticamente inevitable que se dé un cambio sustancial en la política nuclear debido al impacto tenido en la región y en prevención de que los accidentes puedan extenderse hacia otros lugares. Los ejemplos más destacados de esas experiencias a nivel mundial han sido, hasta ahora, el desastre en la planta nuclear de Three Mile Island de 1979 que forzó a los Estados Unidos a detener el uso de reactores en nuevas plantas nucleares y el desastre de 1986 en Chernobyl que sirvió para la Unión Soviética y los países de la Europa Occidental confiaran menos en la energía nuclear.

De esa forma no debería de sorprender que el accidente nuclear de septiembre 30 de 1999 en la ciudad de Tokaimura fuera el punto de partida para una transformación en la política de energía nuclear del gobierno japonés⁷.

Sin embargo, a diferencia de las acciones tomadas por otros gobiernos, el japonés hizo muy poco para cambiar su política nuclear a partir de los accidentes mencionados. Eso se debió fundamentalmente a que las compañías generadoras de energía eléctrica japonesas, en asociación con el gobierno japonés, estuvieron en la capacidad para convencer a la opinión pública de que las plantas generadoras de energía nuclear eran todavía seguras y que los riesgos eran casi nulos comparados con otras instalaciones en el exterior. El público aceptó que nada grave pasaría en el país porque no había razón para dudar de los niveles tecnológicos y de la seguridad de los mismos.

El 30 de septiembre de 1999, en Tokaimura ocurrió un derrame accidental de uranio en las instalaciones de procesamiento de combustible nuclear. Se sabe, a ese respecto, que, con el fin de lograr mayor eficiencia, la compañía generadora de energía eléctrica ignoró el manual de procedimientos y lo reemplazó con un manual que omitió varios pasos importantes.

El resultado fue un derrame de uranio, superior en siete veces a lo permitido por las reglamentaciones internacionales, el desencadenamiento de una reacción nuclear y la exposición directa a la radiación de más de 70 personas. La reacción en cadena continuó por cerca de 20 horas y muchos residentes en la ciudad tuvieron que ser evacuados.

Sin embargo, lo peor del accidente consistió en que el gobierno sabía muy poco de los peligros que representaban ese tipo de plantas procesadoras. Y no sólo eso, el derrame radioactivo en la planta fue causado por una dificultad mayor ocurrida fuera del reactor, es decir la forma más seria que se puede presentar en un accidente. Eso quiere decir que el accidente nuclear comenzó por un error que nadie pudo predecir en una planta privada

procesadora de energía nuclear y que no existía ningún sistema que pudiera impedir la reacción en cadena por control remoto una vez que ésta comenzó.

Las instalaciones del accidente en Tokaimura nunca estuvieron sujetas a inspecciones de sitio por parte del gobierno y, por lo tanto, no se hizo nada en torno a los procedimientos mínimos a seguir por una empresa privada. Por consecuencia el accidente no solamente impactó a la nación a causa de la exposición directa a la radiación y al daño que causó, que sino que también hizo surgir serias dudas acerca de la confiabilidad y control de la política nuclear llevada a cabo por el gobierno.

En ese sentido, vale señalar nuevamente que cuando la energía nuclear se usó por primera vez en Japón la gente se preocupaba mucho por la radiación debido a que esa había sido la única experiencia de Japón. De igual forma, en las compañías y en las plantas nucleares se ponía un mayor énfasis en la seguridad acerca de la radiación más que en cualquier otro aspecto de la seguridad. Sin embargo con el paso del tiempo y al relativo y exitoso avance de la energía nuclear para usos pacíficos, la gente tendió a olvidar la experiencia del país respecto a la radiación y a los temores derivados de ésta. Al mismo tiempo, se redujeron las exigencias en cuanto a la seguridad y hubo un mayor relajamiento en cuanto a la vigilancia y monitoreo de la radiación.

El impacto del accidente en la empresa privada

Después del accidente de Tokai, las compañías encargadas de producir electricidad se encontraron en una presión mayúscula para reconsiderar sus análisis de inversión en las plantas de energía nuclear también debido a la apertura y a la competitividad internacional. Sus monopolios regionales encontraron nuevos competidores y bajo esas circunstancias la energía nuclear ya no fue tan competitiva como lo era hace una década sino que necesitará mayores inversiones fijas para salvaguardar la seguridad de las plantas.

En ese sentido, las compañías del sector eléctrico se encuentran ante la encrucijada de suspender la construcción proyectada de nuevas plantas nucleares o transferirlas al exterior aunque esta última no constituya una solución viable en los tiempos actuales⁸. La complicación fundamental estriba en que muchas compañías eléctricas planearon construir un total de 21 reactores de energía nuclear y elevar la capacidad actual de 44.91 millones de Kilowatts a cerca de 70 millones para fines del año 2010.

Obviamente la inversión toma tiempo y queda ya muy poco para tomar las decisiones que conduzcan a alcanzar las metas de demanda para el 2010. Incluso sin el incremento sustancial en la demanda, el virtual estancamiento del desarrollo de la energía nuclear requerirá de un cambio en la mezcla de combustible a mediano plazo. Las empresas eléctricas ya analizan sus planes bajo esas condiciones de competitividad y en la medida en

que se haga más difícil establecer plantas nucleares, la inversión en la energía nuclear se hace también menos atractiva.

Vale señalar que la intención de construir más plantas de energía nuclear estuvo vinculada a la posición japonesa para enfrentar el calentamiento global acordado en la Conferencia Internacional sobre Prevención del Calentamiento Global celebrada en la ciudad de Kyoto en 1997 en la cual el gobierno japonés se comprometió a disminuir las emisiones de dióxido de carbono en un 6% con relación a sus niveles de 1990.

De conformidad con esa obligación, la industria de energía eléctrica japonesa, que contabiliza un cuarto del total de las emisiones en Japón, diseñó planes para incrementar el número de plantas de energía nuclear y cortar las emisiones de sustancias generadoras de ozono. El accidente de Tokaimura, los problemas con el reactor Monju y la necesidad de aumentar su abastecimiento de petróleo pusieron un freno substancial a ese propósito.

Para complicar las cosas, el accidente de Tokai ha traído como consecuencia que Japón duplique su dependencia del exterior en lo referente al proceso de combustible nuclear una vez que se revocó el permiso de operación a la Compañía que operaba la planta accidentada. La pérdida de la licencia tuvo el efecto de invertir la proporción actual de casi 70 por ciento de proceso de combustible nuclear que se lleva a efecto dentro de Japón.

Con la cancelación de la licencia, las compañías de energía eléctrica que trabajan las plantas de energía nucleares se verán obligadas a transferir la tarea del procesamiento, cuando así se pueda, a las plantas extranjeras. En razón de eso, Japón se quedará con sólo una empresa de proceso de combustible nuclear, Mitsubishi, que no podrá proporcionar las casi 900 toneladas de combustible de uranio usadas anualmente en la generación de energía nuclear de la nación. De esas 900 toneladas, la compañía de Tokai procesaba unas 360 toneladas anualmente.

De ahí que a dos años del accidente en Tokaimura y del virtual abandono de su política petrolera, el gobierno japonés se encuentra en búsqueda de una nueva política energética nacional que equilibre su balance energético y le permita continuar su recuperación económica. La tarea no es fácil habida cuenta de que la definición de esa política permanece poco clara y saltan a la vista numerosos obstáculos producto de la globalización y de las nuevas realidades en su estructura social.

4. Conclusiones

Ciertamente el desarrollo de los proyectos nucleares de Japón alcanzó, con el accidente de Tokai, un punto crítico en el que se confrontan, por un lado, la construcción de nuevas plantas nucleares que permitan cumplir con los compromisos internacionales para reducir la emisión de dióxido de carbono en un 60% y, por el otro lado, la presión de la opinión

pública y ciudadana para prescindir de la energía nuclear debido a la inseguridad que ha exhibido en los últimos años.

En esa tesitura, el gobierno japonés ha llamado a una revisión radical del ciclo de combustible nuclear y se ha propuesto también meter a la congeladora el desarrollo de los reactores de rápida de protección sugiriendo que el reactor Monju será usado para fines exclusivamente de investigación y no de consumo.

Como se ha visto, la viabilidad de los reactores de rápida producción ha ido desapareciendo rápidamente y los países más avanzados ya han empezado a prescindir de ellos e incluso las compañías japonesas están limitando significativamente el uso del plutonio en sus proyectos. No obstante, con el cierre de los reactores del tipo Monju se han generado otras circunstancias que han afectado ya a otros países y otros clientes en el exterior⁹ y que habrán de impactar de manera notable en la formulación de la política nuclear japonesa en el corto plazo.

Es por ello que el gobierno debe explorar otras alternativas y otras opciones disponibles si es que se revisa concienzudamente la política nuclear y se decide el sentido en que deben cambiar los proyectos. En ese caso es importante señalar la importancia de la flexibilidad que el gobierno japonés debe tener con relación a la energía nuclear, al petróleo mismo y a otras fuentes de energía “limpia”.

Las fuentes de energía de origen natural (gas natural, energía solar) son alternativas viables y el futuro de una política que las promueva y utilice no puede ser discutido sin que tenga un efecto sustancial en el futuro de las energías nuclear y petrolera. Es por ello importante que se discutan todo los aspectos concernientes incluyendo la viabilidad económica y el nivel de aceptación pública y ambiental de la energía nuclear.

En 1992 el gobierno japonés estableció un estimado en costos para fuentes de energía individual que mostraba que la energía nuclear era realmente competitiva comparada con los altos costos de otras fuentes “limpias” y con el petróleo. En ese sentido, y considerando que en ese estimado no se incluyó el costo concerniente a enfrentar a la población cercana a la radiación accidental de las plantas nucleares, para la política de energía de Japón de hoy en día, empieza a ser difícil competir con otros tipos de fuentes generadoras cuyo costo disminuye a causa de los precios de las materias primas y el desarrollo tecnológico.

Por otra parte, resulta extremadamente difícil el incremento en la generación de energía por conducto de otras fuentes alternas con excepción de las que ya se encuentran trabajando. También es complejo incrementar la capacidad de energía nuclear mientras la demanda de energía crece, la conservación de la misma disminuye y su aceptación pública es nula. De ahí, puede desprenderse un posible incremento en el uso de las plantas de energía de quema

de carbón, relativamente más contaminantes, y una expansión de la capacidad de otro tipo de fuentes energéticas¹⁰.

Las empresas eléctricas ya analizan sus planes bajo esas condiciones de competitividad y en la medida en que se hace más difícil establecer plantas nucleares, la inversión en la energía nuclear se hace menos atractiva. Esas empresas tendrán que buscar nuevas alternativas y el carbón puede significar una de ellas. En cualquier caso, sea el carbón, el aire o el mar, lo más probable es que Japón modifique los supuestos que subyacen en sus esfuerzos por alcanzar sus compromisos de cambio ambiental.

Por lo que toca a la política petrolera japonesa, su dependencia de la evolución del mercado petrolero internacional y de las fluctuaciones de los mercados financieros, la hace más susceptible a las irregularidades del mercado y a las respuestas políticas de los países productores de petróleo.

La globalización ha aumentado los grados de vulnerabilidad del país con relación al petróleo y su única arma hasta hace algunos meses había sido el apoyo de las empresas de exploración y explotación creadas para garantizar una cuota mínima en su suministro petrolero. Con la abdicación para continuar ese esquema de suministro, el gobierno japonés le cede a la doctrina del libre mercado, a la empresa privada y a su poder de compra las responsabilidades para resolver el futuro energético del país.

Notas Bibliograficas:

¹ Con base en ese principio se emprendieron reformas estructurales para lograr un equilibrio entre la estabilidad y el suministro de productos de petróleo. Además se liberalizó la importación de los productos del petróleo; se derogó la ley de medidas provisionales para importación de productos refinados de petróleo y se quitó el estímulo a la competencia entre el petróleo de origen doméstico y el externo para impedir la corrección de los niveles de los precios y la estructura de los productos del petróleo. También se revisó la ley de almacenamiento de petróleo de manera en que las obligaciones de almacenamiento fueran compartidas por los refinadores y los importadores para prevenir una emergencia.

² La compañía Teikoku, que se estableció en octubre de 1996 es un ejemplo claro. Esa compañía encontró muy pocos depósitos de gas y de petróleo en las cercanías de las islas Malvinas (Falkland). De igual forma la compañía Inpex Offshore establecida en junio de 1997 en cooperación con una firma japonesa asentada en Indonesia, encontró depósitos menores a los esperados en sus áreas de exploración, calificados como de alto riesgo, en Kalimantan. Con esa acción se perderán más de 6.31 mil millones de yenes que se invirtieron en esas compañías petroleras.

³ La Nippon Mitsubishi Oil Corp. y la Cosmo Oil Co. constituirán una sociedad que incursionará en las actividades de exploración, refinación y distribución. La compañía Cosmo fue establecida vía la fusión de la empresa Maruzen Oil con la Daikyo Oil, en tanto que la Nippon Mitsubishi se fundó a partir de la unión de la Nippon Oil y la Mitsubishi Oil. Con la futura unión de ambas se establece la mayor empresa de la industria petrolera japonesa

⁴ El funcionamiento de los reactores de rápida reproducción se basa en el combustible de óxido que mezcla plutonio y uranio pero que genera más plutonio del que utiliza.

⁵ El reactor Monju se ubica en las plantas nucleares asentadas a orillas de la bahía de Tsuruga y ha estado en una controversia constante desde su construcción en 1985. La plantas fueron construidas a un costo de 600 mil millones de yenes y Monju fue diseñado como un reactor experimental de rápida reproducción que quemaría plutonio en lugar de uranio convencional o combustible dióxido mezclado con uranio y plutonio. El gobierno japonés consideró a ese reactor como el primero de varios reactores de rápida reproducción que habrían de ser construidos.

⁶ De acuerdo al Centro de Información Nuclear Ciudadana de Tokio, una organización no gubernamental, hay cerca de 367 kilogramos de plutonio almacenados en las instalaciones del reactor Monju y cerca de 10 kilogramos dentro del reactor mismo. Esas consideraciones alimentan los temores en esa organización ciudadana de que el plutonio se esté acumulando para posible uso militar.

⁷ La historia de los accidentes motivados por el uso de la energía nuclear en Japón no ha sido muy extensa aparte del de Tokai y, entre los dados a conocer públicamente, se cuentan el de la prefectura de Fukushima en 1989 y el de Kansai en 1991. Según fuentes de gobierno, ninguno de ellos llegó a alcanzar un nivel de gravedad superior al número dos (los estándares internacionales clasifican los accidentes en nueve niveles según su grado de peligrosidad).

⁸ El gobierno de Taiwán va a cancelar la construcción de una de las cuatro plantas nucleares (cerca del pueblo de Kungliao a 40 kilómetros al este de Taipei) diseñada para usar dos reactores que funcionan con agua hirviendo y supervisada por las compañías japonesas Toshiba y Hitachi para entrar en operación en el año 2004 y generar cerca de dos mil 700 megavatios de electricidad. La decisión del gobierno de Taiwán es también una política para deshacerse de sus plantas nucleares y orientar sus esfuerzos hacia otras fuentes de energía alternativas.

⁹ En ese sentido, el gobierno de Gran Bretaña envió una petición a la compañía de energía eléctrica de Kansai para continuar el trato con la compañía de combustible nuclear inglesa. Inglaterra se propone promover el desarrollo de su industria de energía nuclear justamente mediante el reprocesamiento de combustible usado a países como Japón y Alemania. *The Financial Times*, enero 21 de 2000

¹⁰ En este particular aspecto, el gobierno está apuntando hacia la generación de energía solar de 172 millones de kilovatios por año, instalando tableros solares en 50 por ciento de las casas con una adecuada exposición al sol. Para la generación de energía de viento, el objetivo anual del gobierno es de 7.5 millones de kilovatios y planea construir molinos de viento con capacidad de 500-kilovatio en 80 por ciento de las regiones que disponen de los sitios convenientes. Asimismo, la producción de energía de viento actual es de 100,000 kilovatios y apenas cuenta para un 0.07 por ciento de la producción total del país. Sin embargo, instalando 60,000 molinos de viento del tipo de 1,000-kilovatio a lo largo de las áreas costeras, se puede alcanzar el 10 por ciento de la demanda de energía de la nación. Ministerio de Industria y Comercio Internacional (MITI), *Annual Report 1999*, p.33

Globalization, culture and Africa's institutional research agendas: the quest for South-South dialogue and cooperation

Eric Masinde Aseka (Ph.D)

Associate Professor, History Department
Kenyatta University, Nairobi, Kenya

Introduction

There are numerous and rapid social, political and economic changes brought about by globalization. We in Africa are becoming increasingly aware of historic transformations of human society as comprehensive networks of social relations which include a wide range of people and global connections which these interests have been developing for centuries provide clear outlines of a global society. These transformations in communications, technologies, capital, labour, markets and trade, the production and distribution of goods and services, and travel have given rise to the ideas of a global village, one world government, global civil society and a global culture. People are now talking of a globalised modernity (MULYAMPITI, 2000, 1).

Tade Akin Aina formulated a concept research paper for the formation of a multinational working group on globalization within the CODESRIA framework of collaborative research in 1996. In this working research paper commonly referred to as the Green Book in the CODESRIA lexicon, he indicates that globalization has many meanings yet to most people, it suggests a universal development or process reducing local autonomy, choice and freedom of action(AINA, 1996). This paper on Globalization and Social Policy in Africa raises issues and proposes a research agenda that has led to the undertaking of a major multi-national research enterprise and numerous workshop discussions which have culminated in the preparation of a key text on Globalization and Social Policy in Africa that will soon be released by CODESRIA. This multinational work inspired the adoption of the theme of Globalization around which plenary discussions of papers were carried out during CODESRIA's General Assembly held in Dakar, Senegal in December 1998. Preambulary discussions on globalization prior to the General Assembly were made in Johannesburg, South Africa, at an International Conference organised by CODESRIA (see NIEFTAGODIEN, 1999).

The multinational research agenda focuses on the study of development and social policy in Africa, external influence and social policy in Africa, and the study of how globalization and social policy have encountered the state, communities, social movements and elements of civil society. Aina calls upon scholars to bring out the interconnections between globalization and social policy and elaborate how these impact upon the poor in Africa. It is possible to draw a nexus between the discourses of globalization and governance at one

level, and poverty at the other (KATUMANGA, 2000,2). The timeliness of Aina's research network is given credence by the fact that the reality of an authentic theoretical practice in Africa is in an intensive care unit, fatally poisoned by the toxicity of postmodernism, a philosophical drug that has turned to be far from being prophylactic to the African social conditions and has become toxic. This philosophical drug has toxins of the New Age rebellious delusions. It is an ideology of the information society fan club that is linked to the derivatives society fan club called Long Term Capital Management (LTCM) which are leading the current burst of hyperinflationary activities on Wall Street (see LAROU-CHE,1998,71).

The New Age ideas and the rock-drug sex youth counter culture are sets of delusions that drive the so called information society. The information society signifies the combined and closely interrelated work of Professor Norbert Weiner and John Von Neumann. Weiner gave an esoteric logical positivist definition of the concept information society while Neumann made a logical positivist presumption in 1938 that economic processes could be sufficiently well represented in terms of solutions to simultaneous linear inequalities(*ibid*). A great deal of logical positivism has been absorbed in postmodernism leading to philosophical perspectives that decouple the state from the economic realm. There are dangers inherent in this decoupling and confining of the state to mere roles of ensuring respect of property rights (KATUMANGA, 2000, 2).

The main problem of African research is not only poverty of research because of financial constraints but also the poverty of theory and that is one area where dialogue and collaboration between Africa and the academies in Asia and Latin America may be very useful in formulating an initiative of a South-South partnership in this age when the world has moved from interdependence to the weave-world as Boas, Marchand and Shaw call it (see BOAS et al, 1999). The trio identify weave-worlds in the South in the form of regionalisms in the sense that globalization is also creating regionalization such as we see in ASEAN, SADC, COMESA, ECOWAS etc. (see *ibid*, 1066-1067).

In my view, this call is pertinent given that there is a crisis in Africa which may be termed as the crisis in the African academy. We live in an age of profound intellectual uncertainty and paradigmatic disorder (ZELEZA,1994). It is true to state that the reality of theoretical production of knowledge gives meaning to the reality of practice in concrete terms. In fact, the interface between the philosophical and the political is in the theoretical domain. In my view, research findings are mere raw materials which must be transformed through theoretical grinding processes before they can teach us anything. Knowledge is a function of special mental processes made intelligible through theory. It is not a function of automation and computer connectivity even though we live an era that has been termed the information age. Therefore, if African and Third World scholars in general have to provide credible, reliable and usable solutions to Africa's social problems in this 21st century and thereafter, they must bridge the gap between theory and practice. Intellectual sustainability

can only be engendered if thorough theoretical and methodological reflections are made (ASEKA, 1998, 2).

There is no objection to the fact that the power of technological knowledge has serious research imperatives in Africa. I state this despite the assumption in this era of globalization that the means of production is no longer capital nor labour but rather it is knowledge. That is why Drucker states that in this era, value is created by productivity and innovation, by both technological knowledge and the application of this technological knowledge to work (DRUCKER, 1993, 8). However, how powerful is the intellectual domain of research and knowledge productivity in Africa? Are intellectuals meant to be mere purveyors of foreign ideology since the intellectual process has a historical function in society? David Slater talks of contemporary interrogations of Western theory and apparent proliferation of 'post' prefixes, the postcolonial turn especially visible in literary theory which is beginning to raise new questions about West/non-West relations (SLATER, 1995, 377).

In view of the unjustified hegemony of imperial discourse, we must revert to other ways of thinking the global as opposed to mere decolonization of Western theory. An intellectual is an important component in social transformation of society. He must be interested in the future and formulate strategies to confront future problems. This is unlike Baudrillardian postmodernism which, in times of ostensibly shattered foundations and ever extending fragmentation discourse, is characterized by indifference to the political future (SLATER, 1995, 367). Creation of policy related social knowledge is the collective responsibility of scholars. The sociology of policy is closely linked to the politics of knowledge production. The politics of knowledge production define the economics of research theme definition and its funding. In many respects, policy failures are not only functions of poor political management of the nation-state by political regimes but also of inept intellectual processes in the African academy. In this sense, the African crisis cannot be divorced from problems of globalization with its related questions of sovereignty, economic management of national economies, democratic governance, political legitimacy and production of social knowledge in the African academy. However, apart from the problematic of knowledge production, there are problems emanating from the governance of educational institutions in Africa especially African universities (see ASEKA, 200).

The crisis of governance and the question of sustainability of educational and research institutions has a bearing on the intellectual research enterprise and the knowledge production and policy processes. In fact, there are many ways in which regimes of governance stifle intellectual processes and hence the emergence of a CODESRIA run project of Academic Freedom that has effectively spearheaded the demands for academic freedom and the democratization of universities in Africa. In my view, democratization of the African academy will only generate intellectual sustainability if it addresses key problems of the African academy that are of a financial nature in terms of research and publication funding and also of an epistemological and pedagogical nature apart from its paralyses in governance dimensions. The consequences of globalization demand a new

agenda of development, a visionary leadership and the setting up and maintenance of relevant institutional framework (KATUMANGA, 2000, 2).

Some members of the African academy have embraced postmodernism which in my view is a philosophy of the New Age which taps ideas from ancient mysticisms in Kabbalism and gnosticism has been designed and fostered to eradicate from this planet any form of society premised upon the natural rights of nations and individual persons. It has its roots in the Conservative Revolution in Europe that was against these rights and liberties represented by landed aristocrats (LAROUCHE, 1998,74). Friedrich Nietzsche and other philosophical specimens sprang from this kernel of aristocratic conservatism in Europe. At the beginning of the 20th century, existentialist co-thinkers of Nietzsche chose the isle of Capri as their spiritual center (Ibid, 76).

The pervasiveness of economic globalization based on the global mobility of capital has its roots in the above Conservative Revolution. The global mobility of capital has an emphasis on world order which comes out clearly also in my paper the “*Political Economy of Panopticism: Interrogating the Neo-liberal Discourses of Globalization*”(see ASEKA,1999). Globalization in this sense is a universalization of capitalism whose demands and exigencies have generated a problem of democratic control and accountability that have necessitated a veiled push for global democratization and inception of transparent and accountable political systems throughout the Third World. There are going on debates on the intersection between civil society and poverty. Poverty has become a very important conceptual element in the determination of social programmes and their beneficiaries. It has become a useful instrument for identifying high risk groups. The poverty problem can be basically confronted and tackled through the creation of a supportive social network of which research institutions in the Third World must be ready to be critical elements of. They must be aware of the history of problems of globalization and the hideous schemes within it including the history of the so called information society, post-industrial society and the global ecological movement also called the Green Revolution. The ideological hooks of these movements are in the educational institutions of the USA and Britain which became established in the Post-War era after the founding of Unity of Sciences Association in 1938 as an umbrella intelligence cover for the New Age operations (LAROUCHE, 1998, 76). The New AGE movement is highly syncretic and is working towards a new world order code named *Novus Ordo Seclorum*. This appears to be the code name for the one world government.

Globalizing democracy does not target poverty and has an inherent universalist agenda of eliminating rival political programmes and alternative economic systems (CLARK,1997,193). In much of the pro-Western driven global agenda of world control and domination in the push for one world government, any alternative systems have been demonized and their leaderships vilified. Poverty and social inequality problems ought to be confronted through research and intellectual reflections which inspire the formulation of social policies which are oriented towards not only sound and efficient productivity and fair

distribution of products of labour but also towards the improvement of governance and the delivery of quality service. Africa is in a crisis. What is commonly called the crisis of the state, hence a crisis of governance is also tied to an intellectual crisis. To Cox and Sinclair, crisis is a consequence of transition from an international economy to a global economy (COX and SINCLAIR, 528). Can globalization acquire a human face? (UNDP 1999) Global Human Report argues that globalization can be made to have a human face. Does capitalism have a human face?

Africa badly needs programmes which are authentically African and practically realistic that have been formulated on the basis of concrete research, interpretative and analytical intellectual commitments. These programmes ought to aim at strengthening the capacity of the state to respond to challenges and hazards of globalization and equip decision-makers in Africa with the knowledge, skills and expert advice to help them meaningfully understand, analyse and tackle social questions such as cultural erosion, poverty and develop participatory interventions to fight them. Cultural institutions and practices and poverty are deteriorating because of bad governance, structural adjustment programmes (SAPS) and globalism. But the World Bank and other related international organizations' perception of poverty has not deviated much from its orientation of the 1970's in which poverty was to be alleviated by the vertical extension of modernization to the rural poor through educational support, provision of credit, provision of modern inputs, chemical fertilizers, pesticides and hybrid livestock. This perception of poverty was based on theoretically flimsy grounds (GIBBON, 1998). Research needs to be undertaken to document the linkages between corruption and poverty.

The World Bank initiative showed very little interest in what poverty really is. The origins of poverty remained undiscussed and the so called basic needs remained unfulfilled because of this superfluity. The question of exploitation and poverty must drive us into what Slater elsewhere terms the discussion of the politics and geopolitics of theoretical knowledge itself (SLATER, 1995, 368). This paper examines the complex subject of globalization and culture in Africa in terms of growing erosion of the world's deteriorating financial and moral fibre, deepening Third World poverty and corruption and key national and institutional experiences in the sense of formulation of African social science research agendas, financing and management of research data and the production of social knowledge to confront these problems. It explores the prospects of South-South co-operation and also highlights the benefits of such co-operation. It is also a critique of certain intellectual perspectives on globalization and culture.

Plurality of institutional discourses on globalization

Globalization means, among other things, that information and values are spreading faster and more easily than before. There is need to search for hidden meanings in the discourses of globalization. To Antony Giddens, modernity contains a globalization logic. He attributes globalization to modernization and for him modernity, capital accumulation,

surveillance, military power and industrialization are the institutional dimensions which reproduce globalization. That is why in view of this, Katumanga observes that globalization is not as neutral and self-serving as some who argue that global processes such as global marketing and financial markets reproduce a sense of participation in a globalised world arena where thought processes, belief systems and slogans assume a global orientation even though they might act locally (KATUMANGA, 2000, 5). New technologies have emerged which facilitate access to upto date bases in all parts of the world but which also open up new possibilities for transfer of knowledge (GUSTAFSSON, 1998, 138).

Globalization straddles so many disciplines and terrains but most analysts of this phenomenon across the wide spectrum seem to indicate that globalization is concentrated in the interlinked economies of Europe, North America and Japan. Hence some people talk of truncated globalization. Some analysts seem to indicate that the North-South gap is narrowing for a limited number of countries but widening for most others. Others tend to argue that de-linking from globalization is no longer a viable strategy (PIETERSE,1997,371). It is, however, a form of global perestroika brought about by structural changes in capitalism, actions of many people, corporate bodies and states which produce cumulative new relationships and patterns of behaviour. The political proclamation of the New World Order by the then President of the US, Mr. George Bush was at a time when the North American economy had entered a severe economic recession (PANITCH and MILIBAND, 1992, 6).

Globalization in the economic sense means that all countries are increasingly finding themselves part of an intense world-wide economic competition (GUSTAFSSON, 1998 , 138). Thus, globalization at the economic level concerns the spatial logics of the spread of capitalism and it appears that many debates on the economic dimension of globalization are actually debates on the futures of capitalism. Structural adjustment programmes were born out of this highly amphibious logic articulated best by Post-fordist neo-liberalism which provides the framework within which global structural changes in technologies, practices of production in the form of enterprises, and in the modes of economic regulation are to be operationalised. Thatcherism and Reaganomics had a particular liberal philosophy driving them, particularly the free market notions of Hayek's Mont Pelerin Society.

The Mont Pelerin Society ideologues view mankind as human cattle along the Hobbessian-like perception of man as a self-degraded beast-like creature ruled by instincts of pleasure and pain. The London based Mont Pelerin Society embraces a free trade dogma which inspires the global financial oligarchy as a way of destroying the existence of the sovereign state. They denounce arbitrary intervention by the state into the affairs of trade. They are globalisers and free trade ideologues who are largely existentialist and mostly inspired by Friedrich Hayek and Ludwig Von Misses.

Friedrich Hayek was an uncompromising exponent of classical liberal principles in the collectivizing Keynesian world which had marginalised these liberal principles. He rejected conservatism and emphasized liberty and efficiency and formulated strategic steps including ranking, instrumentalizing, revaluing and redrawing boundaries between cardinal values. He defended capitalism on efficiency grounds and talked of liberal egalitarianism. To him, monopoly was coercive and so he upheld individual liberty as a supreme principle (NAFISSI, 2000, 212). Globalism has always targetted nation-states throughout history. As Sawyerr says, the rise of the neo-liberal ideology led to the Reagan and Thatcher regimes' embrace of a pro-market and anti-state ideology which pushed for removal of barriers to the flow of private capital in domestic and international spheres (SAWYERR, 1999, 2-3).

Contemporary globalism is a neo-liberal globalism in the name of a free market economy. In a rational economy, prices are not set by anarchic free trade, but by human boundary conditions imposed upon the economic process as a whole. The boundaries must be set chiefly by governments. These boundaries may be termed as protectionist measures. They have, however, been removed under the influence of the push for liberalization and privatization by the Mont Pelerin Society. In the US, It all began in 1969 with the inauguration of Richard Nixon as President of the US who was an enthusiast of the Mont Pelerin Society. The protectionist boundaries were to be vigorously assaulted between 1977 and 1981 in a free trade reign of President Jimmy Carter, himself a staunch adherent of measures of fiscal austerity.

The global policy within which neo-liberal globalism is operationalised is defined by an international oligarchy which Hettne (1995) calls the neo-liberal international. We seem to be in a mafia world in which protection comes at a price (PIETERSE, 1997, 380). The emerging contradictions in the international economy positions Africa in the margins and also incorporates it through SAPS. Declining international aid flows and shrinking direct foreign investments are manifestations of Africa's marginality. This marginalization has assumed a humanitarian dimension reflected in slow international responses to the continent' quagmire of political conflicts and economic disasters (AKOKPARI, 2000, 66). The panoptic model seems to have failed. Globalization is undermining the credit creating authority of sovereign nations.

As Boyne says, the panoptic model of securing and perpetuating social order is now defunct. To him the panopticon may be perceived as a diagram of a mechanism of power reduced to its ideal form, whose essence is interior regulation, policing and securing a market share and intensification of consumer seduction (BOYNE, 2000, 286-287). Foucault developed a notion of disciplinary democracy from this idea of the panopticon which he acquired from Jeremy Bentham's prison structural representation of the panopticon (see ASEKA, 1999). Jeremy Bentham got the notion from his brother Samuel Bentham and posed it in terms of an observatory, operative logic of control. It denoted inspectionability from a central hub of the activities of the prison perimeter. It enshrined a

shift in the regular protocols of social power such that the peripheral mass cannot see their observers and controllers (BOYNE, 2000, 287-288).

Operating within panoptical assumptions, globalization seems to have its own dominant culture and that is why it tends to be homogenizing, hence the need for a panoptic control. It has its own set of economic rules, rules that revolve around opening, deregulating and privatizing your economy. It has its own defining technologies: computerization, miniaturization, digitization, satellite communications, fiber optics and the internet.

In 1976, the Council on Foreign Relations (CFR) produced a number of books on the controlled disintegration of the world economy. In this new doctrine there was a conscious drive to prevent the emergence of another Japan in the Southern hemisphere. Reaganomics and Thatcherism were clearly thought through economic options of the 1980's which were decidedly anti-Keynesianist. The Western nations were re-inventing themselves on the basis of mappings of the neo-liberal international that mooted a global one world government plot that would institute a de facto world dictatorship. Its culmination will be a global hegemony that will end sovereign nation states. The global hegemony needs the above technological networks to be effective. These technologies help to create the defining perspective of globalization. Whereas the Cold War World defining perspective was division, the defining perspective of globalization is integration (FIEDMAN, 2000, 3).

The Council on Foreign Relations established in the 1920's as the U.S front for Britain's Royal Institute of International Affairs, the Club of Rome, the Trilateral Commission, the Bilderbergers, the Round Table Society are critical elements in the network of the neo-liberal international social clubs. This network of neo-liberals inspired by racist philosophies have inspired opposition to the established order and have led to the emergence of global conspirators (see HETTNE, 1995). Nevertheless, there is a struggle of social forces which are being shaped by economic globalization.

In view of this, globalization is at crossroads. There is a widening hiatus between the growing global consensus on the importance of social and environmental concerns and the conservative policies followed by the Bretton Woods Institutions (BWI). No wonder, Triadization needs a Trilateral Commission. The Group of Lisbon (GOL) views globalization as Triadization. It considers the progressive potential of Trilateralism. This group comprises social scientists from USA, Japan and Europe who came under the aegis of the Portugal 2000 project chaired by the economist Riccardo Petrella, the head of the Assessment in Science and Technology Programme of the European Commission (PIETERSE, 1997, 374).

The BWI's are de facto instruments of OECD and G-7 countries. BWI's deal with hard facts of development such as finance, economic strategies, and balance of payments while the UN deals with soft parts of development such as social concerns, emergencies and relief. There is therefore a clear division of labour between Western controlled international

organizations. GOL considers the progressive potential of Trilateralism. Trilateralism focuses on the megaeconomic policies of the Triad countries. In its view of globalization as Triadization, GOL relies on the Triad of Europe, Japan, and USA as the key forces for progressive change. Its scholars are part of the so called enlightened elites who are part of the so called global civil society (see PIETERSE, 1997,374-376) which is part of the neo-liberal international with its secret societies. The global network of these societies provides the social base for its global regulation. We seem to be headed towards the disruption of global civility and social order in the face of an imminent weakening of social national cohesion. This seems to be the case as the struggle of social forces unleashed by globalization intensifies.

The goal of the neo-liberal international is to propel the West into world control along the philosophies of Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Theodore Adorno and Max Horkheimer which argued for white racial supremacy. They were cultural supremacists. The Heideggerian roots of postmodernism has attracted some intellectual attention of late. Given Heidegger's public support of Hitler's Nazism, one can talk of an agenda that has moved from Nazism to the threshold of postmodernism. The agreement between Nietzsche and Heidegger is deep and broad. It is not easy to state where Nietzsche ends and where Heidegger begins in Heidegger's exposition (PANGLE, 1992,43). Richard Rorty defends both Nietzsche and Heidegger along- side Foucault, Derrida and other poststructuralists.

Rortyan postmodernism, which is highly defensive of liberal democracy typifies American postmodernism. This Rortyan relativistic liberalism is a revivalism of Deweyan social engineering(Ibid). Nietzsche's advocacy of the supremacy of the European drew from Gottfried Herder's anthropology. Nietzscheanism greatly inspired the Nazis whom Heidegger and Alfred Rosenberg served as intellectuals. Nietzsche's existentialism had great influence on Hitler and the Frankfurt School of Adorno and Horkheimer. The perceived supremacy of the Aryan race was vociferously articulated by Alfred Rosenberg (see SABINE, 1957).

Many personalities in the Wall Street cabal of global financiers belong to these organizations. They are pointmen in the world government scheme which seems to be set to;

i) eliminate national sovereignty – the bombing of Iraq in 1990-91 after which the so called New World Order was proclaimed by George Bush then US President may be perceived in this light. In this sense, Iraq virtually lost her sovereignty.

ii) undermine scientific and technological progress in the Third World – the Asian financial crisis seems to have been conceived and orchestrated to bring down Asian industrial growth.

iii) advocate slave labour policies where workers paid a pittance as part of scheme to world populations so as to manipulate them in New World Order. Perhaps explains the massive lay-offs of workers in Third World countries in World Bank backed austerity measures to reduce budgets in retrenchments. The workers are in fact paid peanuts.

iv) reduce radically excess population-AIDS seems to be playing precisely this role in the Third World. Africa has a commiserating reputation of having the leading figures of the AIDS infected and affected.

The four points of destruction of national sovereignty, undermining of scientific and technological progress, advocacy of slave labour policies, and radical reduction of excess population are clearly outlined by LaRouche (1999,18). Given these political dimensions of globalization, is this phenomenon internalization or globalization? What is the difference? It is therefore apparent that the steam-roller of globalization is basically Western. The West keeps the Third World in economic vassalage. The Third World is subject to the Western economic order and countries of the Third World have a marginal capacity to manoeuvre in the economic sphere (ARNOLD, 1979, 24, 61). The benefits of globalization then go to these Western nations and Japan. Globalization is itself often read as the West and Japan writ large (PIETERSE, 1997, 370).

The core feature of globalization is the increasingly integrated cross border organization of economic and financial activity across the globe. Financiers and speculators move large amounts of short-term money from one jurisdiction to the other in an instant. Massive flows of trade and finance across national borders has put the sovereignty of the modern state under stress in the form and extent of its control within its territory and its position as the principal actor in international relations (SAWYERR, 1999, 1). But Africa is in flames as the continent's regional conflicts are funded from some of the profits made from the injustices of the global financial and trading system. De Hoyos (1999, 32) claims that the Paris Club bankrolls Central African wars and also in Southern Sudan. The same source claims that the Paris Club granted Yoweri Museveni \$2.2billion in donor aid to fuel his war in the Congo and part of this aid was used to send highly trained Ugandan forces to support Jonas Savimbi's UNITA in Angola.

The world financial system has for years been on the brink of collapse due to unfettered growth in speculative funds. The crisis in Asia and the crisis in Russia had global implications. The Russian government caused ripples in the global financial markets when in an act of national sovereignty it declared a moratorium on some of its national debt and devalued the ruble on August 17, 1998. This act sent shock waves in the global financial system and sparked off panic among bankers. The collapse of the long Term Capital Management hedge fund system in August 1998 resulted in 75% of the hedge fund funds reporting losses. World financial services institutions dropped by 22% (\$635 billion)

Market capitalization of the top US 100 banks dropped by 23%. Some of the hedge funds companies affected included Quantum Dolphin Fund, Quantum Emerging Growth Fund, Quantum Industrial Holdings and Quota Fund of George Soros and the Tiger Management Hedge Fund of Julian Robertson. The Asian crisis led to capital flight causing panic in the IMF thereby sending down stock-markets world-wide and also causing a down-turn in Western markets in July 1999. Why do the neo-liberals also panic? This is because they also double up as international speculators who prey on profits made in the global financial system. They launch speculative attacks against currencies and stock markets of South – East Asia resulting in the collapse of currencies. The collapse of Indonesia's currency was by 80% and the ensuing economic crisis impoverishes many. The globalists want to implement a neo-feudalist order in which the mass of the population would be thrown into poverty, ignorance and misery (ZEPP- LAROUCHE, 1998, 40).

The nominal financial assets of the world at large are in excess of \$400 trillion. The Long-Term Capital Management (LTCM) collapsed in 1998. It was the world's largest Hedge Fund. When it went bankrupt, it had to be bailed out by \$3.75 billion. Before its collapse, the global derivatives from the international speculative business reached \$130 trillion (*Executive Intelligence Review*, Vol. 25, No 39, 8-9).The global unregulated derivatives markets represented a \$ 160 trillion speculative bubble then (see Editorial, *Executive Intelligence Review* Vol. 25.No. 39).

In the face of this globalization, whose main driver lately seems to be technology, given the advances achieved in computing and telecommunications, which offer unprecedented scope for raising living standards in the Third World, and which promise big improvements in local efficiency and further the realization of potentially bigger gains that flow from an infinitely denser network of connections, electronic and otherwise with the developed world, there are , however, still many questions that still beg for answers. Technological progress is not the only driver of global integration. Its ideological co-driver is hardly analysed in all its complexity. The ideological component of globalization has a deep cultural foundation with a global agenda of cultural domination. The European conservativist roots of this have already been demonstrated in this sequel.

The cultural roots of Western capitalism have legitimated subtle forms of individualism and exploitation which ideological facades of political and economic liberalism have always been apologetic of. Neo-liberalism too hardly has the resolve and capacity to alleviate or eliminate ills perpetrated within the frameworks of these isms. Underdevelopment, poor leadership, economic marginalization and economic exploitation of Africa have for many years pre-occupied the intellectual proclivities of a wide constituency of CODESRIA's community of researchers. This explains why the wide embrace of the analytical approach of political economy was particularly appealing to the CODESRIA constituency of researchers because it was bellied by an emancipatory agenda.

Today, the emancipatory quests of Africa and the rest of the Third World cannot be said to have become redundant given that capitalism as a system of exploitation has become more predatory and oppressive than ever before. The deregulation of trade that occurred in the 1980's forced economies to reposition themselves within the global market in the ensuing internationalization of markets. They did so with a new set of problems emanating from the diversification of service activities, mastery of expertise, conquest of new markets, exertion of levies on new forms of capital flows and the internationalization of production (see UNDERHILL, 1991, 197-225).

Neo-liberal discourses of economic development and democratization which merely fantasmagorize capitalism and liberal democracy gloss over the fact that the most pressing moral, political and economic issue of our time is Third World poverty and that is why there are largely diasporic street protesters in America and Europe over the policy architecture of world trade and development aid as embraced by GATT and the World Bank and its sister Bretton Woods institution and global policeman of global finance, the IMF. There cannot be poverty without economic exploitation and political injustice. Political Injustice is an outcome of poor institutional and national leadership and there is a great deal of this type of mediocre leadership at the national and international levels. The street diasporic demonstrations in Western capitals is an expression of dissatisfaction and protest against iniquities of global capitalism. In the face of this globalism, what remains for national sovereignty and self determination in Africa and the rest of the Third World? (see DOUGLAS, 1999).

After decades of critical analyses of capitalism at CODESRIA, the post-Cold War euphoria seemed to shunt critical and analytic political economy to the intellectual side-show as a new quest for a New Age inspired postmodernism emerged. The postmodernist discourse attracted a number of people in CODESRIA thereby seeming to send into disarray the emancipatory quests of this grand organization as a number of its scholars began succumbing to the seductivity of the postmodernist claims and assertions. The postmodern perception of globalization was to be posed in terms of the obscurantist problematics of spatiality, calculability and temporality in their relations with representation. It has posed a danger of fabricating metaphors, telling stories in which not history but imaginings of history are inverted. This makes myth to precede history, unfortunately. This is an abuse of memory, when intellectuals engage in appropriations of memory which abuse the cause of social justice. Knowledge production ought to have formulative power. Sustainable intellectual discourse must be woven in critique, self-reflection, refinement and formulation of theory (ASEKA, 1998, 14).

The Heideggerian legacy and its deep Nietzschean influence began to organize the intellectual formations within networks of African research institutions thereby eschewing the heretofore dominant political economy conception of research themes and intellectual partnerships. Achille Mbembe articulates a notion of globalization in terms of Heidegger's *das Riesige*, 'the gigantic', which stood for the elimination of great

distances and the representation of daily life in unfamiliar and distant worlds. He articulates a position that states that the long time-scale of the developments currently taking place in Africa have been overshadowed by the brouhaha concerning phenomena that are mainly connected with the present moment such as SAPS, transitions towards democracy, wars, conflicts, corruption and criminalization (MBEMBE, 2000,1).

The 'gigantic' for Heidegger was a medium through which the quantitative became an essential quality, a time in which the world posits itself in a space beyond representation thereby allocating to the incalculable its own determination and unique historical character(HEIDEGGER, 1962, cited in MBEMBE'S *At the edge of the World, Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa*). Apart from Mbembe's focus on the domestication and mobilization of space and resources, forms that consist in producing boundaries whether by moving already existing ones or by doing a way with them, fragmenting them, decentring them as they emanate from globalization, there are, however, those in CODESRIA who perceive globalization in terms of its framework of legitimating global capitalism. It provides a framework within which neo-liberal principles are pursued in a programme of organizing the world along the lines of its imperial architects (see KATUMANGA, 2000).

The Bilderburgers who first met at Hotel Biderburg in Holland were behind the creation of the World Trade Organization. The GATT Accord which established WTO in accordance with the New Economic Order of the Bilderburgers which had an ultimate aim of forcing nations to surrender to a world government under world financiers. The Club of Rome which in 1974 defined the ten regional economic blocs of the world came to prominence in 1972 and it was backed by financial powers including powerful families in Europe and the US. Its targets included creation of a global society. The Skull and Bon Society subscribes to the motto *Novus Ordo Se-clorum* originated at Yale University in 1832 and was founded by William Russell. This society is today closely interlocked with the Bilderburgers. Consensual guidelines underpinned by an ideology of globalization that is transmitted into policy are largely designed through unofficial forms like the Bilderburg conferences, Trilateral Commission meetings and partly through OECD, G-7, World Bank and IMF gatherings. These occasions shape the discourses within which policies are defined (KATUMANGA, 2000, 11).

Globalization is therefore not only a concept. From the above it is a political move-ment. It is therefore also a condition brought about by historical forces striving for global control. It is a movement that seeks to subjugate, control and perpetuate itself in the interests of its Western architects. CODESRIA was set up in 1973 out of the will of African social scientists to develop research capacities that would further the cohesion of and development of African societies and offer a forum in which African researchers could pursue their intellectual freedom. It has demonstrated an ability to adapt and respond to the

changing circumstances of the African continent. Forces of globalization pose new challenges to it and it has responded to these with a plurality of views and proliferating interrogations and debates. But there is need to enter into a Third World partnership to study the history and world mission of the neo-liberal international that may as well be termed as the Atlantic ruling class.

As Hakim Ben Hammouda states, the novelty of the current period is that globalization of production is accompanied by attempts and projects to transcend the nation-state as a regulating and managing space for political and economic orders (BEN HAMMOUDA, 2000, 33). Now, globalization has its own logic which affects the internal dynamics of African societies. According to Waters, the logic of globalization has its roots in the emergence of the culturally homogenous nation-state in the middle of the 18th century during which there was a diffusion of the idea of national society as a form of institutionalized societalism (WATERS, 1995, 45). Globalization is a historical movement in which there are cultural, economic and political schemes and strategies of redefining and negotiating new terrains for the exercise of global power.

In a new panoply of imperious international relations, political stratagems are continually being mooted to capture global power re-socialise it and exercise it in the Post-Cold War global setting within a Western defined and controlled cultural calculus that is closely tied to the westernization project. The defining document of the globalization system is “the Deal” while the defining document of the Cold War was “the Treaty” (FRIEDMAN, 2000). Whereas the Cold War was a world of friends and enemies, globalization tends to turn all friends and foes into competitors. While the Cold War defining defense system was the radar, globalization relies on the computer technology and internet (ibid. 6). For many people, globalization is a form of westernization and it carries with it a cultural impetus and focus, a fallaciously imagined superiority of Europeans over other peoples of the world.

Postmodernism is the philosophy employing a largely post-structuralist methodology to push for a global agenda of political, economic and cultural control in the name of postmodernization of the world (ASEKA, 1999). Modernization with all its sham assumptions and paternalism was a Western project and so is postmodernization. The so called postmodernism has inspired the emergence of a motley of intellectual mechanics whose preoccupation is to fix and prettify capitalism while keeping quiet about its social ills. Samir Amin defines the duty of the intelligentsia in Africa to be the deconstruction of the new justificatory rhetoric (AMIN, 1993, 10).

The emergence of a global intellectual culture of obscurantist apology for the ills of capitalism and its globalizing ambitions is part of the scheme and ploy of imperialism. Postmodern perspectivalism has therefore bred intellectual concerns and pre-occupations with deterritorialization of discourse and economic and political activity. It is assumed that

territoriality and unexpected forms of locality, new internal and external actors, new ways of imagining space and territory and the claims to a new kind of regional integration are taking place from below.

Scholarship oriented towards this kind of globalism ignores a very important fact that the process of globalization has grave implications for the poor in Africa. The neo-liberal package of structural adjustment programmes which accompanies economic globalization has a role in the creation of increased poverty conditions in Africa that call for serious intellectual research and reflection. This is where the prospect of South-South co-operation between research institutions in Africa like CODESRIA, OSSREA, SAPHES, AAPS CBR and similar organizations in Latin America and Asia can jointly conceive solutions based on their research endeavours (see Aseka, 2000). They should institute networks of participatory action oriented research, information exchange and the pursuit of options of facilitating of policy dialogue between key interveners and the civil societies, progressive elements within their continental bureaucratic cadres and the Third World poor in response to challenges of globalization.

These institutions recognize the importance of institutionalizing reform through social empowerment. This is because widening African people's political and economic resources and alternatives and giving basic protection to their political and economic activities can reduce their vulnerability to exploitation. One cannot help reiterating that there cannot be poverty without exploitation. In what ways do the spatial logics of the spread of capitalism and especially the neo-liberal definitions of structural changes in technologies and practices of production, the form of enterprises and modes of economic regulation exacerbate exploitation in Africa and the rest of the Third World? The question of exploitation needs to be re-thought and re-theorised (ASEKA, 2000).

The phenomenon of exploitation can be analysed with respect to factors of production and consumption. Labour is a factor of production and so is capital and land. Workers are exploited if they are paid less value of their marginal product if wages are the rental prices of labour. The consumer is exploited in the purchase of goods and services if the price they pay is greater than the marginal cost of producing the goods or services (ONIMONDE, 1973, 349). These are the two forms of exploitation which exist under conditions of imperfect competition. These are the conditions under which the Third World people are exploited in terms of their labour and farm or other produce at the market level. The problem of exploitation under capitalism is more acute today than before and its engrossed by neo-liberal defined anarchy of the market.

The question of exploitation is also linked to the practice of corruption. Corruption is an international crisis. Corruption has been exacerbated by globalization as the movement of capital across territorial boundaries intensifies. The so called information society or new economy is also a mechanism of fraud. The LTCM system was a form of robber capitalism thriving on financial speculative ventures. Capital is a fundamental social relation and its

trans-territorial movement is not without political strings attached. The complexity of this movement and the social and political implications of this movement cannot be captured in a narrowly conceived project OF constructing the aesthetic of globalization and emphasizing the ima-ginary. Trivialities such as hairdressing styles (see BIAYA,1999,32-38) the ima-ginary elations of nudity and sexuality, explorations of global hybridities within a cultural focus in a globalizing world as part of the modernization of Africa or any other part of the Third World can never come to the bottom line of hideous political schemes of global capital and its imperial handlers. Biaya talks of hair in a globalizing world as part of the modernization of Africa, and also talks of the paradoxes of global hybridity as native culture negotiates space and becomes established in a globalizing world.

For Biaya, hair has turned into a locus of memory. In one of the CODESRIA Bulletins, Mbembe expresses the desire to break down barriers and open up the global and pose questions in the interest of deterritorialization and in rejection of localism and nativism and their so called intolerant effects because Africa and the world have changed and so has Africa's relationship to the world (MBEMBE, 2000,3). Mbembe argues that reflection on Africa, on the problematics of race and identity, the relationships between political transitions, the constitution of civil societies and the public sphere, the emergence of diasporas, will make progress only if the world, in its entirety, becomes the anchor-point. But not when postmodernism concerns itself with the signifier rather than the signified, the medium (i.e language) rather than message, fiction rather than the function, signs rather than the things, aesthetics rather than ethics. The escapism of post-modernism makes research useless even if it is anchored on the globe.

For Mbembe, identities based on territoriality no longer have much to do with the act of producing knowledge as such since geography by itself does not determine the correctness of moral, intellectual or ideological positions. In an age of globalization and mobility, it is on the basis of exchange and trans-territorial networks that we have to re-invent both the institutions entrusted with promoting the social sciences in Africa and the discourses that are supposed to account for our condition in the world (ibid.). These views of Mbembe represent a type politics of research funding and knowledge production that have been heavily contested in CODESRIA by, among others, Paul Zeleza, Archie Mafeje and Thandika Mkandawire (MKANDAWIRE, 1999). Both Zeleza and Mafeje object to the new charters of research and discourse that deviate from political economy problematics because of what they feel is engagement with not only trivialities but also absurdities. Their separate reactions are yet to appear in CODESRIA's Bulletin even though they have widely circulated on that symbol of globalization called the internet. They argue that there are more serious issues in Africa which ought to be priorities of research than obscurantist politics of identity or politics of sexuality and untutored narratives of the body, events which seem to descent into intellectual pay-boymanship when obscene figments begin to masquerade as memory.

Earlier on, Mafeje's philosophical objection of a new hegemonic discourse of Africanist anthropology in African Studies is pegged on the view that African Studies is an American institution run by Americans for their purposes, good or bad. Therefore, African Studies are an anomaly in Africa found only in South Africa, the vortex of white racism. To study themselves, Africans do not need African Studies as a separate intellectual or political endeavour given that by instituting African Studies both Americans and White South Africans were politically and ideologically motivated. Now that those considerations have fallen by the wayside since the end of the Cold War and Apartheid in South Africa, they are going to find it difficult to sustain or redefine African Studies (MAFEJE, 2000, 70).

Thandika Mkandawire in his address to the CODESRIA General Assembly while delivering the Claude Ake Lecture, in honour of a former President of CODESRIA under whom he served as Executive Secretary of the organization, emphasized that African social science research has always been methodology driven, specifically by the political economy approach. In his view, there were many debates that went around the pre-eminence of political economy within CODESRIA circles. However, this research institution remained open. The anti-imperialist concerns of political economists in CODESRIA were to be challenged and almost dislodged by a new wave of postmodernist discourse. Developmentalism and national building ideologies were wrestled and demonized as totalizing and repressive. They were dismissed by those attracted by the universalizing ideologies of neo-liberalism and postmodernism as antiquated in this age of globalization (see MKANDAWIRE, 1999, 27).

Whereas the political economy encompassed a wide range of ideological positions, Mkandawire had in earlier times, when this approach flowered in CODESRIA, warned against a variant of political economy which entailed bad economics, bad political sociology, and little history. It was because of the diminishing empirical base of debates that the institution set up national working groups and the small grants programmes for purposes of expanding CODESRIA's empirical capital and also revived a number of journals. It also set up specialized institutes on culture and humanities to assist upcoming scholars and root them in the African intellectual terrain.

For Mkandawire, creation of an autonomous space where African intellectuals reflected on the continent's social development processes was part of the struggle for liberation (MKANDAWIRE, 1999, 30). Out of these institutional concerns using the analytical approach of political economy emerged a multinational research enterprise which culminated in the publication of *Our Continent, Our Future: African Perspectives on Structural Adjustment* by Mkandawire and Soludo. In this book, the authors use as a background their own extensive experience and data collection of 30 individual studies to summarise the African perspective and articulate a path for the continent's future. This is necessary as a way of getting out of the Western manipulation of Africa that has been intensifying over the years. In 1975, the IMF began to tighten its harsh conditionalities by forcing Third World countries to devalue their currency so that they export cheaply and

import expensively (see ZEPP- LAROCHE, 1998,38 in *Executive Intelligence Review*, Vol. 25, No. 39). The problems caused by this are worsened by the western cartelization of global pricing of commodities. African produced commodities are dominated by cartels which lower prices as a way of driving non-cartel competitors out of business.

Neo-liberalism has elevated the market to the status of a rationalising and disciplinary mechanism without considering the possible dangers of the anarchy of the market. The anarchy of the market has bred various levels of criminality as there have emerged unscrupulous profiteers, syndicateers and marketeers. Liberalization and liberalization have intensified the proliferation of these economic criminals.

The african discourses on culture

The sociality of culture and its materiality, the dynamics of its production and articulation in associated discourses and social practices and their increasing interaction and negotiation are historical facts that require proper documentation and analysis in African historiography. There have been several attempts in Africa to constitute a new representation of the African social reality. A central characteristic of the postmodern experiment towards this end has been the viewing of truth as socially constructed with a specific location in space and time, relative to a given community or culture and at a given time period. Language is deemed as a very key element in the recovery of truth and the postmodernists follow Nietzsche who defines truth as a mobile army of metaphors. Nietzsche was an aestheticist whose influence on Martin Heidegger, Michel Foucault, Jacques Derrida was profound.

Nietzsche casts a long shadow on the complex cultural and philosophical phenomenon we now call postmodernism and therefore Heidegger's idealism of nostalgia, Foucault's structuralist discourse, Derrida's deconstruction proclivities and even Francois Lyotard's incredulity towards metanarratives are rooted in Nietzschean metaphysics. The postmodern approach in Africa has been contested and rejected by a cross section of scholars because of its perspectival paralysis with respect to explanation of the materiality and social reality of Africa.

Mahmood Mamdani, currently, the President of CODESRIA and of the fame of the controversial; "*A glimpse at African Studies, Made in USA*" in **CODESRIA Bulletin**, no.2 1990 gave a stinging indictment of Africanist scholarship on Africa. He spoke for a sizeable constituency of African scholars in spite of Goran Hyden's rebuttal in "*Mamdani's One-eyed Glimpse*" in **CODESRIA Bulletin**.no.4, 1990, questions the writing of African history by analogy, a method he considers pervasive in contemporary Africanist Studies (MAMDANI, 1996, 8). He rejects the analogical capability to capture the historical and the authentic future. Analogy merely mythologises experience. This renders analogical accounts ahistorical and there is therefore need for historicity and agency to be restored to

the subject. For him African history and reality must not lose its specificity and rejects invented notions of Africa based on abstractions from structural constraints in which agency is lacking (*ibid*, 10-11). As far as he is concerned, Africans live by their own cultural logic and make their own history. He therefore emphasizes the exceptionality of African history, and a humanity of African people that must be perceived beyond the inter-territoriality of globalization that has not been sufficiently problematised.

Souleymane Bashir Diagne and Henry Ossebi emphasize the need to articulate cultural thought after analysing burdensome processes facing Africa such as problems of governance and management, democratic claims, gender relations, identity problems, civil society dynamics, upsurge of religious fundamentalism and violence (DIAGNE AND OSSEBI, 1996, 4). For them culture jointly implies activities formally separable into cultural productions and consumption. Noting the 'holdall' and generic nature of the concept they see the concept of culture contributing to the dissemination of mediatic and scientific information. In its mediatization functions, the concept gives a holistic view of the world as if everything is cultural hence we may talk of mass culture, democratic culture, cultural meetings, cultural dimensions and so forth. They also point to the internationalisation and politicization of issues related to the cultural field that has led to claims to cultural exceptionality in the international arena particularly by France (see *ibid*, 5-6). Unfortunately, not many scholars of culture examine profoundly these problems in terms posed by Bashir Diagne and Ossebi.

Martin Chanock talks of globalization and cultural representation and self representation in reference to the two dialectics of orientalization and occidentalization in the Post-Cold War era. He sees culture as an explanatory tool given that culture is a very complex conversation within any social formation. Whereas there are cultural rejections of universal rights not necessarily based on national differences such as language, historical association, or narrative but also bearing in mind creativities and institutionalising elements emanating from globalised communications, for him, authenticity and a consequent cultural patriotism becomes a routinised response to globalization (CHANOCK, 1996, 2-8). Aware of the cultural problem in Africa given that reflection on it is still weak, disparate and scattered if not mythical, because of a lack of serious large-scale comparative approaches that leaves important sectors of the African reality to remain unknown, CODESRIA was driven by the need to stimulate the generation of further knowledge in this field to arrange and re-possess the plurality of cultural objects and aim at an epistemological break aiming at extracting the theme of culture from the paradigm of development (DIAGNE AND OSSEBI, 1996, 7). They adopt the UNESCO definition of culture provided at the World Conference on Cultural Policies in Mexico in 1982 which defines culture as a set of distinctive, spiritual, material, intellectual and emotional features which characterise a society or a social group. They cite De Benoist's assertion that all cultures of the world have their right to exist recognised since humanity is a zoological notion, a linguistic convenience or a concept empty of any meaning (*ibid*, 12-14).

However, the cultural focus in African social studies though useful in raising certain pertinent questions has tended to be anti-historical. History is reduced to the mere chronicle of cultural events and amusements, an aesthetic narrative. Anthropology has had a field day in this cultural project as it has tended to pick up what remains of linguisticised cultural narrative, namely difference. Cultural difference is now perceived as something with no rational content intelligible in terms of anything other than itself. It is true that the dominant conception of culture is emptied of all social, political, economic and historical content. Social relations are abstracted from their political and economic context and conceived as containing a separate substance which defines disciplines. This is how history is reduced to the mere chronicle of events as cultural difference is perceived as something without rational content, intelligible in terms of anything other than itself. Culture not being about anything, and being inherently irrational, it is entirely analogous to individuality as understood by modernism (O'BRIEN, 1993, 60-61).

There are emerging debates on global culture, whether it exists at all and on its features and dynamics, on its futures. We're witnessing, is it a cultural homo-genization or a fragmentation of cultures? Before fully comprehending these dynamics, there is need to seek a deep understanding of how culture with its complexes, contradictions and disjunctions, its ambiguities and ambivalences is not only negotiated and contested but how it is generated, reproduced, preserved or even mystified. Debates as to how culture generates and shapes social relations have hardly been delved into engrossingly other than scholars engaging themselves with simplistic concerns such as the symbolism in how culture is acted on, participated in, learned or shared, and transmitted.

Adorno's *Negative Dialectics and Aesthetic Theory* has influenced a number of postmodern thinkers. Adorno develops a critique of identity logic into a theory of art as the only remaining path to truth. He sees a crisis in culture although culture has become socialized as pseudo-culture. Postmodernism in essence argues that culture does not stand on its own immutable and uncontested. The postmodern culture is therefore a dispersed, decentered network of libidinal attachments emptied of ethical substance, ephemeral function of the act of consumption, media experience, sexual relationships, trend or fashion. These are the ideas being peddled in this age of so called global economics, information technology and media images. Utopian ideas are assumed to be powerful elements in the construction and imagining of identities as we may infer from A.D Smith's *National Identity*. The postmodern subject is an agent who is constituted a consuming or mass cultural unit. There is need to ponder over the intricate interweavings and complex social links that occur within the domain of culture. How are the social disjunctions and contradictions alluded to in this paper restructured within the so called global culture?

Conclusion

National cultures have a right to exist. The so called global culture is a sham. Efforts at localizing global culture is basically the domestication of imperialism in its social manifestations. Despite the existing debate on global culture and its theorization on cultural identities and their localization or the so called locality and processes of localization, they miss the consequences of hybridization regardless of its dynamics of clash or absorptiveness at whichever points of intersection, to be the sad story of acclimatization to the extension of imperialist cultural repertoires and the vagaries of imperial culture. There is therefore no art in localization as it has been assumed. There is only the mediocrity of mimicry and the misery of cultural impoverishment in the so called phenomenal elasticity in mixing, the celebrated hybridization. To me, the imperialist culture is a hegemonic culture which is vehicular to the cause of global imperialism. Its relational hazards have to be identified since the communities it disorganizes have become prone poverty and violence as the capitalist economy excludes many in Third World from formal employment and compels them to participate in informal, sometimes criminal, activities which are severely exploitative. Many negotiated hardships and the alternative lifestyles and social relations they generate are largely criminal forms of subsistence. Hybridization of identity is a euphemism for the creation of a Third World criminalized entity who seeks to adapt to skills deriving from an unjust social system, hostile and racist, in the name of producing locality.

As Ben Hammouda says the changes brought about by globalization demand a reappraisal of the principle of sovereignty (BEN HAMMOUDA, 2000, 36). Sovereign acts of self-determination are crucial in the definition and re-appraisal of national cultures. We must understand that societies in Africa Asia and Latin America are embedded in cultural materialities. Because of this rootedness in culture in historically specific forms of social structure, culture must therefore be studied and analysed in terms of its historical specificity. This culture may straddle or conjoin diverse structurings of the social order. Thus, these complexities in the domain of culture have inspired CODESRIA into various collaborative efforts to deepen our understanding of the social and political function of culture and comprehend its dynamics

This explains why CODESRIA has entered into partnerships with the Asian Inter-national Centre for Ethnic Studies to cover Africa and Asia. There is need for such collaboration with other institutions in Latin America to cover broader concerns than just culture, politics and identity. In this collaboration, between South-South institutions, African, Asian and Latin American scholars ought to engage in joint research endeavours based on well thought-out intercontinental networks. These may be ideal focal points of strategizing joint counter hegemonic cultural, economic and political struggles. This because cultural assertions use culture, politics and economics as vehicles of developing global assertiveness. In these era of globalization, they have been turned into instruments of conquest, control and domination.

South-South intellectual dialogue and co-operation can easily enable the Third World to poise itself towards an alternative philosophy and theory of social trans-formation. The African people are just yearning for this and that is why Nieftagodien (1998, 58) during CODESRIA's Johannesburg Symposium on Globalization and the Social Sciences in Africa noted there was a widespread desire to reclaim an African vision and dream. Despite the pressures of globalization, there are voices which are claiming for reclamation and hope not only in analyses and reflections but also in the political, economic and social practices and plans of both the intelligentsia and the ruling political elites.

Bibliography:

- AINA, T.A (1996) *Globalization and Social Policy in Africa Issues and Research Directions*. Dakar: CODESRIA.
- AKOKPARI, J.K (2000) "The Political Economy of Migration in Sub-Saharan Africa", in *Identity, Culture and Politics*. Vol.1, No. 1.
- AMIN, S. (1993) "Ideology and Social Thought in the Intelligentsia and Development Crisis". Paper presented at a CODESRIA conference on Social Sciences in Post-Independent Africa. Dakar, Senegal.
- ARNOLD, G. (1979) *Aid in Africa*. London: Kegan Paul.
- ASEKA, E.M. (2000) "Crisis in the African Academy : Changing Donor Strategies Towards Higher Education in Africa", in *CBR Bulletin*, Vol. 2, No. 1.
- Aseka, E.M. (1999) " *The Political Economy of Panopticism : Interrogating the Neo-liberal Discourses of the Globalization Processes*" in *Chem-Chemi : Kenyatta University International Journal of Social Sciences*, Vol.1 No. 1.
- ASEKA, E.M (1998) "Theory in Sustainable Social Science Discourse", Paper presented to the CODESRIA organised Nairobi Methodological Workshop for Small Grants Laureates in Eastern Africa held at Silver Springs Hotel in July.
- BIAYA, T.K (1999) "Mystic and the Mad" Hair Statements in Urban Africa: The Beauty, The man", in *CODESRIA Bulletin*, No.1.
- BEN HAMMOUDA, H.(2000) "Perspectives in Globalization and its Structures" in *CODESRIA Bulletin*. No. 1.
- BOAS, M, MARCHAND, M.H. AND SHAW, T.M (1999) "The Weave-World Regionalisms in the South in the New Millenium" in *Third World Quarterly* Vol. 20. No.5.
- BOYNE, R. (2000) "Post-Panopticism", , *Economy and Society*. Vol. 29. No. 2.
- CARRASCO, L. (1998) "Brazil's Government Doing Financial Acrobatics on the Edge of the Abyss" in *Executive Intelligence Review*. Vol. 25, No. 39.
- CHANOCK, M.(1997) "Justice and Rights in Context", Paper presented at International Conference Cultural Transformation in Africa held at the Centre of African Studies, University of Cape Town in March.
- COX, R.W. AND SINCLAIR, T.J (1996) *Approaches to the World Order*. Cambridge : Cambridge University Press.

- DE HOYOS, L. (1999) "London's Warlords on the March in Africa", in *Executive Intelligence Review*, Vol. 2, No. 4.
- DE HOYOS, L.(1999) "Paris Club Bank-rolls Central Africa Wars", in *Executive Intelligence Review*, Vol. 2, No.2.
- DE HOYOS, L. (1998) "Museveni tries to justify Rice Wars in Congo", in *Executive Intelligence Review*, Vol. 25, No. 39.
- DE HOYOS, L.(1998) "Ugandans say : Bring the Troops Home", *Executive Intelligence Review* Vol. 25, No.39.
- DIAGNE , S.B. AND OSSEBI, H. (1996) *The Cultural Question in Africa: Issues, Politics and Research Prospects*. Dakar: CODESRIA .
- DRUCKER, P.F (1993) *Post-Capitalist Society*. New York: Harper Collins Publishers.
- DOUGLAS, A. (1999) "Disarming National Sovereignty", in *Executive Intelligence Review*, Vol. 26. No. 2.
- FRIEDMAN, T. (2000) "What is Globalization", an excerpt on internet <http://www.lexsandtheolivetree.com>
- GIBBON, O.(1998) *Source of Change and Economic Reform in Africa*. Uppsala, Sweden : Scandinavian Institute of African Studies.
- GUSTAFSSON, I. (1998) "Basic Education-Management of an Extremely Complex System", in WOHLGEMUTH, , CARLSSON, AND KIFLE (eds.) *Institution Building and Leadership in Africa*. Uppsala, Sweden: Nordiska Afrkainstitutet.
- HETTNE, B.(1995) *International Political Economy:Understanding Global Disorder*. London : Zed Books.
- HUTCHFUL, E. (1999) "Security, Law and Order" *CODESRIA Bulletin* No. 1 & 2.
- KATUMANGA, M. (2000) "Quotidien: Realities of Povertization and Hidden Discourses of Globalization and Governance" Paper presented at the International Regional Meeting of CODESRIA's Civil Programme on Globalization, Governance and Poverty held at Nile Hotel, Kampala , Uganda in January.
- LAROUCHE, L.H. (1998) "Real Versus Fake : Which is the Real New Bretton Woods?" In *Executive Intelligence Review*, Vol. 25. No. 39.
- MAFEJE, A.(1997) "Who are the Makers and Objects of Anthropology? A Critical Comment on Sally Moore's 'Anthropology and Africa' "in *Africa Sociological Review* Vol. 1 No.1.
- MAFEJE, A. (2000) "Africanity: A combative Ontology" *CODESRIA Bulletin* No. 1
- MAMDANI, M. (1996). London: James Currey. *Citizen and Subject : Contemporary Africa and the Legacy of Colonialism*.
- MBEMBE, A.(2000) "The End of Monologues", *CODESRIA Bulletin*, No.1.
- MBEMBE, A. (2000) "African Modes of Self-Writing", in *CODESRIA Bulletin* No.1.
- MBEMBE, A. (2000) *On Private Indirect Government*. Dakar: CODESRIA.
- MBEMBE, A. (1999) "Opening up the Social Sciences" (editorial) in *CODESRIA Bulletin*, Nos. 1 and 2.
- MICHAEL, C(1999) "Imagining Futures: Identity and Nation in South African Autobiography" in *CODESRIA Bulletin* Nos, 1 and 2.

- MICHAEL, O. AND BILLINGTON, G.G. (1998) “ ‘Free Market’ Big Guns out to topple Malaysia’s Dr. Mahathir”, in *Executive Intelligence Review* Vol. 25. No. 39.
- MKANDAWIRE, T. (1999) “Social Sciences and Democracy: Debates in Africa”, in *African Sociological Review*, Vol. 3 No. 1.
- MULYAMPITI, T.(2000) “African Women in the Globalization Process”, Paper presented at the International Regional Meeting of CODESRIA’s Civil Society Programme on Globalization, Governance and Poverty held at the Nile Hotel, in Kampala, Uganda.
- NAFISSI, M.N (2000) “The Paradox of Principles : The Dialectics of Hayek’s Liberalism”, in *Economy and Society*, Vol. 29, No. 2.
- NIEFTAGODIEN, N. (1999) “Globalization and Social Sciences in Africa” in *CODESRIA Bulletin* Nos. 1 and 2.
- O’BRIEN, J.(1993) “Ethnicity, National Identity and Social Conflict”, in HURSKAINEN AND SALIH (eds.) *Social Science and Conflict in Analysis*. Uppsala: Afrikainstitut, Helsinki University Press.
- ONIMONDE, B. (1973) “Exploitation in the Theory Of Political Economy”, in *The African Review* Vol. 3 No. 3.
- OWOLABI, K.A (1995) “Group Interests Versus Social Cohesion : Democracy and Deepening Crisis of Social Order in Africa” , Paper presented at the 8th General Assembly of CODESRIA Crises ,Conflicts and Transformations: Responses and Perspectives, held in Dakar, Senegal.
- PANGLE,T.L (1992) *The Enabling of Democracy: The Challenge of the Postmodern Age*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- PANITCH,L. AND MILIBAND, R. (1992) “The New World order and the Socialist Agenda”, in MILIBAND AND PANITCH (eds.) *New World Order*. London: Merlin Press.
- PIETERSE, J.N (1997) “Going Global : Futures of Capitalism”(Review Article), in *Development and Change*, Vol. 28, No. 2.
- PRESTON, P.W. (1997) “Development Theory : Learning the Lessons and Moving on”, in *The European Journal of Development Research*. Vol. 11, No. 1.
- SAWYERR, A. (1999) “Globalization and Social Sciences in Africa” *African Sociological Review*, Vol. 2, No. 1.
- SLATER, D.(1995) “Challenging Western Visions of the Global: The Geopolitics of Theory and North-South Relations”, in *The European Journal of Development Research*, Vol. 7, No. 2.
- SMALL , D. AND CARRASCO, L.(1999) “The Day that Was: Brazil Debt Crisis Triggers Global Panic”, in *Executive Intelligence Review* Vol. 26 No. 4.
- UNDERHILL, G.R.D.(1991) “Markets Beyond Politics? The State and the Internationalization of Financial Mark”, in *The European Journal of Political Research* Vol. 19.
- WATERS, (1995) *Globalization*. New York: Routledge.
- ZELEZA, P.T.(1994) “African Studies and the Dientegration of Paradigms”, in *Africa Development*, Vol. Xix No. 4.

¿La República Democrática del Congo en la globalización? ¿Cómo y Por Qué?

Kande Mutsaku Kamilamba

División de Ingeniería y Arquitectura
Director del Centro Interdisciplinario de Investigación
en Administración y Ciencias Sociales (CHACSO)

Con cada paso que damos, no sabemos si caminamos sobre una semilla o sobre una ruina. Hoy, ya entrados en pleno siglo XXI, no sabemos todavía a ciencia cierta si pisamos surco o ceniza. La fe ilimitada en el progreso y la felicidad anunciada por la filosofía del siglo XVIII y sostenida por el optimismo del siglo XIX no nos preparó para los horrores del siglo XX. Dos guerras mundiales, millones de judíos asesinados, mártires de las independencias en el llamado Tercer Mundo, desaparecidos, sacrificados, torturados en las dictaduras africanas... Éste no es el retrato del progreso constante e inevitable de la humanidad previsto por los defensores de la modernidad.

Terrible ironía, nunca como en el siglo XX la humanidad alcanzó cumbres más altas de adelanto en la tecnología, las ciencias y las comunicaciones. Nunca fue mayor el abismo entre el prodigioso desarrollo material y científico, y el deprimente retraso político y moral. El siglo XX pasó a la historia como el siglo de la violencia. Casi me atrevería a parafrasear a Carlos Fuentes afirmando que: “A mayor adelanto técnico, menor adelanto moral”. Casi la mitad del siglo se fue en acontecimientos sangrientos: Doce años en las dos guerras mundiales, cuarenta en la Guerra Fría, y no sabemos cuántos se fueron y cuántos seguirán transcurriendo en las guerras de independencias

Horst Kohler, Director del Fondo Monetario Internacional (FMI), afirmó que si el mundo desarrollado desea ayudar en serio al continente más pobre del mundo (África), debe proporcionar mercados a los productos africanos. Cuatro décadas después de la independencia, las economías de la mayoría de los países africanos continúan basadas en la agricultura y la exportación de productos primarios, y sus sectores manufactureros son generalmente insignificantes.

Como todos sabemos, desde el fin de la Guerra Fría, la ayuda al África ha declinado por considerarse que el apoyo de sus dirigentes no es una necesidad política en un modo sin grandes tensiones entre el este y el oeste.

¿Que pasó en la República Democrática del Congo en este siglo? El 30 de junio de 1960 el país logra su independencia de Bélgica. Esta independencia era, para el rey de Bélgica Baudouin I, el cumplimiento de la misión civilizadora emprendida en 1885 por su tío el rey Leopold II. Mientras para el líder de la independencia, Patrice Emery Lumumba, ésta era el

resultado de luchas y del coraje del pueblo congoleño que había dicho “ya basta” al poder colonial dominante. Esta independencia tenía, al decir de Lumumba dos propósitos principales: la libertad política y la prosperidad económica, cosas que el imperio belga basado en la trilogía Estado, Iglesia católica y grandes empresas, nunca tomó en cuenta. De 1960 a 1963, con el apoyo de los belgas, el Congo vivió políticamente una desestabilización total. En casi en toda las provincias hubo levantamientos armados que contaron con la presencia de algunos líderes improvisados pero bien pagados por parte de nuestros “colonizadores”. Esto tenía como objetivo desestabilizar al país para así justificar su reintervención en el mismo. Económicamente, las grandes empresas sacaron todo su capital y las empresas empezaron a despedir a los trabajadores, lo que provocó descontento y muchos pedían, casi a gritos, el regreso de los blancos. En cuanto a lo religioso, se vivió el surgimiento de Simón Kimbangu, un profeta congoleño que pronto va a ser asesinado con la complicidad de los que veían peligrar sus intereses. Incluso se llegó a pensar en algunos medios, que ser político = a ser mentiroso. La situación de inseguridad provocada era tal que la muerte del Secretario General de la ONU en este país no significó mucho para las grandes potencias en disputa en el país. El Primer Ministro Lumumba era de tendencia comunista y no debemos olvidar que esto acontece durante el apogeo de la Guerra Fría, pero además esta tendencia política ya estaba presente en Angola, país vecino del Congo. Pero para 1965 los americanos ya habían desplazado a los belgas por medio de los cascos azules y tenían el dominio del país, imponiendo el 24 de noviembre de 1965 a Mobutu Sese Seko como Presidente del Congo. Durante el gobierno de Mobutu, que más tarde fue uno de los dictadores más citados del mundo, el país se convirtió en bases militares de los oponentes de los países vecinos. En el territorio congoleño se encontraban los oponentes de Uganda, Rwanda, Burundi, República Centroafricana, Sudán y Angola.

Viene el siglo XXI y empieza bailando con los tambores del Neoliberalismo e intenta casarse con la señora globalización. Es de advertir que si vamos a vivir en una planeta unido, globalizado, esto no será sin la corresponsabilidad, es decir tenemos la obligación moral de compartir tanto los momentos difíciles como felices de la humanidad. No podemos crear un paraíso dentro y un infierno fuera. La crisis de la llamada civilización moderna ya no es privativa de un país o sistema alguno. Y lo dramático del asunto es que los problemas crecen y las instancias de resolución disminuyen; asistimos a un deterioro de las jurisdicciones tradicionales para atender problemas de cuya solución, y no de panaceas ideológicas, depende el destino del ser humano.

La globalización no es la panacea moderna a los problemas de la Humanidad porque antepone los intereses de ésta a los de las grandes empresas siguiendo una lógica excluyente, atomizando así a la sociedad, confrontando la solidaridad con la competencia. La globalización ahonda la brecha ya existente entre ricos y pobres tanto en el ámbito de las naciones como de los individuos. Bajo la creencia de un mundo homogéneo, el modelo globalizador trata de asimilar todas las culturas. Los grupos étnicos que se resisten a ser asimilados están condenados al aislamiento o a la desaparición. Este sistema globalizador orienta la educación a producir la fuerza de trabajo y el trabajo mismo bajo condiciones

fijadas por intereses de las empresas. Los medios de comunicación, como medios para integrar al mundo en torno a valores pretendidamente universales, devastan las culturas locales y nacionales en vez de permitir la interacción

La globalización puede instalarnos en un mundo indeseable dominado por la lógica especulativa. El olvido del ser humano concreto, el desprecio hacia el capital social, la burla de los restos de soberanías nacionales, la destrucción del orden internacional y la consagración de un capitalismo autoritario como forma expedita de gobernar sin mayores explicaciones son algunas características de esta tendencia. El mundo globalizado en el que estamos viviendo hoy es un mundo donde encontramos con-viviendo en el mismo espacio geográfico prosperidad y pobreza, educación e ignorancia, la comunicación instantánea y el aislamiento instantáneo, la paz y la guerra.

Este último binomio nos interesa de sobremanera para el caso de la República Democrática del Congo. Hay guerras que merecen la atención internacional y otras que no figuran ni en la agenda internacional. Hay países útiles e inútiles, hay zonas de provecho que hoy nos interesa que estén en problemas. Congo vive hoy la globalización, pero no de la economía sino de la guerra. Todo ello por ser diferentes, por tener una cultura diferente, por no ser como quieren que seamos.

Pero qué es lo que nos hace ser diferentes: la cultura. ¿La bendita o maldita cultura?

Carlos Fuentes afirma con toda razón que la cultura no es otra cosa que la pluralidad de nuestro quehacer social. Es la manera de como comemos, caminamos, vestimos, amamos, recordamos y deseamos, saludamos, nos movemos, luchamos, morimos, cantamos, bailamos... es la manera de cómo estamos en el mundo. Pero también la manera de cómo nos organizamos: Familia, tribu, clan, feudo, ciudad, Estado-nación, imperio, comunidad internacional, aldea global. Ninguna de ella está inscrita en el orden natural y todos con la pretensión de procurar la mayor felicidad posible al ser humano. Felicidad también

El neoliberalismo nos propone el paraíso que está a la vuelta de la esquina, pero que nunca está presente. Nos propone y promete vivir en un paraíso material creado por los medios de comunicación bajo una lógica de consumismo que sólo está creando seres humanos con un sentido de responsabilidad y compromiso social atrofiado, despreocupados de otra realidad que no sea la propia. Pero en el fondo ¿qué es el neoliberalismo?

El neoliberalismo es una manera de organizar la vida en el mundo, que consiste en una concepción del capitalismo radical que absolutiza el mercado y lo convierte en el medio, el método y el fin de todo comportamiento humano inteligente y racional. El “mercado absoluto” exige una libertad total, es decir que no haya restricciones financieras, laborales, tecnológicas o administrativas. El neoliberalismo se expresa en políticas de ajustes y

apertura que con diversas connotaciones se aplican en los países africanos, que ponen el crecimiento económico y no la plenitud de todos los hombres y mujeres en armonía con la creación, como razón de ser de la economía. Restringen la intervención del Estado hasta despojarlo de la responsabilidad de garantizar los bienes mínimos que se merece todo ciudadano como persona. Eliminan los programas generales de creación de oportunidades para todos y los sustituyen por apoyos ocasionales a grupos focalizados.

Actualmente, el neoliberalismo al oponerse a la intervención redistributiva del Estado, perpetúa la desigualdad socioeconómica tradicional y la acrecienta. Este sistema introduce el criterio de que solamente el mercado posee la virtud de asignar eficientemente los recursos y fijar a los diversos actores sociales los niveles de ingresos. Se abandonan así los esfuerzos por alcanzar la justicia social mediante una estructura progresiva de impuestos y una asignación del gasto público que privilegie a los más desfavorecidos; y se dejan de lado intentos por la democratización de la propiedad accionaria o la reforma agraria integral.

Estamos peligrosamente empujados por una cultura que radicaliza la ambición por poseer, acumular y consumir, y que sustituye la realización de todas las personas en comunidades participativas y solidarias por el éxito individual en los mercados. El neoliberalismo exagera esta crisis al llevar a la desaparición el bien común como objeto central de la política y la economía. El bien común es sustituido por la búsqueda de equilibrio de las fuerzas del mercado.

He aquí, en síntesis, algunas características sobresalientes del neoliberalismo económico:

- Concepción del ser humano como valioso únicamente por su capacidad de generar ingresos y tener éxito en los mercados.
- Incentivar la carrera por poseer y consumir.
- Exacerbar el individualismo y la competencia llevando al olvido el sentido de comunidad, y produciendo la destrucción de la integridad humana y ecológica.
- Expresa política de ajuste y apertura.
- Restringe la intervención del Estado hasta despojarlo de la posibilidad de garantizar los bienes comunes mínimos que se merece todo ciudadano por ser persona.
- Elimina los programas generales de creación de oportunidades para todos y los sustituye por apoyos ocasionales a grupos focalizados.
- Privatiza empresas bajo la premisa de que la administración privada es mejor que la pública.
- Abre las fronteras para mercancías, capitales y flujos financieros y deja sin suficiente protección a los pequeños productores.
- Elimina obstáculos que podrían imponer las legislaciones que protegen a los obreros.
- Libera de impuestos y de obligaciones a grupos poderosos.

En su conjunto, las características del neoliberalismo provocan una concentración mayor de la riqueza y del poder económico en las manos de unos cuantos y dejan sin protección a la

mayoría de la población. Los defensores de este sistema afirman que todos estos ajustes producirán, a largo plazo, un crecimiento que elevará los niveles de ingreso y resolverá la situación de los desfavorecidos.

Aún cuando se han observado cambios positivos con algunas medidas de ajuste, podemos afirmar que estos efectos no compensan en nada el desequilibrio y las perturbaciones que causa el neoliberalismo, pues la masa urbana sin trabajo sigue multiplicándose. Al oponerse a la intervención redistributiva del Estado, la desigualdad socioeconómica tradicional se acrecienta. Con ello se profundizan los efectos que genera la pobreza: la inequidad o la injusticia en la redistribución del ingreso y la riqueza, el escaso capital social y la exclusión o desigualdad en las relaciones de intercambio. El bien común ya no es importante, ahora lo es la búsqueda del equilibrio de las fuerzas del mercado, donde la comunidad se torna irrelevante y el bien común es inútil; se incrementa la violencia, así como la producción y consumo de estupefacientes para olvidarse de este mundo de miseria.

La explotación, pobreza, desempleo, marginación, competencia desleal, fuga de capitales son, para el neoliberalismo, episodios necesarios y positivos de la lucha de los ejemplares más fuertes de la raza humana para conseguir mayor riqueza, mayor prosperidad, mayor bienestar para la humanidad en general, aunque no necesariamente para todos y cada uno de los miembros de esa raza. Lo cual no importa pues la humanidad se considera mejorada sólo con que algunos de sus miembros alcancen niveles nunca antes logrados de riqueza. La generación de la pobreza para el sistema económico neoliberal es señal de que se está marchando por el rumbo correcto. La pobreza y los padecimientos de las masas tienen un significado promisorio, las fuerzas del mercado están moviéndose sin interferencias y la reestructuración económica procede, tal cual se esperaba una vez que el Estado se hizo a un lado y el instinto capitalista se puso en marcha, libre de las artificiales regulaciones caprichosamente establecidas durante décadas por gobernantes hostiles.

La multiplicación de los pobres y el aumento del sufrimiento humano no son más que dolorosos mensajes situados al comienzo del camino, indicando que estamos sobre la senda correcta. Pero no hay que desesperar pues “son anuncios transitorios”. No tardarán en aparecer otros, como el pleno empleo, el bienestar popular y la felicidad individual, siendo las señales de que estamos arribado al paraíso neoliberal donde se podrán recoger los frutos de tanto esfuerzo.

Pero actualmente le sobran a este modelo económico más de 80 millones de pobres sólo en el Congo y todo ello está contribuyendo sin duda, entre otras cosas, a un incremento de la delincuencia, de los problemas de desempleo, del autoempleo, del ambulante...

Todo esto invita a pensar globalmente y actuar localmente. A incorporar en el trabajo educativo el orden de valores necesarios para formar personas capaces de preservar la primacía del ser humano en el mundo que compartimos. Pongámonos a nosotros como

valiosos y gobernemos el cambio para asumir nuestra responsabilidad histórica y así ser sujetos de cambios y hacer nuestra historia.

En la base del neoliberalismo existe una concepción del ser humano que da origen a un sistema de valores cuya consecuencia es una injusticia estructural que tiene como efectos, en África y en el mundo, la conversión del ser humano de fin a medio, es decir, el ser humano ya no vale por ser humano sino por su capacidad de generar ingresos y tener éxito en el mercado. Esta concepción del ser humano es la que preocupa más, porque al reducir al ser humano a un medio y al poner al mercado como un fin, el neoliberalismo está acabando con todos nosotros y hasta con sus mismos defensores.

El neoliberalismo propone dos vías para acabar con la pobreza. La primera que es considerada prioritaria se identifica con la recuperación de un crecimiento económico estable. Ocupa un lugar jerarquizado que rige y supedita al conjunto.

Por ende, aquí predominan rasgos de continuidad, más que de “aggiornamento”.

En la segunda vía de la estrategia se observa un aggiornamento más marcado.

Centralmente se trata de una reestructuración del gasto social. Por una parte, se propone ampliar el gasto público en cierto tipo de servicios, los más básicos, que beneficiarían directamente a los pobres. Pero el problema es cómo financiar esa inversión. Para ello se propone la reubicación de fondos desde los segmentos superiores a los inferiores.

La transición política en África emprendida hace diez años viene acompañada de golpes de Estado, cambio de alianzas, movimientos sociales y procesos electorales caóticos. Aún así el denominador común para África puede ser la desaparición de los partidos únicos y la salida de los autoritarismos, que se puede explicar por tres causas:

- La concomitación de la democratización y la informalización de la economía (violencia social).
- La democratización sobreviene en un momento en que como consecuencia de la brutalidad de la crisis se acelera la fragmentación de la sociedad.
- La inexistencia en el continente, de un modelo teórico y de la tradición de reflexión crítica y autónoma sobre el Estado de derecho, de las formas de la ciudadanía y de las distinciones de la democracia.

Todas estas evoluciones indican que, lejos de ser lineales, las trayectorias de la transformación política en África son variadas. Además, no son irreversibles. Los itinerarios seguidos de un país al otro presentan por cierto diferencias significativas. Pero atestiguan también profundas convergencias. Más aún, en cada país encontramos cada vez más una concatenación y una trabazón de configuraciones. El conjunto atestigua, si hacia falta, la complejidad del cambio en África.

La victoria de una de las bandas no asegura de ninguna manera la “transición” y tampoco es garantía de la liberalización, sólo son en muchas ocasiones bases de autoritarismos marcados de desarrollismos. En esos regímenes, los antiguos “señores de la guerra” se han convertido en civiles, pero la cultura militarista sigue impregnando las estructuras de la vida política. Tal es el caso de Uganda, Ruanda, Liberia, Eritrea y Etiopía. En todos estos países la guerra se ha convertido en la condición de la producción de lo político. De ahí el alto grado de articulación entre la conquista y el ejercicio del poder por una parte, y por otra la violencia y la muerte masiva.

A lo largo del último cuarto del siglo XX, y ante la ausencia de insurrecciones o de movimientos revolucionarios en el sentido estricto de la palabra, el golpe de Estado y la guerra han sido las dos vías para tomar el poder por medio de la violencia. En ambos casos, la institución militar cumplió un papel decisivo. Las guerras actuales ya no se libran en nombre del anticolonialismo o del antiimperialismo. Desde luego, la retórica de la erradicación de la corrupción, de la protección del medio ambiente o de los derechos humanos – parte integrante del léxico internacional – asigna todavía a algunas de ellas una connotación moral y jurídica. Pero en lo esencial, se trata de guerras depredadoras, libradas con métodos que apuntan prioritariamente a la población civil y a la extracción de los recursos naturales en estado primario, como nos lo demuestra el caso de la República Democrática del Congo.

Pese a lo que hubiera cabido deducir tras la intervención occidental en Ruanda (1990-1994), el viejo Zaire (hoy RDC) constituyó desde un primer momento el verdadero objetivo de aquellos que, tras el desmembramiento de la URSS, apostaron por una superación del statu quo en África. Su posición geográfica resulta, de hecho, altamente estratégica: se trata de un enorme territorio ecuatorial – de 2 millones 345 mil kilómetros cuadrados – que abarca prácticamente todo el curso del río Congo y es extremadamente rico en recursos naturales. El hecho de que además limite con nada menos que nueve países convierte su control en la clave para dominar África central.

La guerra civil que se vive hoy en Congo tiene varios momentos y explicaciones que aquí desglosamos. En 1997 – tres años después del genocidio rwandés – saltó la chispa que los buenos conocedores de la política africana habían previsto: Kabila, apoyado por Uganda, Ruanda, Burundi y en última instancia por toda una serie de conglomerados mineros e industriales occidentales, lanzó una ofensiva militar contra el gobierno de Mobutu. La guerra civil congoleña había comenzado o, dicho de otro modo, la primera batalla por la reorganización del orden establecido en África central se acababa de desencadenar.

Los intereses en juego eran enormes. Aquellos que trataban de derribar a Mobutu aspiraban a lograr un acceso de nueva planta a los ingentes recursos naturales con los que cuenta Zaire. En realidad, por consiguiente, no se trataba tanto de acabar con el mobutismo – encumbrando a una marioneta como Kabila – como de dinamitar el poder centralizado de

Kinshasa (capital de la RDC) para así, al precio que fuera, poder desbancar a los conglomerados industriales europeos y surafricanos que, bajo Mobutu, habían comenzado a convertirse en los principales beneficiarios de la privatización de las viejas empresas mineras estatales (muchas de ellas de origen colonial).

Por supuesto las maniobras de Washington en África tuvieron y tienen que ver más con el novedoso y desmesurado interés de unos cuantos inversionistas estadounidenses por las materias primas congoleñas, que con una directriz geoestratégica del Pentágono. Dicho interés – aparentemente sorprendente – se relaciona con diversos factores coyunturales, pero fundamentalmente con uno de fondo: muchos de los minerales que se encuentran en el subsuelo de la RDC comienzan a escasear en otras zonas del planeta o bien resultan de difícil acceso y por consiguiente extremadamente costosos de extraer. Por si eso fuera poco, en la RDC también hay toda una serie de minerales no tanto en vías de agotamiento como verdaderamente difíciles de encontrar (por ejemplo el coltan, muy utilizado en la construcción de ojivas balísticas). Los reseñados minerales, a lo largo de los últimos años, se han valorizado terriblemente como consecuencia, por una parte, de la construcción de armas de última generación y, por otro lado, de una carrera espacial cuyo proyecto más ambicioso radica en la construcción de una estación orbital internacional que habrá de sustituir a la mítica MIR rusa.

Como se podrá suponer, los contratos que ya se están firmando y que se van a poder firmar próximamente en Estados Unidos con las industrias militar y espacial resultan algo más que succulentos: ese es el verdadero motivo del repentino interés por redefinir el orden establecido en África central. Desde esta perspectiva la rebelión de Kabila contra Mobutu en 1997 no representó ni mucho menos el deseo de todo un pueblo, sino la intervención más o menos descarada en los asuntos internos del país de intereses extranjeros que pretendían pescar en el rico río revuelto que es la RDC.

Que Kabila fue utilizado contra Mobutu resulta pues hartamente evidente. Kabila, sin embargo, también utilizó el repentino interés extranjero por su país en su propio beneficio. Por eso, una vez que tomó la capital Kinshasa y se hizo con el control de la RDC se olvidó de los compromisos que había asumido: tanto de los nominales (democratizar el país), como de los reales (favorecer los intereses de la heterogénea coalición extranjera y multinacional que lo había lanzado al poder). Lógicamente ello equivalió a desenterrar el hacha de guerra: De nuevo las armas volvieron a ser veladas en un país que, prácticamente de la noche a la mañana, se había convertido en una de las zonas más candentes del planeta.

Enfrente se ubican los viejos amigos (Ruanda, Burundi y Uganda), y a menor escala Kenia y Tanzania. Detrás de la acción de los reseñados gobiernos se encuentran, por supuesto, las multinacionales estadounidenses, y sobre todas ellas, una muy peculiar, la American Minerals Field Inc., un conglomerado minero – con sede en Arkansas – nacido hace unos años (1996) con el objetivo declarado de hacer sombra a gigantes establecidos del sector

como la surafricana Anglo American Corp. Su secreto: una enloquecida carrera hacia la reducción de costos a cualquier precio y un entramado de apoyos políticos, logísticos y diplomáticos que la ayudan a establecer ilustres accionistas de la casa como George Bush padre, Brian Mulroney (ex primer ministro canadiense) o Karl Otto Pol (ex presidente del Bundesbank).

Los mercaderes de la muerte también están haciendo su agosto. Empresas de mercenarios como la Executive & Outcomes (con sede en Suráfrica) o la International Defense & Security (con sede en Dinamarca) tienen destacados a sus siniestros empleados en uno y en otro bando. Su modus operandi ha cambiado con respecto al de hace algunos años: ya no cobran sus servicios tan sólo a cambio de dólares, sino de concesiones mineras que más tarde truecan por millonarias sumas o simple y llanamente por acciones en los gigantescos conglomerados que están tratando de hacerse un hueco en África central.

Los traficantes de armas, por su parte, tampoco se están quedando atrás: como se podrán imaginar las ganancias que se pueden obtener son demasiado succulentas como para respetar embargos internacionales o prescripciones morales. En este sentido el recientemente destapado escándalo Elf – en Francia – resulta hartamente elocuente: se trata de una gigantesca operación de venta de armas a un país internacionalmente embargado como Angola del que, muy probablemente, se terminaron desviando armas hacia la RDC.

Actualmente los poderes feudales se multiplican. Pensar la guerra civil congoleña como un conflicto entre dos bandos perfectamente definidos resulta algo más que ingenuo: Todos juegan con varias barajas, incluidos los occidentales. Hoy en día en África el que tiene un kalachnikov (AK-47, fusil de asalto de fabricación rusa) es el que manda: los liderazgos son carismáticos y locales. No hay posibilidad de una ofensiva nacional sin unas alianzas que, casi siempre, van más allá de las artificiales fronteras trazadas durante la descolonización. La ideología no cuenta: el que más ofrece es el que más tiene. Pero para poder ofrecer hay que conquistar la «parte útil» del país, el resto no sirve: ¿a quién le interesa? Los principados de carácter medieval proliferan alrededor de cada yacimiento, de cada mina: ¿para qué ir a tomar posiciones geoestratégicas o políticas clave cuando ya se ha logrado con qué subsistir en medio del caos? Basta con defender lo que ya se tiene: la mayor parte de las veces resulta infinitamente más sensato quedarse en esas condiciones en el propio país que marchar hacia una Europa que repele, que persigue, que deporta.

La tragedia para las poblaciones locales se acrecienta cada día que pasa. La economía se desmonetariza. En las zonas a las que no llega la guerra la única posibilidad de empleo radica en enrolarse en uno de los muchos grupos armados que proliferan por el país. La alimentación escasea y las enfermedades se multiplican. En los lugares más alejados las masacres se encuentran a la orden del día y por consiguiente, los éxodos masivos. Las ONG's occidentales son las únicas que se ocupan de administrar la catástrofe en los campos de refugiados. Es ahí donde se toman las fotos: esas instantáneas que, desde las portadas de los periódicos, estremecen de vez en cuando al mundo. Los ciudadanos occidentales suelen

ceder entonces al poso de humanidad que todavía les queda dentro e ingenuamente – en lugar de enfilar su protesta política contra los verdaderos responsables de la catástrofe – ingresan parte de sus ahorros en cuentas corrientes que, antes o después, terminarán sirviendo para fines contrapuestos a los primigenios.

En un contexto tal nadie dice nada, nadie hace nada. La ONU calla y contempla cómo una guerra internacional de un calibre inusitado se está desarrollando en África central sin que la humanidad esté siendo verdaderamente consciente de lo que allí está ocurriendo. Los intereses en juego son demasiado grandes como para andar con milongas: Aquellos que financian y teledirigen el proceder de Naciones Unidas son los primeros implicados en esta edición moderna del infierno dantesco.

En la RDC los ciudadanos han dejado de ser tales – si es que algún día lo fueron – porque el futuro ha dejado de tener sentido. La vida vale menos que los metales que proliferan bajo el subsuelo. La situación resulta trágica: mucho más trágica que en continentes hermanos como Asia o América Latina. Ante un estado de cosas tal la cuestión que verdaderamente se plantea no es quién dio la orden de asesinar a Kabila, sino si su hijo y sucesor Joseph logrará administrar el caos. La duda, en este caso, resulta algo más que razonable: el problema de fondo no entiende de nombres propios ni morales. Tan sólo las voluntades exógenas parecen ser ya capaces de frenar procesos de degradación y de descomposición como los que – más allá de la RDC – están afectando a la olvidada y maltratada África.

La historia reciente de África en general y de RDC en particular ha conocido tres fases sucesivas:

- Época en que, bajo la inspiración de conceptos como el panafricanismo, la negritud y los nacionalismos, la mayoría de los países africanos alcanzaron sus independencias y la RDC lo logró el 30 de junio de 1960.

- . El triste periodo de los partidos únicos, de los dictadores y los militares durante el cual los pueblos africanos sufrieron no sólo esta situación política, sino también las consecuencias de una Guerra Fría que la mayor parte de la gente no lograba entender.

Con la palabra “democratización” por consigna, llegó el fin del comunismo y la cristalización o eternización del capitalismo. Es el momento en que África se quiso meter con fuerza en el sistema económico y político mundial, pero con el peso enorme de los problemas no resueltos del pasado.

En algunos países de África el fin de los autoritarismos no siguió el camino de muchos. En la República Democrática del Congo no se ha producido ninguna alternancia pacífica. Hubo cambios en la jefatura del Estado porque una rebelión sostenida desde el exterior echó del poder al dictador (Mobutu Sese Seko). Esto da como resultado que las reformas constitucionales queden bloqueadas explicándose esta situación según el momento en el

que se encuentra. En el primer momento, no hay condiciones para tales actividades, luego se justificaría la situación por estar en plena guerra. Algunos segmentos de la oposición se han unido al poder. La circulación de armas y sus consecuencias han modificado sustancialmente la estructura social: criminalidad urbana y bandidaje rural, zonas enteras (rurales y urbanas) escapan al control del gobierno central. Además la forma de apropiación violenta de los recursos se ha complejizado y han aparecido vínculos entre fuerzas armadas, la policía y la criminalidad.

Pero como bien lo dice el peruano Osvaldo de Rivero, ex presidente de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarme, la situación de los países pobres, en particular los de África, está destinada a empeorar, ya que la revolución tecnológica y el modelo económico mundial liberal están eliminando del círculo económico mundial a los países que pueden ofrecer sólo materias primas y mano de obra no especializada. El Banco Mundial y el Fondo Monetaria Internacional, con sus prescripciones de saneamiento económico tendientes a fomentar la economía de mercado, están contribuyendo a que los países más pobres sean cada vez menos viables y más inestables. Esos países realmente están en vías del colapso económico y mucho de ellos se integrarán pronto en la lista de los que ya ni siquiera pueden ser llamados “países”, sino tan sólo “entidades caóticas ingobernables”. Este es el caso de la RDC. Este es el Congo globalizado, ya que en este país encontramos los intereses de muchos y estamos muchos interesados en él.

Bibliografía General:

- AA. El mundo actual: situación y alternativas. Siglo XXI, México, 1996.
AA. El neoliberalismo en cuestión. Sal Tarrae. España. 1993.
AA. Globalizar la esperanza. Ediciones Dabar. México, 1998.
APPIAH, ANTHONY. “El malentendido multicultural” en *Revuelta* #255, pp.21-29. Febrero de 1998.
ASANTE, MOGFIK y GUDYKUNST, WILLIAM B. *Handbook of international and intercultural communication*. SAGE Publications, Newbury Park, California, 1994.
BECK, ULRICH. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Editorial Paidós. Estado y Sociedad. Buenos Aires, Argentina, 1998.
CASTELLANOS, GUERRERO ALICIA Y SANDOVAL JUAN MANUEL (coord.) *Nación, racismo e identidad*. Editorial Nuestro Tiempo. México, 1998
ESCOBAR, ARTURO: *La invención del tercer mundo*. Editorial Normal, Santa Fe, Bogota, 1996.
FOUNOU TCHUIGOUA, BERNARD. *Quelle alternative à la crise africaine?*. México, UNAM, 1995.
FERNÁNDEZ, JOHN SAXE (coord.) *Globalización: Crítica a un paradigma*. UNAM, 1999.
GIDDENS, ANTHONY. *Un mundo desbocado*. México, Taurus, 1999.
HALL, EDUARD. *Más allá de la cultura*. Editorial Gustavo Gili, S.A.Barcelona, 1978.

HANNS, PHILIP Y ROBERT MORAN, T. *Managing cultural differences: high performance strategies for a new world of business*. Gulf Publishing Co., 1991.

HINKELAMMERT, FRANZ J. *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro- mundo de la globalización*. DEI. Costa Rica, 1998.

MUTSAKU KAMILAMBA, KANDE. *Liberación y desarrollo en la filosofía latinoamericana y África*. Tesis de Doctorado. México, UNAM, 2000. (inédito).

NZONGOLA NTALAJA, GEORGES. *Le mouvement démocratique au Zaire 1956-1996*. México.UNAM, 1995.

PROSSER, MICHAEL H. *The cultural dialogue: an introduction to intercultural communication*. Houghton Mifflin Company, New York, 1978.

SAMIR AMIN. *L'avenir de la polarition mondiale*. México. UNAM. 1995. TAYLOR, CHARLES. "The Politics of Recognition" en *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Pp. 25-73.

VIEWIONKA, MICHEL. *El espacio del racismo*. Paidós, Barcelona, 1992.

VII

Cultura de Paz, Conflitos Regionais E Direitos Humanos

De la paz armada a la educación para una cultura de paz: Reflexiones sobre propuestas La Trinidad 2000

Michiko Tanaka

El Colegio de México

“Todos queremos paz pero no de sepulcro ni de opresión, sino una paz justa, equitativa, que estimule la libertad y creación”. Con estas palabras convocamos el Seminario Inter-cultural sobre la Paz bajo el auspicio de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y Africa, el cual se llevó a cabo en La Trinidad, Tlaxcala, en julio de 2000, con la participación activa de más de veinticinco personas. El presente trabajo trata de exponer los motivos de nuestra iniciativa para establecer diálogos interculturales e interdisciplinarios y reflexionar sobre lo que sucedió en el proceso de múltiples diálogos sobre las conclusiones del Seminario PROPUESTAS LA TRINIDAD 2000, y en especial sobre el sentido de propuestas utópicas en las relaciones internacionales.

Iniciativas de la UNESCO para acciones para una cultura de paz

Parecía surgir condiciones para la paz en el mundo cuando se inició el proceso de desarme nuclear bajo las iniciativas de Reagan y Gorbachov hace más de una década y se terminó la Guerra fría con la caída del muro de Berlín y desmoronamiento de la Unión Soviética. Sin embargo, la realidad fue muy diferente. Los conflictos locales y guerras civiles o entre algunas naciones vecinas no sólo no disminuyeron sino aumentaron o recrudecieron, ya no con tintes ideológicos sino con otros motivos sociales, étnicos, religiosos y otros.

Fue en este contexto como la UNESCO tomó hace un par de años la iniciativa de acciones en pro de una cultura de paz y envió una invitación a unirse en este esfuerzo a la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y Africa (ALADAA). Cuando se transmitió la invitación a los miembros de ALADAA-México, muchos la tomaron con escepticismo o simplemente ignoraron, y hubo quienes dudaron si la verdadera intención de la iniciativa no es imponer una cultura de paz en defensa de *estatus quo*. Decía que la guerra, no la paz, es tema de estudios más inmediatos para estudios de Asia y Africa, y discusión sobre una cultura de paz podría ser de interés para los países ricos.

Para explicar esta reacción escéptica de los colegas de ALADAA ante la iniciativa de acciones para una cultura de paz de la UNESCO, hay que tomar en cuenta las situaciones internacionales y domésticas a que están sometidos algunos pueblos de Asia, Africa y América Latina, y que llaman la atención de los medios masivos de comunicación y también de analistas y académicos internacionalistas. En nuestro conocimiento de otras

regiones y países, hay preponderancia de los internacionalistas y analistas financieros, lo cual lleva al predominio de lenguaje estratégico de *power politics*, política de fuerza. Este discurso de guerra limita la posibilidad de fijarse en tradiciones y nuevas realidades de paz.

Desde luego no podemos estar ciegos ante la limitación e hipocresía de muchas iniciativas de paz, incluyendo desarme nuclear, cuando éstos sirven de instrumento para reforzamiento del oligopolio del poder por parte de las potencias. Esta situación explica, aunque no justifica, surgimiento de nuevos estados con armamento nuclear como el caso de la India que aspira a tener un asiento como miembro permanente en el Consejo de Seguridad de la Organización de Naciones Unidas.

Si la paz no es simple ausencia de guerra o conflictos armados, ni conservación del *estatus quo*, es necesario construir un consenso acerca de la paz: un concepto más amplio de paz y conciencia clara acerca de las condiciones para garantizarla a través de diálogos entre la gente con diferentes puntos de vista sociales y culturales. Es así como se planteó organizar el Seminario Intercultural sobre la Paz.

Seminario intercultural sobre la paz

El Seminario Intercultural sobre la Paz se llevó a cabo en una pequeña localidad en La Trinidad, Tlaxcala, apta para un retiro espiritual, del 14 al 17 de julio de 2000. La intención era juntar personas de las más diversas disciplinas y ocupaciones que tengan conocimiento de culturas muy diferentes para establecer un intenso y sostenido diálogo sobre la paz durante cuatro días.

A pesar de no contar con subsidio de ningún índole, excepto apoyo administrativo de El Colegio de México que es la sede de ALADAA, hubo participación de 28 personas con 23 ponencias, de los cuales 16 permanecieron a lo largo de cuatro jornadas de intensa discusión. La composición de ponentes era como sigue:

Sexo	Disciplina	Ocupacion	Tema de ponencia	Area geocultural de interes o actividad
Total 28	Relaciones Internacionales 9	Docente universitario 7	Minoría étnica; derechos humanos Individual y colectivo; y conservación de su cultura 8/1	D.F. 20/1

Hombre 12	Arte escénica y dramaturgia 5		Estudios y acciones de paz 5	Japón 4/2
Mujer 16	Comunicología 2	Investigador 6	Guerra y paz 3	Chiapas 2/1
	Filosofía 2	ONG 6	ONU/2 <i>Misión de la paz ONU 1</i>	Hiroshima 2/1
	Historia 1	Estudiante 5	Teatro popular 2/1	ONU 2
	Pedagogía 1	Actriz/actor 3	Estrategia energética 2	Rusia 2
	Arquitectura 1	Funcionario público 2	Resistencia civil 2	Tlaxcala 1
	Poesía 1	Doctorante 2	Bomba atómica, censura de noticias 1/1	Cuernavaca 1
	Antropología 1	Director teatral 1	Educación 1	Durango
	No se sabe 5	Difusión cultural 1	Dos Coreas 1	Monterrey 1
		Pedagogía 1	Rearme 1	Puebla 1
		<i>Caricatura</i> 1	Diseño gráfico 1	Jalapa 1
			<i>Ecología</i> 1	Asia 1
				Noreste de Asia 1
				Corea 1
				Indonesia 1
				<i>Campuchea</i> 1
				Mediterráneo
				Caucásico 1
				Palestina 1
				Alemania 1
				Mundo 1

En resumen, del total de veintiocho participantes, dieciséis fueron mujeres y doce hombres. Si se descuentan las tres mujeres organizadoras, hubo una participación balanceada por sexo. En cuanto a la disciplina, quince fueron de ciencias sociales con predominio de nueve internacionalistas y humanidades, mientras seis de arte y arquitectura, y no se supo de cinco participantes. Reflejando el modo como se convocó el Seminario, no hubo ninguna participación del campo de ciencias y carreras técnicas¹. Tampoco hubo participación de economistas a pesar de que sí se convocaron por varios medios.

En cuanto a la ocupación de participantes, veintiún participantes pertenecían al mundo académico de tiempo completo o parcial como investigador, docente o estudiante; seis ejercían en comunicación social como artistas o difusor cultural; otro tantos pertenecían a ONG de carácter social y hubo dos funcionarios públicos, uno federal y otro estatal. Algo que llama la atención es la ausencia total de la gente de medios masivos de comunicación, a quienes se dirigió una convocatoria especial. Diez del total de los participantes pertenecen a ALADAA. En esta y las siguientes columnas una persona podría registrarse más de una vez, por ejemplo, una actriz que ejerce como investigadora teatral se registra dos veces, como actriz e investigadora. Para las dos últimas columnas se tomaron en cuenta también videos y presentación escénica.

El tema de ponencia se distribuyó de la siguiente manera: sobre estudios, propuestas y acciones de paz, escribieron siete; nueve trataron temas de minorías discriminadas como indígenas y discapacitados; relaciones internacionales fueron tratadas por nueve ponentes; comunicación y difusión por cinco. La distribución de ponencias según lugar de residencia, acción y/o interés de investigación es como sigue: del Distrito Federal, veinte personas; de las zonas indígenas, tres; del interior de México, cinco. De Asia, diez con notoria presencia de Japón (cuatro de los cuales dos de Hiroshima), reflejando el área de especialización de las organizadoras, pero también del noreste, este, sureste y oeste de Asia. De Europa también se cubrió el norte, centro y sur. África y América, excepto México, no fue reflejada en el Seminario².

Excepto una conferencia inicial, sesiones audiovisuales y artística, y la plenaria final para discusión sobre las conclusiones, el trabajo se organizó en pequeños grupos de cuatro a siete personas. En cada sesión se presentaba una o dos ponencias para que se aporte el resultado de reflexión individual. Sin embargo, la discusión tenía que concentrarse alrededor del tema central asignado para cada sesión. Estos fueron:

- Concepto de la paz
- Condiciones de la paz
- Estado actual de la paz
- Propuestas para la paz

Había un coordinador para cada sesión, quien se reunía con otros coordinadores para elaborar una relatoría de la discusión sobre el tema y ponencias presentadas para que todos se enteren de las demás sesiones de trabajo. Después de agotar los cuatro puntos, se elaboraron conclusiones de cada grupo, las cuales fueron sometidas a discusión plenaria luego de ser integradas en un solo texto por los coordinadores. De esta discusión resultó el documento *Propuestas para La Paz, La Trinidad 2000*.

El debate entre la gente tan heterogénea al principio tropezaba por no compartir lenguaje, vocabulario o semántica. Se descubrió que las preocupaciones de una persona insertada en determinado contexto podrían ser aparentemente ajenas a la realidad en la cual se ubican otras personas. Sin embargo, la regla del Seminario era escuchar con atención a cada ponente aún cuando se trate del tema que no le interese o que no esté familiarizado. De esta manera, al cabo de algunas secciones se establecieron mejores comunicaciones y hacia el final no fue difícil llegar a un documento en el que cada participante sienta reflejada su opinión. Para redacción de propuestas se adoptó el principio de suma y no eliminación. Esto se reflejó en abanico de ideas y perspectivas que se abre en cada punto. Optamos por dejar la redacción a un nivel de mayor concreción, considerando que es un documento de trabajo que esperamos sea utilizado como material para discusión en cadena. Creemos que la llave a una cultura de paz se encuentra en el proceso mismo de construcción de conciencia del problema.

Las propuestas y relatoría general del Seminario fueron presentadas el 18 de julio en un foro público en el Colegio de México, y fueron comentadas por las siguientes personas: Dr. Rodolfo Stavenhagen, sociólogo y promotor de los derechos humanos y de las minorías étnicas; Mtra. Graciela de la Lama, especialista en filosofía de la India, fundadora del Centro de Estudios de Asia y África y de ALADAA y ex-Embajadora de México ante la India y Egipto; Mtro. Rubén Chuaqui, profesor-investigador de El Colegio de México, especialista en literatura y pensamiento islámico; y Prof. Eugenio Anguiano, Director del Centro de Estudios de Asia y África, especialista en relaciones internacionales y ex-Embajador de México en China y otros países. La Mtra. de la Lama también dio conferencia sobre la política exterior de la India actual, en particular lo que significa su armamento nuclear.

Según *Propuestas para La Paz La Trinidad 2000*, la paz es un proceso de búsqueda interior y de construcción social para lograr soluciones no violentas a los conflictos; es el respeto a la diversidad de experiencias de la condición humana. La paz permite que florezcan todos los componentes posibles de una sociedad en armonía con su medio ambiente, partiendo del respeto a la identidad cultural.

Para lograr la paz, afirma *Propuestas*, debe crearse las condiciones en que se promueva el valor de la diversidad e igualdad de oportunidades; que se escuchen las voces de los excluidos y que se rechace toda la forma de autoritarismo; que se haga posible la equidad y respeto a los derechos humanos a todos; que se garantice acceso a la información y comunicación abierta; y que se rechace el uso de violencia institucionalizada para solución de conflictos y que se desmilitarice la sociedad. Para todo esto es necesario fomentar estudios, reflexión y diálogo permanente y cultivar la tolerancia y resistencia civil pacífica.

Al examinar el estado actual de la paz, sin embargo, se concluye que es frágil y precario debido a los siguientes factores:

– Vivimos bajo una “pax americana” que es en realidad una manipulación de la palabra paz y que implica la militarización y el reordenamiento territorial. De esta manera se legitiman los intereses económicos, estratégicos para el control de los recursos naturales y energéticos para los grupos de élite de los Estados Unidos y otros países hegemónicos

– Las acciones de la Organización de Naciones Unidas en pro de la paz han perdido su efectividad por estar supeditadas al influjo de los intereses estratégicos de los países hegemónicos, al grado de que en ocasiones han resultado ser fuentes generadores de conflictos.

Pero no todo está perdido, también se presentan algunos puntos promisorios para la paz.

– Se visualiza una conciencia cada vez más grande de la paz como aceptación de la alteridad, del derecho del “otro” individual y colectivo. La demanda de respeto a las identidades propicia que comprendamos mejor nuestras contradicciones para dar solución a nuestros conflictos de manera concertada.

– Existen marcos jurídicos e institucionales a nivel nacional e internacional que han demostrado esfuerzos a favor de la paz, tales como políticas de no intervención, principios constitucionales pacifistas, tribunales para enjuiciar crímenes de guerra y convenciones para los derechos de minorías.

En resumen, se concluye que vivimos en debate entre un concepto homogeneizador e impositivo de “paz” que no acepta la diversidad en confrontación con otro que es incluyente de la diversidad. Finalmente se propone emprender una serie de acciones en pro de una cultura de paz.

1. Fomentar el conocimiento, la investigación y la reflexión sobre la paz, a través de programas fundados en la integración de las humanidades, ciencias sociales y naturales.
2. Rescatar y difundir los valores culturales, despojándose del etnocentrismo, respetando las diferentes voluntades y proponiendo opciones que permitan la diversidad y la tolerancia.
3. Convocar a la formación de redes entre diversos grupos sociales y la creación de espacios de reflexión transdisciplinarios donde se propongan acciones concretas para la cultura de paz.
4. Ganar espacios e incidir en los medios masivos de comunicación para promover una cultura de paz.
5. Difundir una cultura de paz de manera creativa a través de manifestaciones artísticas y culturales como el teatro, danza, artes visuales y otras para favorecer la maduración de las relaciones humanas.

6. Revisar el sentido y la función de los organismos internacionales en asuntos concernientes a la paz, exigiendo transparencia y congruencia en sus acciones.
7. Recuperar para la sociedad civil el espacio público en todos los ámbitos posibles para dar cumplimiento a convenios y tratados que establecen el respeto a los derechos humanos y la paz.

Estas propuestas del Seminario, a pesar de estar respaldadas por un intenso y arduo debate entre las posiciones, al principio muy diversas y hasta encontradas, pueden sonar utópicas. Ciertamente son tan utópicas como la propuesta de la UNESCO de Manifiesto para la cultura de paz. Sin embargo, tenemos que pensar en el valor de utopía como señalaba una de las participantes del seminario, Mtra. María Mayo.

Para examinar el valor de una propuesta utópica, vamos a dar un salto al otro lado del Océano Pacífico y veremos brevemente una propuesta utópica en las relaciones internacionales: la Constitución Japonesa de 1946.

La Constitución de Paz de Japón de 1946 o el valor de una utopía

La Constitución japonesa adoptada en 1946³ bajo la ocupación estadounidense en su Preámbulo versa:

Nosotros, el pueblo japonés, deseamos la paz permanente, estamos profundamente conscientes de los elevados ideales que gobiernan las relaciones humanas, y hemos decidido preservar nuestra seguridad y existencia, confiando en la justicia y la buena fe de los pueblos amantes de la paz. [...]

Deseamos ocupar un lugar digno en la sociedad internacional que lucha por la preservación de la paz y por la abolición definitiva en el mundo de la tiranía y la esclavitud, de la opresión y la intolerancia. Reconocemos que todos los pueblos del orbe tienen el derecho de vivir en paz, libres de temores y necesidades. [...]

Las normas de la moral política son universales, y el acatamiento de tales normas es una obligación de todas las naciones que quieren mantener su propia soberanía y justificar sus relaciones soberanas con los demás.

Nosotros, el pueblo japonés, comprometemos nuestro honor para lograr a estos propósitos, con todos los medios a nuestro alcance.

Y en el Capítulo Dos entitulado “Renuncio a la guerra” que consiste en un solo artículo, Artículo noveno, establece:

El pueblo japonés, aspirando sinceramente a una paz internacional basada en la justicia y en el orden, renuncia para siempre a la guerra como derecho soberano de la Nación, y a la amenaza o al uso de la fuerza como medio para resolver las disputas internacionales.

Con el fin de cumplir el propósito del párrafo precedente, no se mantendrán fuerzas de tierra, mar ni aire, ni otro potencial de guerra. No se reconocerá el derecho de beligerancia del Estado.

Suena utópico. Los realistas en las relaciones internacionales afirman que no es normal que exista en la actualidad un estado que “renuncie para siempre a la guerra [...] como medio para resolver las disputas internacionales”. Sin embargo, curiosamente en esta propuesta pacifista constitucional se pueden encontrar muchos puntos de coincidencia con las *Propuestas La Trinidad 2000*: rechazo al uso de la violencia institucionalizada; rechazo al autoritarismo; respeto a la diversidad y derechos humanos a todos como las condiciones de la paz; fe en la buena voluntad humana; y otros.

El pacifismo constitucional de Japón en realidad tiene muchas limitaciones. Tiene problema de origen por ser de una iniciativa estadounidense impuesta bajo la ocupación. Además hay problema en su aplicación. Casi inmediatamente después de su adopción comenzó el rearme del país, también bajo la presión estadounidense, en el contexto de la Guerra fría y al colocarse el país dentro del sistema de seguridad estadounidense se establecieron cientos de bases militares a lo largo de las islas japonesas. En la actualidad, el presupuesto militar de Japón es uno de los más altos del mundo. Aunque no se destaca como exportador directo de armamento, importantes componentes y material de equipos de combate y comunicación son hechos en Japón. El tercer problema es la falta de credibilidad para los pueblos vecinos de Asia porque no es de propia iniciativa y porque hasta la fecha el gobierno ni la mayoría del pueblo japonés no ha mostrado genuina autocrítica acerca de su pasado colonialista y militarista, mientras su influencia económica está creciendo en la región.

Sin embargo, a pesar de estas limitaciones, si el pacifismo de la postguerra mantiene alguna vigencia y adquirió legitimidad ante la ciudadanía japonesa y la comunidad internacional fue a través de la voluntad persistente de no modificar el Artículo noveno constitucional, expresada mediante votos durante décadas por la conservación de más de un tercio de escaños en la Dieta a los opositores que impedía que pasara la iniciativa de reforma constitucional. Y si esto sucedió así porque el pacifismo tiene razones y raíces en la historia japonesa más allá de la coyuntura de la derrota.

En el primer lugar, tuvo importancia la razón inmediata de interés económico defendida por un sector importante de empresarios y dirigentes políticos empezando con el premier Yoshida Shigeru. El cálculo pragmático del conservador Yoshida era aprovechar los intereses estratégicos estadounidenses para contener el comunismo para reconstruir la industria pesada y aumentar la competitividad de Japón en el mercado mundial⁴. Esta

razón pragmática del pacifismo podría ser revisada en cuanto aparezca otro motivo más fuerte de interés de armamentismo como el jugoso negocio de industria militar.

En el segundo lugar, como señala Yoshikadzu Sakamoto, especialista de la política internacional y promotor del pacifismo activo, existió la razón histórico-emotiva del pacifismo japonés de la posguerra. Era fresca la memoria de la Segunda guerra mundial en que el pueblo japonés ha perdido vidas, bienes y patrimonio cultural, igual que muchos otros pueblos del mundo; además tuvo la experiencia de las bombas atómicas; y, sobre todo, sintió traicionado por los dirigentes del país quienes lo habían llevado una prolongada guerra de agresión y a la derrota final sin tener conciencia a lo que iba. En consecuencia, el pueblo llegó a rechazar al pasado autoritario y militarista. Surgió la conciencia ciudadana que estaría dispuesta a defender la política pacifista, ya que ésta garantiza sus intereses inmediatos y materialistas⁵

En el tercer lugar, se puede encontrar raíces del pacifismo en experiencias históricas del pueblo japonés a mayor profundidad. Por ejemplo, Kawakatsu Jeita, historiador económico que propone una visión eco-histórica marítima de la civilización japonesa y revisión de la historiografía eurocentrista, indica la asociación histórica de prosperidad y autoafirmación cultural de los japoneses con periodos de desmilitarización y cultivo de una cultura civil en el pasado por más de 1500 años⁶.

Sin embargo, la situación internacional y doméstica está cambiando y aparentemente no a favor de una cultura de paz. Se plantea nuevamente la necesidad de revisión del Artículo noveno constitucional pero esta vez en posibilidad real.

Al terminar la Guerra fría disminuyó la importancia estratégica de Japón para los Estados Unidos. Dentro de éstos crece la presión para reducir o retirar completamente las fuerzas militares estacionadas en Japón⁷. Dentro de Japón se formula la tesis realista sostenida, por ejemplo, por Odzawa Ichiroo, Jefe del Partido Liberal, de que Japón debe convertirse en un país 'normal' que tenga fuerzas armadas para intervenir en defensa de sus intereses nacionales⁸. La reafirmación del conservadurismo en la política japonesa refuerza esta posición. Se ha dado, incluso, una manifestación de neo-nacionalismo a través de los medios populares, como comics, que reclama la memoria de las guerras heroicas del pasado y justifica el uso de la guerra como recursos normales en las relaciones internacionales⁹. El cambio generacional en liderazgo japonés lo hace menos sensible ante horrores de la guerra y el autoritarismo militarista del pasado*. Hoy se refuerza el argumento en pro de reforzamiento militar para cumplir misiones de la paz de la ONU en vista del casi seguro próximo ingreso de Japón como miembro permanente del Consejo de Seguridad¹⁰.

¿Qué será el futuro de las propuestas pacifistas constitucionales muy únicas del país?

Conclusión

Aún a través de la limitada experiencia del diálogo en el Seminario, fue posible percatar que el predominio del discurso estratégico, lenguaje de guerra, hace alejar la posibilidad de cultivar una cultura de paz y comunicarse con lenguaje de la cotidianidad y comunicación humana en reflexión sobre el asunto de la política internacional. A medida que se eleva la escala de análisis y se aleja de la cotidianidad humana, curiosamente aumenta pesimismo y fatalismo en cuanto al uso de armamento y conflicto de intereses. Al contrario, a medida que se acerca a la realidad humana y se reduce la escala de análisis, a pesar de las realidades atroces, aumenta optimismo y convicción de necesidad de cultivar una cultura de paz.

Existen esfuerzos de recuperar un lenguaje humano en estudios de asuntos internacionales o globales y de actuar en pro de una cultura de paz como muchos ONGs en defensa de los derechos humanos o para servicios humanitarios lo hacen. Tenemos que tomar en cuenta la experiencia histórica del pueblo japonés para no lamentar luego porque la política internacional aparentemente distante de la cotidianidad humana sí condiciona e irrumpe en ella en momento menos esperado. Si reconocemos el valor de propuestas utópicas y consideramos necesario defenderlas como la brújula en el curso turbulento de la historia humana, tenemos que seguir con cuidado lo que ocurre en la Constitución pacifista de Japón en próximos años. Si prevalece la tesis de paz armada, de liderazgo japonés en la política de fuerza, y se modifica el Artículo novelo constitucional, se reforzará aún más la cultura hegemónica de guerra. Si se opta por un ejercicio de poder e influencia internacional mediante recursos no militares reafirmando el pacifismo constitucional, se ampliará la posibilidad de cultivar una cultura de paz.

Notas Bibliográficas:

¹ Aparte de la red electrónica de ALADAA y su boletín semanal, se envió la convocatoria a las principales instituciones universitarias de todo México a través de las facultades de Relaciones Internacionales, Economía, Ciencias Políticas y Sociales y Humanidades. También se convocaron escritores, artistas escénicos y plásticos y medios masivos de comunicación.

² Entre los participantes había un buen número de investigadores de áreas geoculturales fuera de México reflejando las características de ALADAA. Otras personas que tratan temas de México en general sin especificar referencia geocultural se clasificaron según su lugar de residencia.

³ *Política y pensamiento japonés, 1925-1982*, México, D.F., El Colegio de México, 1986.

⁴ JOHN DOWER, *After Empire*. También hubo genuinos dirigentes liberales que sostuvieron la tesis de pequeñojaponismo en pro del desarrollo y cooperación económica internacional en contra del rearme como el premier Ishibashi Tanzan.

⁵ *Sootaika no dyidai (Era de la relatividad)*. Tokio, Iwanami, 1998.

⁶ *Bunmei no kaiyoo shikan (Visión marítima de las civilizaciones)*. Tokio, 1998.

⁷ Un documento elocuente en este sentido es *Asian Politics and the United States*. Washington, 1998.

⁸ *Nippon rettoo kaidzoo-ron (Acerca de la reconstrucción del archipiélago japonés)*, Tokio, 1992.

⁹ Kobayashi Yoshinori, *Sensoo ron (Acerca de la guerra)*. Tokio, Gentoosha, 1998.

¹⁰ La elección, en abril de 2001, de Koidzumi Dyun'ichiroo como Presidente del Partido Liberal Demócrata en poder, reafirma esta tendencia. Sin asumir una postura agresiva en cuanto a rearme o nacionalismo, Koidzumi quiere adecuar la existencia de hecho de las fuerzas armadas japonesas dentro del marco legal, adoptando modificaciones necesarias al Artículo noveno constitucional.

Globalización, polarización y la paz

Alfredo Octavio Millán Alarid

Fundación Noroeste, Topolobampo Y La Cuenca Del Pacífico, A.C.
Culiacán, Sinaloa, México.

Introducción

Nuestro trabajo lo hemos denominado: *Globalización, Polarización, y la Paz*, el cual pretende abordar la temática de la nueva globalización expresada en el modelo neoliberal y como su hegemonía ha impactado al mundo en la polarización de la distribución de la riqueza, y reavivado los anhelos ancestrales de los pueblos por la paz. Partiremos por señalar que el mundo globalizado que hoy vivimos se caracteriza por una gran deshumanización, donde el capitalismo salvaje expresado en el modelo neoliberal norteamericano tiende a reproducirse en todo el planeta con características hegemónicas.

Este capitalismo salvaje pretende ser hegemónico dentro modelo neoliberal que hoy impera en el ámbito mundial, nunca antes como ahora, el afán capitalista por obtener la máxima ganancia había alcanzado tales magnitudes, tan descarnadas y deshumanizadas como las que presenta el modelo imperante, si bien es cierto, que las guerras como expresión de deshumanización aparecen desde finales de la comunidad primitiva, hoy en plena civilización, las guerras amenazan con destruir el planeta, a partir de las incesantes guerras y sobretodo de la amenaza de utilizar el arsenal nuclear existente en un número cada día más creciente de países, lo cual aumenta el peligro.

Actualmente las guerras convencionales en los Balcanes, Rusia, Asia, Latinoamérica y África, nos demuestran que la pasada Guerra Fría entre las grandes superpotencias nucleares (EU y Rusia), que habían dividido al planeta en un mundo bipolar, no ha terminado con la amenaza de destrucción del planeta. El fin de la Guerra Fría, no ha llevado a la ansiada paz, la derrota de una de las superpotencias (Rusia), la otra (EU), lejos de promover el desarme y de fortalecer la paz, ha asumido el control mundial convirtiendo al planeta en un mundo monopolar acorde a sus intereses y a los de un pequeño número de países industrializados, los cuales han impuesto el modelo neoliberal, para beneficio de las grandes transnacionales, y han sumido a la mayoría de los países en la miseria más denigrante, lo cual es la causante directa de los constantes conflictos bélicos.

El origen de las guerras en la humanidad, las podemos explicar a partir de analizar la última fase de la comunidad primitiva donde el hombre logra un excedente en la producción, logrando momentáneamente una mayor tranquilidad en la satisfacción de sus necesidades materiales, no obstante casi a la par, surge la avaricia de algunos hombres que se apropian

indebidamente de la riqueza producida por la sociedad, provocando con ello las guerras, y en contrapartida, el deseo y la aspiración legítima de los pueblos de vivir en paz, lo cual se ha expresado en innumerables filósofos y pacifistas, como Confucio, Lao Tse, Gandhi, Dr. Martin King, La Madre Teresa de Calcuta, la indígena guatemalteca Rigoberta Menchu y tantos otros que luchan por alcanzar la paz en el planeta. Hoy más que nunca, cuando la cerrazón de los poderosos amenazan con su armamento nuclear con la destrucción del planeta, se hace necesario que los hombres de todos los pueblos, hagamos un frente común y apoyemos la jornada de la UNESCO-ONU quienes han proclamado al año 2000, como Año Internacional de la Cultura de la Paz, dicho foro deberá convertirse en un marco para que la comunidad internacional analice y adopte medidas que busquen erradicar la guerra y la pobreza. El actual Seminario Sobre la Paz, aporta su grano de arena a dicha reflexión, y esperamos la participación entusiasta de la intelectualidad mexicana, reconociendo los esfuerzos de los organizadores, y en particular la de su promotora, Dra. Michiko Tanaka.

Globalización: modelo neoliberal

Históricamente toda Revolución Tecnológica ha traído aparejada una serie de transformaciones que aceleran la producción de mercancías, a partir de que los instrumentos y la organización del trabajo se modernizan y, por consiguiente, aumentan la productividad. La Revolución cibernética en nuestros días, ha acelerado en forma increíble la producción de bienes materiales obligando a las grandes potencias económicas y militares a un reacomodo en el comercio internacional, dándose una nueva división mundial del trabajo, donde las grandes metrópolis se apropian de la tecnología de punta, produciendo mercancías que vende a los países subdesarrollados y éstos en cambio proporcionando a los primeros las materias primas y la fuerza de trabajo barata.

Esta nueva organización del proceso productivo ha traído consigo una nueva forma de producir las mercancías, hoy éstas, se producen en distintos países y en su conjunto completan una cadena productiva, lo cual permite aprovechar la fuerza de trabajo barata y el evadir el cobro de aranceles, lo anterior ha llevado a los países desarrollados a una reconversión industrial, dejando en sus propios países a las empresas de tecnología de punta, y en contrapartida, han trasladado sus empresas manufactureras o de la industria ligera hacia los países donde la fuerza de trabajo es más barata y las mercancías exentas de aranceles, tal es el caso de los países asiáticos, Latinoamérica y México.

La conformación del estado neoliberal y su hegemonía mundial

La iniciativa de Mijael Gorbachov de dismantelar unilateralmente los misiles nucleares, trae al mundo un pequeño respiro y marca el inicio del Fin de la Guerra Fría que durante las cuatro últimas décadas había sumido a la humanidad en una psicosis de temor colectiva, de estar esperando, el día menos pensado, la destrucción del planeta con los miles de bombas

atómicas que podían disparar los países que se disputaban la hegemonía mundial (Rusia y Estados Unidos).

Ante la crisis estructural que vivía el mundo y que se acrecentaba con la “Guerra Fría”, las grandes potencias capitalistas empezaron por impulsar la Revolución Tecnológica de la Cibernética, la cual les proporcionará mayores tasas de ganancia y les permitirá finalmente derrotar al Bloque Socialista, mismo que es obligado a ingresar a la economía de mercado y, por lo tanto, lo convierte en nuevo cliente para el mercado mundial. Todas estas ventajas para el sistema capitalista, le permiten retomar viejos modelos de desarrollo económico que habían perdido vigencia con la aparición del socialismo, y que ahora, con un nuevo maquillaje, aparecen como el «Modelo Económico Neoliberal».

Este Modelo Neoliberal nos plantea políticas económicas encaminadas a reactivar la economía mundial, a partir de dejar la iniciativa al sector empresarial, desplazando al sector gubernamental de las tareas económicas. La instrumentación de tal política empresarial se impulsa por el Estado privatizando todas las empresas del gobierno y vendiéndolas a los empresarios privados, tales medidas de privatización mundial se desarrollan a partir de los créditos otorgados por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y del Banco Mundial (BM), que condicionaban sus préstamos a los países deudores, obligándolos a que instrumentaran la privatización de su economía y el adelgazamiento de sus aparatos gubernamentales. Obviamente, para que los países aceptaran tales medidas, no sólo estaba la coerción financiera, sino también el chantaje militar de EU, ya que el principal accionista de estos organismos financieros, son los propios Estados Unidos.

Es comprensible que el poder económico y político de EU, principal exponente del Estado Neoliberal, no sólo se expresa en su poderío económico sino, principalmente en su poder militar el cual utiliza para imponer nuevas relaciones económicas y políticas en el mundo, convirtiéndose así, en el gendarme internacional que vigila que los lineamientos económicos y políticos del FMI y del BM, sean observados por todos los países, incluyendo a lo que en el pasado fueran el bloque socialista, de esta manera, el modelo neoliberal se ha convertido en hegemónico en el mundo, y el Estado neoliberal en su garante, teniendo como su exponente principal a los Estados Unidos, convirtiendo así al mundo, en un sistema monopolar.

Las causas de las guerras: la polarización

El fin de la Guerra Fría, si bien es cierto, que trajo una relativa disminución de riesgos, de carácter nuclear, que ponía en peligro la vida del planeta, sin embargo, no se ha traducido en la paz anhelada por todos los pueblos. Prueba de ello, es que en 1999, el mundo soportaba 30 guerras y conflictos armados, los cuales cegaban la vida, destruían la economía y dañaban la ecología del planeta. Las causas de los conflictos siguen siendo las

mismas, dentro de las causas internas tenemos: la explotación, la pobreza el subdesarrollo económico y social, la discriminación racial y el resurgimiento de la xenofobia, entre otras.

Dentro de las causas externas tenemos el apetito imperialista de los Estados más fuertes por seguir sometiendo a los más débiles. Estos conflictos lejos de frenar la carrera armamentista la han revitalizado. La expansión de la OTAN hacia el Este, los programas de investigación millonarios de los norteamericanos para crear una defensa antioheteril, y el desarrollo de los armamentos nucleares, ha servido para que más países construyan la arma nuclear, siendo cada día mayor el arsenal nuclear que existe en el planeta: EU, Rusia, China, Francia, Inglaterra, India, Israel, Paquistán, Corea del Sur, o el caso de Japón que está en condiciones de construirla. Asimismo, tampoco ha cesado la investigación y producción de armas convencionales “inteligentes” con capacidad de destrucción masiva. Por ejemplo, en la guerra de Yugoslavia, los norteamericanos usaron más de 20 nuevas armas, incluyendo el bombardero estratégico B2A “Spirit”, las bombas dirigibles JDAM, el satélite de navegación GPS Navstar que permite guiar los cohetes hasta su objetivo.

Es paradójico que mientras aumenta la miseria en el planeta, el comercio de armas crece alarmantemente. Los Estados Unidos venden el 50% de las armas que salen al mercado internacional e incluso en su mercado nacional crece alarmantemente, los mercaderes de armas son capaces de vender armas de asalto a niños y jóvenes, sí con ello, aumentan sus ganancias. La competencia entre las compañías norteamericanas se convierte en factor que incrementa la confrontación en diferentes regiones del mundo, con el propósito de aumentar sus ventas.

Lo anterior recrudece la paradoja, mientras que las grandes potencias denuncian la proliferación de los conflictos armados y hacen “declaraciones en pro de la paz”, pero al mismo tiempo, tras bambalinas, algunas de ellas no solo alimentan esos conflictos, suministrando armas y equipos de guerra, sino que también convierten las guerras en negocios millonarios, alimentando la inescrupulosa industria armamentista mundial, destinando para ello, grandes sumas de dólares a la investigación de la ingeniería militar y a la producción armamentista de todo tipo.

En el caso de nuestro país, no es la excepción en el comercio de armas por parte de EU, es de sobra conocido que, las bandas de delincuentes y de narcotraficantes mexicanos compran sus armas en el mercado negro que proviene de Los Estados Unidos, lo cual se traduce en un virtual estado de guerra entre las distintas bandas del crimen organizado y la complicidad de numerosos cuerpos policiacos, que sirven como grupos de protección y muchas de las veces como pistoleros a sueldo. El estado de Sinaloa cuna del narcotráfico norteamericano desde la Segunda Guerra Mundial, es un ejemplo claro de la violencia provocada por el cultivo y comercio de enervantes, en 1997, fueron asesinados 487 personas con armas de fuego de alto calibre sobresaliendo los AK-47, mejor conocidos como “cuernos de chivo”, en 1998, la cifra ascendió a 492, en 1999, rebasó los 500 asesinatos violentos y en lo que va del año se han cometido alrededor de 300 asesinatos,

todo lo anterior con la mayor impunidad y amenazando con el desbordamiento de la violencia, de tal manera que, el Estado gasta cuantiosos recursos, para supuestamente combatir la violencia, y que obviamente, distrae del proceso productivo y de las obras sociales, que pudieran mejorar la vida de los mexicanos.

Recientemente estuvo de visita a nuestro país, Mayra Buvinic, jefa de la División de Desarrollo Social y asesora especial sobre violencia del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), quien explicó en conferencia de prensa en la ciudad de México, lo siguiente: “Se ha demostrado que la violencia no sólo representa costos en derechos humanos sino también económicos muy altos...precisó que en el caso de México la pérdida en el rubro de la salud, que tiene que ver con las altas tasas de morbilidad y mortalidad, se estimó en 1.3% del PIB. En lo que se refiere a los costos directos de policía, justicia, hospitales y ambulancias, el costo representó el 4.9% del PIB, señalando que, la violencia y la inseguridad que vive nuestro país, causó pérdidas por 416 mil 50 millones de pesos, que representa el 9% del PIB, dentro de los cuales se contempla cerca de un 3% que debiera destinarse a la educación.

En el caso de México, la polarización de la sociedad ha llegado a grados insostenibles, en un país de 100 millones de habitantes, el 60% vive en la pobreza y el 28 % en la extrema pobreza, mientras que 300 familias de empresarios se convierten en los más ricos del mundo y en socios de los norteamericanos. Considero que el resultado de las pasadas elecciones del 2 de julio, al castigar la población con su voto al partido oficial (PRI), es una expresión clara del estado de inconformidad de la sociedad mexicana, ante la pobreza de la mayoría y la riqueza de unos cuantos.

Es preocupante para la comunidad internacional el tema de la pobreza, porque es evidente que no es justo que en el mundo con una población de más de 6 mil millones de habitantes, exista un 60% de la población que viva en condiciones deplorables, sin los más elementales medios de vida, como vivienda, agua potable, salud, educación, empleo y alimentos.

No obstante la injusticia y las preocupaciones de la comunidad internacional, las cifras de pobres siguen creciendo, sobre todo en los países subdesarrollados como el nuestro, porque ellas son el resultado de la forma injusta en que se distribuyen las riquezas, del poder manifiesto de las potencias desarrolladas que derrochan las riquezas en las sociedades de consumo, así como, la iniquidad del orden económico-político internacional vigente. La situación de polarización que vive el mundo se expresa en las siguientes cifras:

En 1997, el 30% de todos los niños menores de 5 años en los países subdesarrollados estaban mal nutridos, siendo la causa directa de la muerte de quinientos mil niños cada año, en cambio en los países industrializados, el gasto en alimentos para mascotas era el doble al monto que se pudiera gastar para alimentar a esos niños. En el caso de la educación en esos países, el 38% de las mujeres adultas eran analfabetas y el grado de escolaridad en general

escasamente alcanzaba los seis años, mientras que el gasto en la investigación armamentista de las potencias militares era muy superior al empleado en la educación de estos pueblos. Es tal la miseria y la desigualdad mundial, que en Africa, más del 30% de la población tiene una esperanza de vida inferior a los 40 años, mientras que los países desarrollados alcanza más de 80 años. Las anteriores cifras nos muestran que el injusto orden económico mundial existente, atenta de forma permanente contra los derechos a la vida, la educación, la salud, el desarrollo y el de una existencia digna de la inmensa mayoría de los pobladores del planeta.

Una de las causas fundamentales de la injusticia del orden económico internacional reinante se expresa con toda crudeza en la imposibilidad de pagar la deuda externa y seguir pagando de por vida los intereses de la misma por parte de los países subdesarrollados. En 1998, los países del sur del Sahara pagaron por servicio de la deuda externa más del 14% de los ingresos de sus exportaciones y los de Asia Meridional destinaron el 22% al mismo fin, mientras América Latina tuvo que pagar más de 30 mil millones de USD por ese concepto.

La deuda externa se ha convertido en una verdadera quimera para nuestros pueblos, y de acuerdo a declaraciones de la UNICEF, es la causa directa de la muerte de más de quinientos mil niños cada año en los países subdesarrollados. Lo anterior nos hace pensar que la deshumanización de este mundo globalizado dominado por los grandes especuladores y las grandes transnacionales, debiera llevarnos a los pueblos dominados por estos jinetes del Apocalipsis, a exigir a los acreedores la cancelación total e incondicional de la deuda externa, es a nuestro juicio difícil tal medida, pero no obstante, es un imperativo realizar tal medida, para posibilitar que nuestros pueblos alcancen las condiciones económicas mínimas necesarias de pueblos civilizados.

En el hipotético caso, de que los distintos países subdesarrollados lograran unirse y adoptar la medida de exigir la cancelación de la deuda externa, lo cual repetimos es en extremo difícil, debido a que los gobiernos y las elites de nuestros países, han sido cómplices y se han repartido los capitales de la deuda externa, sin embargo, suponiendo que se lograra la unidad, no sería suficiente, se requeriría un nuevo sistema financiero y monetario que incorporara a todos los Estados por igual y que sea representativo de los intereses de los países ricos, de los menos ricos y de los pobres. De lo contrario no será posible la movilización de recursos en función del desarrollo. Este nuevo sistema deberá además controlar la especulación financiera, cuyo monto diario alcanza los tres mil millones de dólares, lo cual representan una amenaza permanente para la estabilidad de todas las monedas nacionales.

Asimismo sería necesario crear normas de comercio que realmente beneficien a todos y no sólo a aquellos que gozan de ventajas adquiridas a costa del saqueo de los pueblos más débiles. El sistema multilateral de comercio deberá basarse en el predominio real de las normas aceptadas por todos y no como sucede actualmente donde se realiza la imposición

de la ley del más fuerte o la imposición extraterritorial de las leyes de las grandes potencias económicas. Además, debe privar la sensibilidad para considerar las condiciones particulares de los países subdesarrollados, y por lo tanto, el tratamiento diferenciado y preferencial de los mismos, con el objetivo de ayudar a su desarrollo e integración al mercado y a la economía mundial, en forma justa y humanitaria.

La guerra y la pobreza son caras de una misma moneda, por ello, a iniciativa de la UNESCO, la ONU ha proclamado al año 2000, como Año Internacional de la Cultura de la Paz, esperemos que dicho foro pueda convertirse en un marco apropiado para que la comunidad internacional analice y adopte medidas que busquen erradicar la guerra y la pobreza. La lucha contra la guerra, la pobreza y la injusticia, aunque utópica en las actuales condiciones, no por eso debe de ignorarse por los intelectuales, por el contrario, debe plantearse por ser una necesidad de todos los pueblos del mundo, deben utilizarse todos los foros posibles (académicos, económicos, sociales y políticos) particularmente, el de la ONU, donde nuestros representantes deben defender y recalcar en la necesidad de humanizar a este planeta, debemos insistir en que se cumplan los resoluciones de Naciones Unidas sobre el Derecho al Desarrollo, y que los Estados de la OCDE, cumplan con el compromiso reiterado en Copenhague de aportar el 0,7% del PIB de los grandes países desarrollados como ayuda al desarrollo, poniendo fin a la bochornosa práctica de estarlo reduciendo paulatinamente.

La lucha por la paz, es ancestral desde que surgen las injusticias y las guerras, los hombres han tenido la aspiración legítima de vivir en paz, los grandes pensadores como Confucio en China, que le mortificaba las constantes guerras entre los “señores de la guerra” y planteaba la educación para todos (pobres y ricos), como un medio para lograr vivir en paz. Posteriormente Gandhi en la India, ante la violencia que desarrollaban los ingleses ante el planteamiento del pueblo indio de su independencia con respecto a Inglaterra y opusieron ante la violencia colonial la actitud pacifista de la no-violencia. Así mismo el reverendo Martin Luther King en los Estados Unidos y Rigoberta Menchú, en Guatemala, ambos han luchado con métodos pacifistas en contra de la discriminación de los negros y de los indígenas respectivamente. En conclusión, la lucha por la paz ha sido y seguirá siendo una necesidad de los pueblos que quieren vivir como seres civilizados.

Como colofón podría señalar que, de no darse la cooperación o humanización de los pueblos, no podemos hablar de un desarrollo civilizado de la humanidad, debemos impulsar la investigación científica en los pueblos subdesarrollados, para lograr el bienestar humano y la armonía entre él y la naturaleza, debemos insistir que la ciencia y la tecnología debe de distribuirse en forma justa y equitativa y en beneficio de los seres vivos y no en su destrucción.

A manera de propuestas:

1. Plantear a los gobiernos de los países subdesarrollados que busquen formar un frente en la ONU, para buscar la cancelación de la deuda externa, o en el peor de los casos una moratoria, y dichos recursos destinarlos a la educación e investigación científica y en el bienestar de la sociedad y sobretodo de los desposeídos
2. Que los gobiernos de los países subdesarrollados planteen ante la OCDE, el apoyo de las potencias industrializadas para aquellos países pobres, y que lejos de disminuir el fondo de apoyo para el Derecho de Desarrollo de los pueblos subdesarrollados, se incremente y se emplee realmente, para el desarrollo y la educación e investigación científica, en beneficio de las grandes mayorías.
3. Que los foros sobre la paz se desarrollen en todos los estados de la República Mexicana y se promueva la cultura de la paz entre la población y sobretodo en los niños y jóvenes.
4. Que los resolutivos del Seminario se pronuncie por que las cámaras de legisladores discutan y aprueben una reglamentación de los programas de televisión, cine, videos, juegos electrónicos, historietas escritas y programas radiofónicos, para evitar al máximo los programas de violencia, que día a día hacen presa de nuestros niños y jóvenes, con las conocidas consecuencias.
5. Que al anterior planteamiento sea llevado por la delegación mexicana a la Cumbre de la Paz o Foro Mundial Sobre la Paz, organizado por la ONU.

Bibliografía consultada:

Resolutivos de la Onu con relación al forum del milenium

Resolutivos de las organizaciones no gubernamentales cubanas con status consultivo en Ecosoc, relacionadas con los preparativos de actividades del foro del milenio.

IMAZ GISPERT CARLOS y MARTÍNEZ DE LA ROCA SALVADOR, “Reforma del estado y educación en México”, ponencia escrita presentada en el foro sobre educación en la universidad autónoma de Sinaloa, mayo de 1997 y publicada antes en la *Revista Del Senado De La República*, no. 5, marzo de 1997.

PALENCIA CARLOS, apuntes del “Seminario Europa actual y perspectiva sobre el nuevo milenio”, enero-abril de 1998, Culiacán, Sinaloa.

Fortune, revista de Dallas, Texas, 18 de abril de 1997.

Resumen Ejecutivo, revista no. 4, vol. xv, febrero de 1998.

Beijing Informa, no. 17, abril 25 del 2000.

ibidem, no. 19, mayo 9 del 2000.

ibidem, no. 21, mayo 23 del 2000.

Primer informe de gobierno de Juan S. Millán Lizarraga, gobernador del estado de Sinaloa. Archivo general del periodico *El Noroeste*, “Información sobre la violencia en Sinaloa”, Angel Flores Y Corona, Culiacán, Sinaloa, México.

Cultura de la violencia: poder económico–financiero y tecnología armamentista en países de Asia del Este (China Popular, Japón, Surcorea, Taiwán)

Félix Aurelio Zurita Ochoa.

Citoyens du monde. ALADAA, Mexico

Quiero expresar en primer lugar algunas de las motivaciones que me han impulsado al tratamiento del tema como una contribución a la indispensable *cultura de paz* que nos convoca en esta mesa.

Pese a que en el seno de nuestra Asociación había existido un prurito de evitar algunos de estos temas “candentes”, reitero lo ya expresado en otros foros sobre la necesidad de aclarar esta velada cultura de la violencia; oculta sea por cortinas de humo o por la displicente actitud de algunos medios académicos al sumarse a una espiral del silencio y por lo tanto evitan así el ingente compromiso social, mismo que aquí reitero.

Los grupos de presión que conforman y aprovechan las estructuras de poder oligopólicas propiciatorias de la globalización se han embarcado en carreras armamentistas, las cuales emplean tanto recursos materiales y financieros como tiempo de trabajo y talento técnico; estos esfuerzos que empleados en otra forma deberían contribuir a la configuración de una verdadera cultura de paz, que para los ciudadanos del mundo en su actuar, deben de incluir la justicia tanto para los seres vivientes como para la naturaleza. Dicho esto para secundar y apoyar lo expresado por Albert Einstein “*Elogiar a la Paz puede impresionar pero no sirve de nada. Lo que necesitamos es una participación activa en la lucha contra la guerra y todo aquello que conduce a la guerra.*”

Desde ahora expreso mi inquietud con respecto a esa cultura armamentista, que hablando de “Defensa” propicia la violencia, el discurso de los recalcitrantes justificando los gastos militares y no debe soslayarse que los ejércitos gustan de probar las armas y si es “en caliente” mejor, ya que tanto satisfacen sus egos al modernizarse como en forma concomitante en nombre de honores y seguridades nacionales atropellan bastantes derechos humanos ya desde el momento en que sus aspiraciones crean la demanda, como propician el que los intermediarios hartos se enriquezcan con las jugosas comisiones producto de multimillonarias transacciones.

También me gustaría expresar que esta región Asia del este que en el marco de este trabajo se refiere fundamentalmente a China Popular, Japón, Corea del Sur y Taiwán y las implicaciones que presenta la geografía de las cercanas Corea del Norte y Rusia así como el

espacio geopolítico de la superpotencia los Estados Unidos de Norteamérica cuya omnipresencia policíaca se impone a través de acuerdos y comercio de armas.

Por otro lado y rememorando mis estancias y viajes en los dos primeros países mencionados, así como el interés despertado entre no pocos tomadores de decisiones latinoamericanos por los así denominados países de reciente industrialización (con los apelativos a gusto de Dragones o Tigres), que han elogiado tanto los éxitos en lo económico, ocultando la problemática social de regímenes autoritarios, me ha impulsado a tratar de escudriñar en las estructuras de poder, con énfasis en lo militar de los otros dos países que también aquí arriba se mencionan.

Bien entendido al tratar de problemas de seguridad no pueden soslayarse tanto aspectos históricos como puntos de conflictos recientes, así como los imperativos comerciales, que también conllevan potencialidades conflictivas que presionan para entreabrir puertas y romper barreras, por lo que me permito citar de inmediato un par de ejemplos recientes: inminente entrada de China Popular a la Organización Mundial de Comercio gracias al espaldarazo dado por la aprobación del Congreso estadounidense en septiembre del 2000 (buscaré desarrollar posteriormente el proceso modernizador del EPL y su poder de alcance nuclear actual) y el acercamiento entre las partes contendientes en la península de Corea (no soslayare los acercamientos comerciales entre coreanos ni el peso específico de sus vecinos China Popular y Japón) y por supuesto aun cuando sucintamente aspecto de pactos y maniobras entre ellos, basados en ese poder económico y financiero base del armado.

Advierto que pese al entusiasmo despertado por el fin de la Guerra Fría y la recomposición de fuerzas al nivel mundial, tendré que incursionar en algunos aspectos de carácter histórico previo en la región, buscando conceptualizar el origen de algunas enemistades que sirven de sustento para que las naciones mencionadas perciban a sus vecinos y establezcan sus respectivos márgenes de acción, basados en sus particulares doctrinas de seguridad nacional, eso sí enfatizando el que sí una nación se arma abierta o veladamente proyecta amenazas en sus vecinas que también lo harán.

Resulta evidente que los países colocadas como potencias regionales y con avizoramientos de ampliar sus esferas de influencia son China y Japón. Estos dos grandes países cuyo camino se entrelaza desde sus pasados imperiales, y en relaciones históricamente dialécticas constituyen en si mismas los ejemplos modernizante desde las postrimerías del siglo XIX en que buscando industrializarse apostaron, tal como lo habían hecho sus predecesoras occidentales, al factor militar, y en sus esfuerzos de enriquecimiento buscaron configurar fuertes ejércitos.

Harto sabidos son los éxitos militares del país del Sol Naciente tanto en sus pruebas de fuego, al derrotar sucesivamente a finales del siglo XIX al imperio chino (ya debilitado por las incursiones occidentales) y a la Rusia Zarista, así como su alianza táctica en la 1a

Guerra Mundial del lado de los vencedores, también sus éxitos iniciales en la IIa Conflagración mundial, al enarbolar su doctrina de “Esfera de coprosperidad pan asiática” – misma que en forma paradójica parece haber recuperado aún cuando con otros medios –, y después de su ominosa derrota marcada por el holocausto nuclear de agosto de 1945 en Hiroshima y Nagasaki, se ha escrito en forma abundante sobre su política “no-militarista” o de “defensa no-ofensiva” impuesta por la fuerza de los EE UU o auto asumida como parte de un sentimiento nacional, que al mismo tiempo que reconoce parcialmente culpas de agresiones pasadas y financia reuniones internacionales de desarme, aprovecha resquicios legales para reforzar su estructura económica fabricando sofisticado armamento tanto para uso de sus llamadas Fuerzas de Autodefensa como logra innovar tecnologías de uso dual: civil militar susceptibles de exportar, situación que será posteriormente expuesta.

El antiguo Reino de En Medio, cuya modernización aún cuando tardía sigue efectuándose en diversos campos y que ha pasado por el interregno de la égida de un Partido Comunista, cuyas alianzas tácticas con los nacionalistas, rompimientos y luchas y expulsión a Taiwán, le permitieron implantarse bajo el lema maoísta del “el poder esta en la punta del fusil”, a la muerte de la gerontocracia cercana al Gran Timonel, cambiaron el rumbo y con la Doctrina de las 4 modernizaciones y el pragmatismo de Deng Xiao Ping y sus partidarios, ahora han efectuado grandes esfuerzos de modernización militar y dejan entrever al mundo que el poder de disuasión y presión comercial esta en la punta del misil intercontinental.

La antigua Formosa, que a partir de 1945 había estado bajo el régimen del Guomindang y que en sus atribuladas relaciones con el régimen de Beijing, busca actualmente romper el aislamiento diplomático en que la Doctrina Nixon, ya enunciada en Guam en los 60s, y la relegación en 1972, también tiene su parte en la escalada de las armas.

Y el conflicto coreano cuya impronta de medio siglo, ha marcado no en poco la situación geoestratégica y geopolítica de la región con mayores razones mutuas de fuerte militarismo también, será tratado en sus esfuerzos de sofisticación tecnológica, así como el papel que ha jugado, tanto dentro de la doctrina de contención del comunismo como en la fabricación industrial de armas, y el reciente cambio en la correlación de fuerzas.

La actual Rusia pese a su desmembramiento, al contar con un hombre fuerte en el gobierno, aún se permite el recordar su otrora poderío y no solo amenaza con su potencial nuclear sino inunda el mercado mundial de armamentos a precios dumping y busca mas nichos de mercado, y aquí tratare del Este de Asia.

Los enormes intereses del complejo industrial más grande y poderoso del mundo se hacen sentir no – solo en su influencia periférica cercana, sino por doquier y en este caso de Asia del Este constituyen dinamismo fundamental de esta carrera armamentista, ya sea en su cabildeo en Washington para aflojar las restricciones burocráticas – gubernamentales a su

mortífero comercio, o al presente como modelo de otras regiones, que ilusoriamente tratan de imitar siguiendo una vía industrializan con armazón militarizante.

Los grupos de poder que fabrican y comercian con las armas azuzan conflictos de diversa índole: inter-étnicos, contra-insurgencia, guerras de “baja intensidad civiles, regionales, todas consumidoras de armamentos y no debe olvidar la existencia amenazadora de los arsenales nucleares de efectivos instrumentos de ejercicio de poder a mundial, me atrevo aquí a exponer, esta situación que bien potencialmente nos afectaría, ya que las relaciones globalizadoras en la guerra de la mercadotecnia, buscando sus altas tasas de ganancia, no se detienen y con su abrumadora publicidad alienan por doquier.

Para reforzar el interés del tema tratado bastaría mencionar que si bien es cierto que producción y comercio de armas después del fin de la bipolaridad había mostrado un cierto descenso y el gasto militar paso de su punto máximo de 1.3 billones U\$ en 1987 a 840,000 U\$ en 1994: en el caso de Asia del Este la tendencia ha sido la contraria, ese mismo rubro expresado en dólares constantes de 1994 se incremento de un promedio anual de 126,000 U\$ en el período 1984-88 al de 142,000 U\$ en 1992-94 según la Agencia de Control y Desarme de los EE UU. Este incremento se observa como constante en la región ya que en él Japón (pese al maquillado mínimo porcentaje del 1% del PIB en Defensa) el gasto militar pasó de 32 400 millones de U\$ en 1984 a 45,800 en 1994, en Corea del Sur de 7,900 M a 13900M y en Taiwán de 7,300M a 11,500M para los mismos años. Para China Popular adonde esta situación es más controvertida y considerando un incremento anual del 10% a partir de 1985 se hablo de un presupuesto oficial de 10,000M U\$. Estimaciones independientes basadas en el poder adquisitivo de las divisas claman que el gasto real es mucho más alto, el Instituto Internacional de Estudios Estratégicos IISSde Londres lo coloco en 36,600 M de U\$ para 1997.

Veremos también que la procuración de armas, sea proveniente del extranjero o fabricadas localmente absorbe gran parte de estos presupuestos, pero también concurren otros factores tanto programas de asistencia militar, con construcción de instalaciones (bases, apoyo logístico, hospitales, etc.) e incluido entrenamiento y consecuente adoctrinación de mandos por parte de aquellos que buscan ampliar su esfera de influencia, en el caso de aquellos países por cierto denominados cocacoleros los EE UU que tanto buscaban contener a la para ellos amenaza comunista, como la otrora. URSS y aliados como China Popular y Norcorea por no hablar aquí del caso de Vietnam. Se hablara aquí delante de estos dos grandes países cuyos caminos-se entrecruzan, y también de los otros sobre sus políticas del uso dual de tecnologías.en lo civil militar, así como algunas perspectivas.

Con el riesgo de entremezclar algunos factores endógenos y exógenos en esta dinámica de la realidad que no es fácil de aprehender aún atentos a la lectura de las informaciones de diversas fuentes, tanto en y de las instituciones dedicadas al Estudio de la Paz en Europa, en especial Stockholm International Peace Research Institute SIPRI que he visitado 3 veces, como las noticias pescadas en la Red electrónica mundial.

China Popular cuyo esfuerzo modernizante militar (*Sige Xiandanhui* Modernizaciones en la: Agricultura, Industria, Ciencia y Tecnología y Defensa nacional) la enfrento a buscar el reducir el pesado fardo de un EPL, de cerca de 4 millones de efectivos con armamento obsoleto, mucho del desarrollado gracias al apoyo soviético después del triunfo del PC Chino en 1949, apoyo que se interrumpió debido a diversas posiciones ideológicas por más de tres lustros, a últimas fechas se ha visto de nuevo reforzado con los rusos y también con la adquisición de tecnología militar de Occidente sea por vía directa o indirecta. Por no citar más que un par de detalles de fechas no muy lejanas mencionare las alegaciones sobre el financiamiento a la campaña de reelección de Clinton por parte de un chino de ultramar Johnny CHANG, ligado a los círculos de inteligencia de China Popular. Quien es presumiblemente socio financiero de la Tte. Coronel. DIU Chao Ying *Princeling* al contactarlo con el Gral. Ji Sheng de Jefe de la oficina de Inteligencia del Jiefangung o Er bu homologa de la CIA) así como la cancelación reciente del trato de adquisición del sofisticado avión PHANTOM por parte de China Popular, mismo al que Israel debió renunciar debido a las presiones de la administración Clinton, so pena de castigarlos financieramente lo que ha causado enojo y desasosiego financiero al gobierno de JIANG Zen Min, estropeando la posibilidad de emplear la probada habilidad de la “intelligentsia china” para la ingeniería de retroceso., mostrando como desde la ayuda soviética, que gracias al acuerdo de asistencia militar firmado en octubre de 1951 como apoyo logístico al involucramiento de China en la Guerra de Corea en donde amén de proporcionarle enormes cantidades de armamentos de para sus ejércitos de tierra y aéreo se estipulaba la asistencia técnica, transfiriendo “know-how” y tecnología, han podido aprender a mejorar equipo militar, tal como los aviones cazas MIG, ya desde 1956 ensamblando como F4 (modelo copiado del MIG-15) y para 1964 estaba produciendo bajo licencia el F5 (MIG-17) y el F6 (MIG-19). Esto permitió incrementar bastante el poderío aéreo pero también este endeudo esfuerzo a China con la URSS y la comprometió política y diplomáticamente.

En 1953, inicio del Primer Plan Quinquenal chino y el deceso de Stalin, coincidieron estos acontecimientos y se incrementaron tanto las visitas diplomáticas como los apoyos a la industria básica en múltiples proyectos industriales con acuerdos de asistencia técnica soviética, inclusive un acuerdo de agosto de 1958 llevo a 258 los proyectos entre los que se incluían los de industrias metalúrgica, química y de construcción de maquinaria. Inclusive otro acuerdo de febrero de 1959, por 78 más, solo fue cumplido parcialmente debido al retiro de los técnicos soviéticos en agosto de 1960. La ayuda soviética militar probablemente abarco de un cuarto a un medio de la ayuda total conferida a China en el período. Paradójicamente y pese al culto a la personalidad de Stalin, constatado en mis dos años de estancia en la República Popular China a fines de los 70s, sus sucesores proporcionaron una mejores armamentos y asistencia técnica y no solo equipamiento militar terminado y refacciones a los chinos. De 1953 a 1956 el programa de ayuda soviética incluía la completa transferencia de planos, prototipos, “know-how” y personal para la industria china en expansión. Esta asistencia técnica soviética en la

capacidad de producción de armas llegó a ser calificada por Wendy Friedman como el “más grande experimento de transferencia tecnológica en toda la historia”.

Problemas políticos en los 60s y diversas versiones del monto de esta ayuda que incluyó el entrenamiento de técnicos chinos y envió de estudiantes para formarse en la URSS y suspensión de ayuda soviética, que incluía el entrenamiento de pilotos de la Fuerza Aérea del Jiefanfjung, aunada a la prioridad conferida al programa de misiles y armamento nuclear afectaron en 1963 a la industria de aviación china, que se recuperó parcialmente al exportar en 1965 sus cazas F4- y F-5 a Vietnam del Norte. Recordemos que desde fines de los 50s se comenzó a considerar a China Popular como exportadora de armamento, pero sus fines más bien eran de carácter político y no como actualmente mayoritariamente con fines comerciales.

Los pilotos chinos entraron en combate en la guerra de Corea y en la crisis del estrecho de Formosa en 1958, pero ante la superioridad cualitativa de la fuerza aérea vietnamita muy templada en combate, evitaron el enfrentarse con ella en los conflictos fronterizos de los 70.

Para 1987 la Fuerza Aérea China se enfrentaba a serias deficiencias técnicas, en especial al compararse con su amenaza principal la aún no desmembrada Unión Soviética, Sus necesidades no *Zili gensheng* eran muchas, entre otras: Aviones más avanzados, mejor electrónica para aviones, equipo electrónico de contra ataque, armamento aéreo más poderoso, misiles tierra aire de baja altitud y artillería para combate aéreo.

Tal como la especialista en Armamentismo en Asia del Este (Willett Susan 1999) nos reporta China Popular recientemente adquirió aviones caza avanzados rusos MIG-29 y Sukol 27, acoplados con su expansión hacia alta mar. Y escudriñando en los entretelones de los infames shows de armamentos en el recién celebrado en julio de este año en Farborough, Inglaterra Defense News, informa que Rolls Royce y la SNECM francesa (Société National des Études et de Construction de Moteurs d'Avion) la ancestral rivalidad franco-británica compiten al buscar proporcionar a China Popular tecnología de motores para apoyar a la producción adicional de 170 cazas JH-7, este avión de servicio en la Fuerza Aérea de la Marina China es un caza con dos asientos y motor gemelo, equipado con misiles anti paro normales. Los altos funcionarios de la SNECMA en un clima de discreción política debido al embargo euro occidental sobre armamento y sistemas completos de armamento en contra de China vigente desde 1989, además de vanagloriarse de la factibilidad tecnológica de acoplar el motor M 53 (el propulsor del caza francés Mirage 2000, por cierto parte del moderno equipo aéreo taiwanés).

Resultaría prolijo el buscar resumir en el espacio de esta ponencia los excelentes trabajos al respecto recopilados en SIPRI (GIL BATES & KIM TAEHO 1995) mostrando el acercamiento chino a otros países para diversificar fuentes (Occidente, en el período 1975-89: Alemania, Canadá Estados Unidos, Francia, Gran Bretaña e incluso Egipto) su

adquisición de armas extranjeras, esfuerzo apoyado en las directivas políticas del momento y la percepción de amenazas externas, así es que en vez de enfatizar sobre el armamento terrestre, base logística de la estrategia de la “Guerra Popular”, lo haré sobre el marítimo y el menos conocido – en nuestro ámbito civil – armamento nuclear.

Al triunfo del *Gonchandang* recientemente celebrado quincuagenariamente, China Popular, no contaba con una Armada propia, si acaso algunos 4000 ex miembros de la Armada Republicano Nacionalista que habían desertado o habían sido capturados en 1948-49 y de los únicos 200 barcos, que los, derrotados del *Guomindang* no habían alcanzado a llenar de tropas, familias importantes y tesoros chinos, solo 100 podían usarse. Pese a previos incipientes esfuerzos de entrenamiento de personal y configuración organizacional militar de la Armada, aquí también fue fundamental la asistencia soviética, se creó la Misión Consejera Naval soviética en la Capital del Norte, así como el envío a China de 500 consejeros navales y personal de mantenimiento soviético en 1950 y en julio del mismo año la URSS comenzó a entregar armamento naval, equipo y refacciones. Para la recién creada Armada china. Esta primera entrega en 1951 de material naval consistía de cerca de 50 torpederas de la cosecha de la II Guerra mundial. El primer submarino con escudo de China Popular fue el no operacional soviético Clase M enviado en julio de 1953. Según una fuente (MULLER, D.G: Jr 1983) China Popular recibió otros submarinos adicionalmente: 8 S-1 y Clase MV, (otra fuente GARTMNER R *et al.* 1983) hace notar que entre 1954 y 1955 China recibió de la Unión Soviética los siguientes submarinos: 6 clase M, 4 Clase SHCH y 4 Clase S. hHy que indicar que los investigadores de Paz, debemos siempre validar informaciones de dos fuentes diferentes.

A partir de 1955 la asistencia soviética mejoró el ritmo con el ensamblado chino de submarinos soviéticos Clase Whiskey y fragatas Clase Riga, para los que usaron componentes provenientes de los astilleros soviéticos. Al retirarse los soviéticos en agosto de 1960 la Armada China contaba con 350 barcos y submarinos. De estos solo 12 submarinos fueron transferidos de la URSS y el resto ensamblado en dique chinos: 19 submarinos Clase Whiskey, 4 destructores tipo soviético Clase Gorky, 4 fragatas Clase Riga, 20 grandes patrulleras Clase Kronstasdt, (solo 4 no ensambladas en China), 150 patrulleras en su mayoría de ensamblado chino, así como 26 de sus 30 barredoras de minas.

El 1° de julio de 1950 se fundó el Instituto Tecnológico de Construcción Naval en Shanghai, el que produjo en 1959 el primer navío diseñado en China Popular, el guardacostas Shanghai, este modesto desarrollo atrajo sin embargo la atención de los servicios de inteligencia militar estadounidenses, quienes constataron la irrupción por primera vez en la moderna historia de China como factor en la escena naval del Este de Asia. Posteriormente ya fue posible el detectar ya en los reportes de los 80s de **Jane's Fightships Military Balance**: Torpederas: Shanghai, 140 Barcos con Colchón de aire *Huchuan 1*, Fragatas: *Kiang Tung*, *Kiang Hong*, *Kiang*, *Hu I*, II y III, *Lu Ta*, Destructores: *Anshan*, *Chengdu*, Gorky, Riga, Submarinos: Clase Golf SSB, 57 clase Rome SS, 21 Clase

Whiskey, 1 Clase S-1 SS, inclusive submarino nuclear Clase *Han*, detectores de satélites *Yuan Wang* 1 y 2 y sondas científicas *Xiang Yang Hong*. Las fragatas *Kiang HU* constituyendo el mayor contingente fueron construidas en astilleros. El de *Lu da* comenzó sus trabajos en 1966, botando en 1970 la primera unidad 105, seguida por otras tres: 106, 108 y 109 terminado ahí en 1972-75, otra unidad la 107 fue terminada en 1974 en el astillero *Guangzhou*, y dos unidades Nos. 110 y 111 en el astillero *ONG Cha* en 1975-76.

En 1977 la primera unidad NC 931 de la segunda serie fue lanzada en el dique en 1979, trasportada en 1980. Bien entendida en el cambio de estrategia militar china en donde el control de vías marítimas vitales para los suministros energéticos y de materias primas en el Este de Asia, junto con las rivalidades siendo la principal la referente al conflicto con Taiwán, cuyos pormenores políticos solo podrán tratar sucintamente, han hecho el que este poderío naval se incremente. Hacia fines de 1994 adquirió China submarinos rusos Clase Kilo lo que pudo haber incluido tecnologías submarinas. Años habían pasado en los que los chinos en sus tareas de re equipamientos navales debían vencer problemas técnicos, tales como: ruido, sistemas de propulsión, tecnología de periscopios y los mortíferos torpedos, El evitar el ruido generado por los submarinos, los ponía en peligro de ser detectados por la técnica de guerra anti submarina de Taiwan. Debido a múltiples problemas los ingenieros y técnicos chinos solo produjeron 9 submarinos Clase MING entre 1971 y 1994 y no hicieron su aparición nuevos navíos entre 1979 y 1987. La preferencia de los chinos por la fabricación de equipo propio se evidencio al comisionar un submarino clasico diesel-eléctrico el Clase *Wuhan*. Aun cuando vemos con la adquisición del Clase Kilo ruso que no ponen todos los huevos en la misma canasta. Este sofisticado submarino también híbrido con un rango de crucero de 9500 Km, puede soportar 45 días bajo la superficie con 51 tripulantes. Ideal para sus flotas del Sur y del Este, con lo cuál sus labores de vigilancia anti piratería y expansionistas se amplían.

Debo tratar de ver, si no con empatía, al menos interrogarme sobre la validez esgrimida por las autoridades chinas al declarar como zona económica exclusiva o parte de sus aguas territoriales dominios que antes no podía controlar y el binomio conflicto negociación aparece continuamente, mas adelante ya que son varios los actores involucrados se mencionara mas acerca de los conflictos derivados de la nueva ley Marítima promulgada por Beijing en 1992, que hizo revivir reclamos de soberanía, ya esgrimidos ya desde los 50s referentes a las áreas marítimas en disputa en los archipiélagos *Nansha-Paracel*, *Penghu-Pescadores Spratley* y el conflictivo estrecho de Taiwán, sin olvidar el archipiélago *Daiyoutai* (Sensaku). Control de vías marítimas, no soslayar el suministro sabido de hidrocarburos a través del estrecho de Malaca, las expectativas yacimientos de los mismos en el Mar del Sur de China, así como de minerales, incluso bancos pesqueros en este frente oriental de este gran país, cuyas pretensiones hegemónicas regionales o incluso temidas por algunos como yendo mas allá, hace que se arme, para así reforzar su presencia, muchas veces cuestionada por las potencias, pero tal como se vera mas adelante esa máxima de fines del XIX transplantada por la previa presencia imperialista occidental de “Ejercito

Fuerte, Nación Rica” ha dejado fuerte impronta tanto en Japón como en su indiscutible competidor China.

Tal como nos muestra otro excelente libro de SIPRI (SING, 1998), entre varios factores que influyen en el proceso de procuración de armamentos, además de las relaciones con países limítrofes, el mencionado de modernización militar, y cambios estratégicos, como el de defensa activas *Jiji Fangyu*, para asegurar sus logros económicos le hace prevenir conflictos en donde el material sofisticado de alta tecnología es empleado.

Así es que sin insistir en aspectos pro-militaristas, mas bien buscando el aclarar los es que no sería posible dejar de mencionar, aun cuando insisto sin poder detallarlos en el marco de este trabajo el armamento nuclear, ya que la incipiente Republica Popular China muy sensible a lo ocurrido en Japón, debió acercarse a la URSS para protegerse en este caso, la amenaza nuclear fue evidente por parte de Truman, quien buscando contener a los chinos en su intervención en el conflicto coreano, había despachado 10 B-29 configurados nuclearmente a las bases de los EE UU en el Pacifico, y advirtió a los chinos de usar las bombas atómicas, también el fracaso chino de invadir a Taiwán contribuyo por este probable apoyo nuclear estadounidense a Chiang Kai Shek, y como sucedió en los previamente mencionados la asistencia técnica de los tavarich fue fundamental.

Se comenta entonces que en la retórica china las mortíferas bombas no eran tan “tigres de papel” ya que se apresuraron a dotarse de las mismas y entre fines de 1954 y principios de 1955 vino la decisión de desarrollar armas nucleares, en abril del 55 la URSS ya estuvo de acuerdo en asistirlos en el desarrollo de la investigación en energía atómica y se firmo el primero de los seis acuerdos entre los dos países entre 1955 y 1958. El intercambio se reforzó al ir cientos de científicos chinos a especializarse en la materia al Instituto de Investigación nuclear Dubna en Moscú y se le dio prioridad en materia de fondos y personal al Instituto de Física y Energía Atómica en Beijing. Al mismo tiempo los soviéticos ayudaron a los *tongzhi* a construir una planta de difusión gaseosa in Lanzhou que produjo uranio enriquecido para armamento. En septiembre y octubre de 1957 sendas misiones encabezadas la primera por *Nie Rongzhen* y la 2ª. Por Mao *Zhuxi* en su único viaje al extranjero se reforzó la asistencia en el desarrollo de misiles y armas nucleares, sobre todo al firmarse el Nuevo Pacto de Defensa Tecnológica para proporcionar a China una muestra de la bomba atómica y datos técnicos referentes a su fabricación. También en pacto se estuvo de acuerdo en proporcionar dos misiles R-2 y la información técnica.

Pero las dificultades no se hicieron esperar, entre otras que a la entrega de los 2 R-2 (SS-2s) tierra-tierra y los planos en enero de 1959 siguió una propuesta soviética de crear un Comando Militar Conjunto en el Extremo Oriente, que fue rechazada enfáticamente por la dirección china. La URSS entregó 2 bombarderos Tu-16, uno de ellos para ser ensamblado en China. Pero poco después el 20 de junio el COMUNICAÇÃO del PCUS ratifico a su homologado chino de la decisión de no promocionarle mas datos técnicos de las bombas atómicas. De inmediato China decidió desarrollar bombas atómicas con recursos propios y

al primer ensayo atómico chino se le dio el nombre en clave Jiushiliu (596) o sea mes y año de la noticia final soviética, y así animar al personal nuclear chino. Al retirarse los expertos soviéticos de China en agosto de 1960, la Comisión Nacional de Defensa Ciencia Y Tecnología china asumió mayores responsabilidades para coordinar la producción de armas nucleares. Se dedicaron enormes recursos humano y capital en un desarrollo de las bombas atómicas en donde conjuntamente con el dominio de la teoría, diseño y construcción de armas nucleares se desarrollaban vehículos de entrega, tales como misiles balísticos. La primera experiencia atómica china se hizo explotar en Lop Nor el 16 de octubre de 1964, seguida en 1967 por el primer ensayo exitoso de la de Hidrógeno (termonuclear) en 1967.

No es aquí el marco de recordar todos los aspectos que condujeron al rompimiento de la alianza táctica sino-soviética (disputas políticas acerca de la táctica y estrategia revolucionaria mundial, debilitamiento del liderazgo como tremendos errores ideológicos, como la intervención soviética en Hungría en 1956, reuniones de los PCS y rechazo al liderazgo del PCUS, así como el del Gran Salto Adelante y sus ilusorias expectativas, así como la crisis de los cohetes en Cuba, etc.), lo que es evidente es que el abrupto retiro del apoyo soviético causó un tremendo golpe a las expectativas de modernización militar China.

En agosto de 1960 todos los 1390 expertos soviéticos fueron retirados de China, dejando inconclusos 257 proyectos de cooperación científica y tecnológica y cancelados 343 contratos de asistencia técnica. Teniendo como único recurso el contar con sus propias fuerzas, China reorganizó su industria de la Defensa a principios de los 1960s, creando específicamente 8 Ministerios de la Industria de Construcción de Maquinaria; de ellos solo el I y VIII se encargaron de la industria civil y el resto: II- Energía y armas nucleares, III aviación, IV Electrónica y radar, V Ordenes y Artillería, VI vehículos navales y VII misiles balísticos. Esta organización refleja el compromiso real de las autoridades chinas por una dedicación a largo plazo en equipo estratégico así como en el convencional grande. Estos 30 años de separación aunados a la turbulencia social interna producto de varias campañas políticas no hicieron cesar en su empeño a dirigentes y a personal especializado chino que tuvo que dedicarse a la ingeniería de retroceso y a concentrarse en algunos proyectos modelos como el de lanzamiento satelital comercial, submarinos nucleares y misiles balísticos, con competitividad internacional.

Durante muchos años la capacidad de absorción técnica fue frenada, incluso la búsqueda de espacios político diplomáticos freno parcialmente el equipamiento de otras fuentes de abastecimientos (p. ej. 8 radares aéreos de patrullaje marítimo Search Water de fabricación británica con valor de 62 M U\$ ordenados en 1986, desconociéndose su fecha de entrega) actualmente se ha reducido el monto del EPL a aproximadamente 2.5 millones de efectivos, incrementando su preparación y sobre todo mejor armamento, dentro del contexto armamentista del este de Asia (HUXLEY TIM & WILLET SUSAN 1999).

Al hablar de la revolución en asuntos militares RAM que se trata de la combinación de doctrinas de fuerza conjuntas, tácticas y estrategias, cambios en la organización militar y apoyo integrado con avances en el acopio de reconocimiento, supervisión e inteligencia.

Se advierte que los gobiernos abastecedores están mas interesados en promover que en reducir las transferencias de quipo y tecnología. Los gobiernos del Este de Asia al estar mas preocupados con la modernización que con la limitación de sus capacidades de defensa.

En la misma obra del IISS se dice que la reciente crisis asiática afecto menos al gasto militar en Taiwán y China de lo que fue el caso en otros países de la región. Se hace énfasis en que el nivel de China en gastos militares es el mas controvertido en la región. Mencionando los dramáticos cortes en los 80s, el boom económico muy marcado en las Zonas económicas especiales con sus pros y contras y el creciente poder político del EPL después de la masacre de Tian An Men de junio de 1989, se han observado en el caso del presupuesto oficial dedicado a la Defensa, un crecimiento promedio anual superior al 10 % a partir de 1985 alcanzando el nivel de 10 mil millones de U\$ para 1998-99. Estimaciones independientes que consideran un ajuste basado en el poder adquisitivo de la paridad cambiaria en divisas lo consideran mucho mas alto, incluso el IISS lo fijo en 36 600 millones de U\$ para 1997. El alegato chino es que un tercio del gasto de defensa se dedica a gastos en equipamiento y mantenimiento, la adquisición militar extranjera y algunos proyectos de Investigación y Desarrollo se cree ampliamente que están financiados por fondos extraídos del presupuesto de la defensa. A pesar de que la mayor parte del equipo es de fabricación local Beijing gastó un estimado de 1 500 M U\$. En 1996. A principios de 1998 *Chi Haotian* Ministro de Defensa clamaba el que su gobierno estaba minimizando el gasto en defensa en interés del desarrollo económico. Pero el incremento de cerca del 13 % en el presupuesto de defensa oficial para 1998-99 indicaba la permanencia prioritaria de la modernización militar, pese a este incremento el presupuesto fue sobrepasado en 39 %, recordemos que a finales de la década pasada y con el reforzamiento de la alianza rusa, recordemos que en diciembre de 1993 se firmo otro acuerdo militar quinquenal, se ha incrementado la compra de material de aquel país, entre los que se encuentran los misiles SAM i, lo cual ha incrementado la capacidad de proyección de fuerza china, Motivo de temor de que ocupe posiciones ante el recular americano y la aparente reticencia de esa curioso “defensa no ofensiva” japonesa.

El semanario de Jane's Defense del 19 de julio informa de las platicas chinas con Rusia para fabricar los SAM Tor-M1, dicen de las negociaciones para la obtención de la licencia de producción de este misil tierra aire auto propulsado de baja a media altitud, de los cuales el EPL ya compro 35, habiendo recibido la primera orden de 15 antes de 1997. La entrega de los 20 restantes comenzó este año previamente. Un regimiento es capaz de operar 16 Tor-M1. Una fuente de la industria militar rusa informa al semanario aquí mencionado acerca de las negociaciones chinas para obtener la licencia de fabricación de 160 de los mencionados con los cuales equipara a 10 regimientos. Con esto podría atenuarse parcialmente la deuda externa rusa con China. La planta rusa Kupol

Electronecacia Izvek es la productora de las tres diferentes versiones del Tor-M1 que entro en servicio en 1991. Este transporta 8 misiles 91134 de lanzamiento vertical que puede alcanzar blancos a un rango máximo de 12 Km y una máxima altitud de 6 000 m.

Ya graduada en mayo del 200 con éxito de operabilidad del Tor-M1 al igual que la primera enviada allá en 1997, la segunda generación de 70 militares del EPL chino en el centro de Entrenamiento de la Defensa Aérea del Ejercito Ruso.

Incluso un reciente artículo (BROOKES, septiembre 2000) califica como 5ta Columna al poder de los misiles chinos, al abogar por el poco estable intento de la Defensa de Misiles Balísticos estadounidense, reprochando la proliferación china, advirtiendo de la capacidad real de que los misiles chinos como el JL-2, versión submarina del DF-31 lanzados desde sus aguas territoriales, estos proyectiles se espera que puedan acarrear varias ojivas y desarrollarse en esta década. También habla el articulista de REVIEW 2000 de ya 250 misiles balísticos de corto alcance desplegados frente a la costa de Taiwán y un posible aumento a 650. Igualmente advierte que estos misiles móviles pueden ser usados eventualmente contra el Japón, Corea o el Sudeste asiático. Acusa a Beijing de una política hipócrita al condenar la proliferación nuclear de otros y de incrementar su potencial bélico en la materia Sin obviar otros factores, esto nos llevaría a pensar que esta coerción esta abriendo as puertas del comercio chino tanto en el mercado estadounidense como el espaldarazo recién recibido para su entrada a principios del año próximo en la OMC, a la cual solo Suiza y México se han opuesto.

Pasare ahora a tratar el caso del Japón. Bien nos advertía el difunto Thiago Cintra en el 2º Congreso nacional AALADA México en Xalapa, Veracruz, 1985 del doble discurso oficial japonés y el ya en curso rearme que a ultima fechas se ha visto disfrazado y reforzado.

Ya el ejemplar del 29 de marzo de 1990 p.12 del cotidiano francés *Libération* se observaba que entre las 100 primeras compañías de la Industria de Armamento en los países de la OCDE y del Tercer Mundo de 1988, aparecían las siguientes.

Rango 17. Mitsubishi Corporation en el sector de la aeronáutica, cohetería, electrónica, vehículos blindados con un volumen total de negocios de 58 395 M U\$ de los cuales el 5% o sea 3 100 M U\$ correspondía a la venta de armas. Sin informe sobre efectivos.

Rango 23 Industrias Pesadas Kawasaki (aeronáutica, navíos, cohetería, motores) en los rubros mencionados respectivamente: 5,985 MU\$, de los cuales el 37% 2 230 MU\$ provenía de la venta de armas, con un personal empleado de 16,600.

Rango 63. Toshiba (electrónica) solo el 2 % de su volumen total de negocios de 27 876 M U\$ correspondiente a 650 M U\$ provenía por concepto de venta de armas y el total de empleados era de 122,000.

Rango 68 Ishikawajima Hanina. (motores navales) con un 10 % de su cifra de negocios o sea 600 M de U\$ del total de 6 175 M U\$ era por venta de armas su plantilla de personal era de 16,000.

Rango 88 Electrónica Nipón (electrónica) total de cifra de negocios 5 107 M U\$ de la cual el 2 % o sea 390 M US fue de venta de armas y personal total de 65 000.

Al mencionar esto, en frío y para mejor sustentar el hecho de que la potencia económica japonesa se hace crecientemente notar y el que sus aspiraciones políticas de ocupar un asiento en el Consejo de Seguridad, también como en el caso de los 5 que allá presiden tiene un contenido militar habrá que interrogarse sobre el destino de los armamentos japoneses, ya que si bien es cierto sus así llamadas Fuerzas de Autodefensa se encuentran entre las mejores equipadas, la facilidad de evadir controles armamentistas ya sea declarando componentes bajo otro rubro y el comercio “ilegal” de armas facilita entonces el destino a otras tierras, y por tanto incrementa el potencial de conflicto por doquier.

Así es que pese a limitaciones de tiempo y espacio, debe considerarse como se origina la política de restricción de armas del Japón (HUMMEL 1988) al observar en su obra la situación del Japón de la posguerra, bajo las fuerzas de ocupación estadounidense y en la que el comercio exterior fue puesto bajo el control de Comando Supremo de los Poderes Aliados y la serie de reglamentaciones que el famoso artículo 9 de la Constitución japonesa de 1947 (constitución PAZ) en el que se incluyen provisiones sobre renunciar a la guerra y no contar con ejército propio. Al principio de la guerra fría los EEUU introdujeron su política de restricción de bienes estratégicos a los países comunistas aplicada por el CSPA también al Japón. En noviembre de 1949 el CoCom fue fundado en forma secreta por los EEUU y sus aliados. El alcance de las restricciones de este organismo en contra de la exportación de bienes estratégicos a la URSS no era tan grande como el de las impuestas por los EEUU, quienes si podían aplicar un embargo estratégico en Japón. En este contexto la “ley de comercio y de cambio de divisas exterior” y la “ordenanza de control de comercio de exportación” entro en efecto en diciembre de 1949, estas reglamentaciones configuraron un marco legal par el control de las exportaciones por el gobierno japonés que ya había obtenido responsabilidades par el control del comercio exterior.

Con el estallido de la Guerra de Corea en 1950 y la política de desmilitarizaron del CSPA había terminado. Como resultado de las ordenes del citado Comando Supremo para crear una policía nacional de reserva y sus ordenes urgentes para procuraciones especiales para las fuerzas armadas de los EE UU incluida la procuración de armas, las fuerzas armadas y la industria armamentista del Japón fueron restablecidas (NAKAMURA, 1982).

El 8 de septiembre de 1951, se firmaron simultáneamente el Tratado de Paz de San Francisco y el Tratado de Seguridad EEUU – Japón, otorgándole soberanía al Japón con la condición de estar integrado en el sistema de alianzas militares de los EEUU. El 28 de septiembre de 1952 ambos tratados entraron en vigor. El control de exportaciones

estratégicas tenía que ser transferido del Comando Supremo. al gobierno japonés (en particular al recién creado MITI, hoy por hoy tan poderoso que rivaliza a otros Ministerios como el de Finanzas). Al mismo tiempo el CSPA readmitió el que las fuerzas armadas de los EE UU estaban exentas del control comercial del Japón (TOMIMAYA, 1981). En agosto del mismo año Japón se convirtió en miembro del CoCom , pero el gobierno japonés tuvo que hacer la promesa de aplicar algunas restricciones mayores que las del embargo de tal organismo, en especial en el comercio con China (YASHUARA, 1986).

Las fuerzas militares fueron transformadas en militares genuinas en 1954. En esa época entre otros acuerdos el MDAA o “Acuerdo de Asistencia Mutua en Defensa” entre los EEUU y el Japón entro en vigor en mayo de 1954. Poco después fueron emitidas las leyes de la Fuerzas de Autodefensa y la Agencia de la Defensa. El nombre de Mutua ha dejado esconder muchas interpretaciones, entonces las transferencias de información técnica de defensa eran de un solo sentido, debido tanto a la falta de oportunidades para hacerlo como a la falta de interés del Japón hacia los EEUU.

No puedo dejar de recomendar dos obras fundamentales (DRIFTE, 1986 y SAMUELS, 1994) tituladas respectivamente *Producción de Armas en Japón: la aplicación militar de la tecnología civil y País rico, ejército fuerte; seguridad nacional y transformación tecnológica del Japón*, que ilustran las etapas conducentes al reforzamiento de aquel gran y bello país, visitado personalmente en un par de ocasiones en un intervalo de 20 años, que nos atrae pero a los que habrá que observar cuidadosamente en su accionar y no descuidar un aspecto que puede volverse conflictivo, hay que admitir que el rearme japonés ha sido visto con recelo tanto dentro como fuera del país del Sol Naciente pero “poderoso caballero es Don dinero”. Desde aquellos trabajadores que sirvieron como estibadores para enviar pertrechos a la península coreana en guerra, quizás controlados por las organizaciones yakuza, el impulso que el conflicto en Vietnam trajo a la economía japonesa y la posibilidad de una cooperación honesta basada en principios éticos diferentes entre civiles y militares.

Precisamente Samuels nos dice que en Japón como por doquier la industria aeronáutica de la posguerra surgió de una alianza en la II Guerra Mundial entre los militares, la comunidad científica y las industrias de la aviación, de la electrónica y de la de instrumentos y que la producción militar permanece como la actividad nuclear. La Agencia de la Defensa del Japón compra mas del 80 % de la producción en un mercado en el que el mayor productor de motores de propulsión a chorro (jets) nunca ha vendido uno solo para uso comercial. La debilidad de lo aerospacial japonés se ha interpretado a menudo como perfil bajo de los beneficios económicos conferidos por la desmilitarizaron militar. Por ordenes de la ocupación, la industria aeronáutica japonesa desapareció durante 7 cruciales años. Pese a eso la asidua adquisición de tecnología aerospacial, una construcción mayor de la Defensa en los 80s, la interdifusion de tecnología comercial y militar y el cambio estratégico hacia

el suministro de componentes a fabricantes de la industria aeronáutica comercial son factores que han apoyado en forma singular a la industria japonesa.

Los industriales y los líderes gubernamentales han considerado por mucho tiempo continua diciendo Samuels han considerado por mucho tiempo a la producción aeronáutica como un sector estratégico, así la observa Yanagida Kunio un sector cuyo control estratégico “incrementaría el poder de negociación” y sería central tanto para la Seguridad Nacional como para el desarrollo industrial. También nos habla de que las cuatro compañías de la industria pesada que dominan la industria aero espacial japonesa: Industrias Pesadas Mitsubishi MHI, Industrias Pesadas Kawasaki, Industrias pesadas Fuji FHI e Industrias Pesadas Ishikawa-Harima IHI, ya han tenido una larga historia de compromisos para labora juntas y separadas desde principios del siglo XX juliano.

La desmantelacion, una por una, por las fuerzas de ocupación de las industrias japoneses que se habían consolidado entre 1928 y 1937 se efectuó *grosso modo*. MHI fue fraccionada en 3 compañías separadas, su división aeronáutica absorbida dentro de las Industrias Pesadas Naha Nikon y producción convertida a bicicletas, maquinarias e implementos agrícolas. Nakajima Aérea, que había tenido a su cargo la producción durante la Guerra fue fraccionada en 12 compañías. Kawasaki Aérea fue dividida en dos compañías que comenzaron a producir extinguidores de fuego, estructuras para autobuses así como motores.

Para noviembre de 1949 Kawasaki Aérea se volvió Shin Meiwa y comenzó reparando jeeps del ejército estadounidense y manufacturando entre otros productos: prensas impresoras, motocicletas y camiones de volteo.

Pese a ser nada placentero este momento no fue tan desbastador para la industria que pronto se recupero. En el espacio de diez años, cada una de las industrias desmanteladas serian reunificadas. 5 de las sucesoras de Nakajima Aérea combinadas con Industrias Pesadas Fuji en 1953 y otra de las divisiones previas de Nakajima combinada con la anterior Aeronáutica Tachikawa en *Prince Motors* amalgamada con Nissan en 1961. Industrias Pesadas Mitsubishi fue reunificada en 1964. Todas y cada una de ellas regresaron a los negocios a menudo en la misma línea de producción. P.ej en 1953 los diseñadores comenzaron a actualizar el acuplano Kawanishi para Shin Meiwa.

Como no hay mal que por bien no venga esta prohibición en la industria aeronáutica sirvió para difundir las habilidades de los ingenieros de la elite del Japón, logrando gran beneficio comercial. Sus vagones de ferrocarril, motonetas (este paso intermedio al automóvil observable en el Este de Asia por doquier), maquinaria textil, motores y otros productos mecánicos ayudaron a revivir la moribunda economía japonesa. Durante el hito septenal en la producción aeronáutica aproximadamente 600 ingenieros aeronáuticos trabajaron solos

en otros proyectos en la Mitsubishi de Nagoya. En cualquier caso pese a la restricción formal, los productores nunca salieron por completo de la industria de la aviación. Actores claves de la Guerra, dirigentes militares e industriales de los *zibatsu* ya configurándose, los *keiretsu* regresaron como presidentes y gerentes administrativas de estas compañías, fueron acompañados por otros del Arsenal aéreo de la Marina., quienes rápidamente ascendieron en posiciones claves. Los ingenieros de la aeronáutica del tiempo de la guerra cabildaron exitosamente para acabar con la prohibición de los modelos de globos aerostáticos y posteriormente aeroplanos.

Teniendo que obviar múltiples pasajes si mencionare que las enciclopedias militares están llenas de informaciones acerca de material naval, aéreo, del rubro militar y que la cooperación en recolección de información de inteligencia con los EE UU sigue viento en popa, las fuerzas de auto defensa aérea para los 80s constaban de 14 fuerzas.

Completadas con 3 grupos operacionales de Defensa de Misiles en Chitose, y 3 Unidades de misiles tierra aire Sam Nike J y 9 sitios de radar del Ala de Control y Autodefensa. El área norte en Misawa La fuerza de Defensa Central *Chubu Koku homenta* en Iruma, Komatsu, Hyakuri, la Fuerza de Defensa Occidental *Seibu homentai* en Kasuga con 7 sitios de radar, 5 escuadrones aéreos en Nyutabaru , 8 escuadrones aéreos en Tsuiki. Después del regreso de Osaka al Japón en 1972 el Ala de aviación conjunta sur oeste *Hansei Kokukanieiedan* formada en 1974 en Naha .Apoyo logístico para unidades operacionales *Heriko putsu tai*, manejado por el comando de transporte aéreo *Yoshu kokudan* en Miho. Unidades de transporte aéreo en Komaki, Iruma y Niho. Entrenamiento de pilotos en el cuartel general del Comando de Entrenamiento para Aviadores en Hamamatsu y en Hotu y Ashiya en Iruma. Ala de rescate aéreo *Koku kyunandan en* Iruma y Ala de proteccion aerea *Jikken koku tai* en Gifu.

En el caso de la Flota de de Autodefensa en Yokosuka y Sasebo Ominato, el Comando Aéreo de Auto defensa Marítimo *Koku shudan* en Atsui comprende 4 grupos aéreos con grupos de escuadrones y 4 unidades individuales en Kanoya, Atsui y Hachinoe El Grupo Aéreo 21 conformado sobre todo por helicópteros en Tateyama, el Grupo Aereo 31 en Iwakuni, Escuadrón 51 en Shinofuru, el escuadrón 61 en Atsui. El comando de entrenamiento aéreo *Ruchiku Kokushudai* en Shintura, Ozuki y Tokuhuna.

Para esas fechas ya se podían encontrar en las obras de divulgación militar informaciones sobre destructores modernos: *Haruna*, *Shirone* capaz de transportar tres helicópteros grandes ASW como parte de su armamento *Tachikaze* con incremento de capacidad de defensa aérea al transportar SAMs. 33 navíos mas complementarían esta lista y los vehículos anfibios al menos 10 Clases de Submarinos.

Como parte de la explicación de estos gastos en la defensa se acompaña al final un mapa aparecido en *Mutations Asiatiques* No. 12 en julio de 1998 de la geopolítica de la región en donde la disputa regional e internacional se intensifica, con los coreanos en Takeshima

en donde más que los bancos de peces lo que se juega es el papel que como puntos de apoyo para la modificación de las zonas económicas respectivas. Además del tópico nacionalista esgrimido por los coreanos, quienes las ocuparon en 1954, algo menos divulgado es la puesta en juego estratégica, ya que las islas están situadas justo en el medio del paso de los submarinos rusos que pasan entre el estrecho de Corea y el puerto militar de Vladivostok. No se podrán detallar las escaramuzas y manifestaciones y sí el constatar que iniciadas en 1996 la situación quedó por mucho en tiempo en suspenso.

Del lado de Sensaku, si bien es cierto que en los 1970s se especuló mucho acerca de la posibilidad de mantos de hidrocarburos, la realidad es que la disputa es en torno a las Zonas Económicas Especiales en donde no solo el conflicto es con China sino aun con Taiwan. Las Sensaku son controladas por los japoneses después de la recuperación de Okinawa en 1972. Las instalaciones de faros por parte de una organización japonesa de extrema derecha *Nihon seinen sha* Asociación de la Juventud japonesa primero en Utor shima y así posteriormente en julio de 1996 en Kita kojima. El gobierno japonés se lavó las manos diciendo que eran actos privados, Las protestas conjuntas chino japonesas en la que navegaban junto pescadores como un actor de Hong Kong (que se ahogó en el curso de la operación) no lograron su intento de desembarco por impedírselos guarda costas japoneses. Ahí se mezclan tanto un propietario japonés de una isla como visitas de funcionarios, Aquí vemos que el tratado de amistad Japón-China firmado en 1978 hereda la resolución de tal conflicto a las generaciones posteriores tal como dijo Deng Xiao Ping. El caso de las Kuriles más conocido y en el cual vemos como el Pdte ruso Vladimir Putin dejó con un palmo de narices a quienes esperaban que después de pasar por Okinawa, recientemente pasó a Tokio. Indudablemente hay más facetas explicativas de esta conflictiva por discutir próximamente.

Así como se hizo mención de la participación de compañías japonesas en los 80s ahora en 1997 veamos entre 100 primeras compañías de la Industria de Armamento en los países de la OCDE y de los países en vía de desarrollo basada en reportes de SIPRI.

Industrias Pesadas Mitsubishi subió al rango 16 y sus ventas de armas ya ahora del 30 % de sus actividades alcanzó la cifra de 2 130.

Industrias Pesadas Kawasaki ocupó el lugar 27 y también disminuyó ligeramente su % al llegar al 35 % y concepto por venta de armas alcanzó 1 310.

Electrónica Mitsubishi rango 33 sin mayores datos, pero quizás compitiendo con Compañía Electrónica Nippon o NEC en el rango 52.

Amplio lo antes expresado Japón amplía su papel militar ante la eventualidad de una crisis regional, recordemos los cohetes norcoreanos con posibilidad de alcanzar incluso la costa oriental del Japón donde se concentran sus actividades industriales., así pues en marzo de 1999 ya elaboraba planes para lanzar satélites de reconocimiento y dio la orden de

disparar ráfagas vivas a presuntos barcos espías. El debate político interno ha estado bastante caldeado, la visita de altos funcionarios a Templos en donde se honran a héroes militares, el despliegue de la bandera Hinomara según China símbolo notorio del pasado militar, la posibilidad de fabricar bajo licencia de la Lockheed – si aquella famosa de los sobornos y encabezando la lista de proveedores de armas – proyectiles Neptuno desde mediados de los 1960s, seguidos por Mitsubishi en los 70s, su capacidad de ensamblado son malos presagios para la estabilidad de la región.

Como el tiempo no deja demasiado espacio los casos de Taiwan y Corea que pese a ser más pequeños en tamaño su parte proporcional en la procuración de armas es muy grande.

La diferencia fundamental entre ambas economías estriba en que los productores han sido más en el caso de la Isla en que han tenido mayor participación estatal, mientras que en de la península se ha concentrado en los famosos jibol, cierto es que la naturaleza conflictiva de ambos es muy diferente, mientras que en la primera los recientes regímenes han acrecentado sus ofensivas diplomáticas de reconocimiento el juego esta entre el poder de sus negocios en la por ellos denominada China continental, la que después de 50 años potencialmente podría invadir la isla si no fuera por la condena internacional y al hecho de que Taiwan estar armado hasta los dientes y aun con adquisición de algún material semiobsoleto con el ex US Pasadena, busca la adquisición de AEGIS y otros sofisticados aparatos guerreros. El fuerte potencial de la reserva en divisas de Taiwan le permite crecimientos espectaculares: del 50 % en poco más de una década para 1997 estaba en 9 800 M U\$.

Una vez Mas Susan Willet nos ilustra que el gasto militar en Taiwan se incremento en más del 20 % entre 1992 y 1997: Para el pago de re-equipamiento de la fuerza aérea de la isla con los cazas F-16 estadounidenses y los Mirage 2000-5 franceses dispuso de partidas especiales de fondos con un monto aproximado de 11 000 M de U\$ para el período entre 1993 y 2001 como suplemento al presupuesto principal de la Defensa. Las cifras millonarias incluyen el ensamblado local de submarinos y toda la parafernalia de la así llamada inteligencia artificial empleada en los mortíferos juegos de la Guerra.

Muchas informaciones aparecen en *News Wire, Far Eastern Economic Review*. La atención que prestan *Financial Times* de Londres y otros hacen ver que un frágil equilibrio que esta basado en los poderes respectivos de negociación puede ser precario, inclusive a principios de este mes de octubre el ex dirigente de Singapur quiere jugar el match maker.

El caso de Corea que podría llenar miles de páginas aun cuando aparentemente ha sido modificado por los acercamientos no deja de ser preocupante ya que precisamente algunas cabezas de playa del mundo de los negocios como los de Hyundai han jugado un papel nada despreciable en este proceso y su aptencia por las negocios y la apertura de nuevos nichos de mercado pese a haber aparentemente disminuido la tensión no todo esta dicho.

Dos grandes indicios del proceso armamentista en la península es la fusión- el 1º octubre de 1999 – proceso de hoy tan de moda – para la creación de la Industria aerospacial de Corea KAI proveniente de Aerospacial Samsung, Industrias pesadas Daewo, y Aerospacial Hyundai y los continuos shows aerospaciales en Seúl, verdaderos es-caparates de sofisticados aparatos de destrucción en donde los personeros internacionales se reúnen para efectuar jugosos negocios. Corea, habiéndose recuperado bastante de la crisis de 1997, aun guarda bajo la manga al igual que sus freres-enemmis un gran potencial belico.

El papel que juegan las potencias EE UU y Rusia es muy grande y solo podrá ampliarse durante la discusión.

Bibliografía Consultada:

Arming East Asia. by HUYXLEY TIM & SUSAN WILLET Oxford University Press, 1.
Asian Security 1999-2000 Research Institute for Peace and Security, Tokyo 2000.
“East Asia Arms Race” *The Bulletin of Atomic Scientist* en-feb.1997 p.18.
4th Isodarc “Globalizacion de la Produccion de Armas” Beijing 1994.
Martial Arts by SUSAN WILLET.
Rich Nation Strong Army by J.RICHARD SAMUELS Ithaca & London 1994 SIPRI Year’s books.

Os refugiados no cenário mundial e a garantia dos direitos humanos através de uma cultura de paz

Andréa Lúcia Alves da Silva

1. Introdução

A preocupação com os Direitos Humanos começou com o estabelecimento da ordem burguesa, associada à idéia de liberdade e igualdade. Os Estados Unidos foram os primeiros a formular uma declaração de direitos do homem, a Declaração de Virgínia, em 1776. No entanto, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, foi a que obteve maior expressão, devido às repercussões da Revolução Francesa.

O texto constitucional francês de 1791 incorporou a Declaração de 1789, e a partir daí, os direitos do homem ingressaram no constitucionalismo moderno, expressos nos direitos do cidadão.

A perspectiva liberal dos Direitos Humanos, consagrada nas constituições burguesas, baseava-se numa concepção imutável, idealista, da natureza humana, de onde derivam os direitos de todos os homens.

Um longo período decorreu até a incorporação dos Direitos Humanos à ordem internacional. O positivismo, reafirmando o primado dos Estados, contribuiu para impedir a admissão do indivíduo como pessoa de Direito Internacional. Paulatinamente, os Estados começaram a estabelecer normas internacionais que, embora não reconhecessem a personalidade, pretendiam proteger a pessoa humana. Esse período foi considerado como a pré-história dos Direitos Humanos na ordem internacional.

Somente a partir do término da Segunda Guerra Mundial, com a criação da Organização das Nações Unidas, os Direitos Humanos passaram a integrar de maneira universal a agenda do Direito Internacional.

Diante da fragilidade dos dispositivos constitucionais relativos à proteção da pessoa humana, surgiu uma forte consciência de que esses direitos deveriam ser regulados internacionalmente, como segurança para a sua proteção.

Empreender esforços para a conquista dos direitos humanos significa lutar para a preservação da dignidade humana, e por se tratar de um objetivo voltado para o bem-comum, todos os seres humanos buscam incessantemente a garantia desses direitos.

Dentre a população mundial, aproximadamente 20 milhões de seres humanos estão sofrendo a violação de seus direitos naturais, sendo privados do direito de viver em sua própria pátria. São multidões, que devido a temores provenientes de perseguições por conflitos étnicos, religiosos, de nacionalidade, por participação em grupos sociais específicos, ou por opiniões políticas, estão fora dos seus países de origem, e não podem, ou não querem a proteção dos mesmos. Eles são denominados como *refugiados*.

Esse contingente humano tem vivenciado situações dramáticas, cujas necessidades têm se tornado mais urgentes e de grande complexidade. Toda e qualquer questão relacionada aos refugiados traduz-se em um grande desafio e significa um ato de caráter humanitário.

A questão dos refugiados, atualmente, está incluída dentre os problemas mais complexos do mundo, demonstrando um clássico exemplo de interdependência da comunidade internacional.

Nenhum ser humano gosta ou escolhe ser um refugiado, pois isto significa, necessariamente, morar no exílio e depender de outras pessoas para a satisfação de suas necessidades básicas.

Tendo em vista que, o conteúdo do trabalho monográfico refere-se à polêmica questão dos direitos humanos e à sua aplicabilidade em relação aos refugiados, é importante ressaltar de que forma essa porcentagem da população mundial está realmente sendo receptora da proteção internacional dos direitos humanos ou, se está sendo excluída do contexto social, como uma população marginalizada, pois a condição de refugiado, a priori, não advém de processos sociais classificatórios, mas, de uma circunstância de vida desfavorável que enquadra os integrantes desse grupo, como meros “protagonistas” dos trágicos conflitos interpessoais da nossa atualidade.

Respeitar os Direitos Humanos é uma condição indispensável para a prevenção e resolução simultâneas dos problemas das multidões de refugiados. As questões específicas desse grupo devem ser esclarecidas para todos os governos e pessoas como uma forma de seu compromisso com a proteção dos Direitos Humanos.

O objetivo desse trabalho consiste em expor a realidade dos refugiados, propondo alternativas que possam ajudar a favorecer o avanço na assistência aos mesmos, no reconhecimento de seus direitos e na busca de soluções que lhes possibilitem a reconstrução da própria vida.

2. Evolução histórica

2.1 – O direito de asilo: precursor do instituto do refúgio

O homem tem convivido, desde os mais remotos tempos, com o fato de ter de sair de sua cidade de origem em razão de ter desagradado seus governantes, ou a sociedade na qual vivia. A infração cometida possuía como punição, por quem detinha o poder, a suspensão da guarida ao faltoso que tinha, conseqüentemente, que tentar recuperar a proteção perdida.

A “História das Gentes” narra inúmeros exemplos de rejeição social e busca de abrigo creditados aos mais diversos motivos.

Ao fugir das conseqüências de um crime cometido, das intempestivas privações causadas pelo meio ambiente, de qualquer discriminação imposta ou da ira de um governante, buscava o indivíduo a proteção que lhe faltaria caso optasse por permanecer onde anteriormente se encontrava. Dirigindo-se para novas cidades, almejava ele estar fora do âmbito da ação, do motivo que o fizera partir, de sorte que, deste novo lugar, ele não pudesse gozar da proteção que lhe fora negada. Essa “proteção” era precisamente a noção da palavra “asilo”, derivada do nome grego asylon, que significa “não arrebatado”.

Não foi por acaso que a palavra “asilo” derivou da língua grega, pois foi particularmente na Grécia Antiga que o asilo foi objeto de grande valia e de extenso uso, tendo sempre sido concedido como uma noção de “inviolabilidade” ou de “refúgio inviolável”, onde o perseguido podia encontrar proteção para a sua vida.

O indivíduo que buscava asilo, era geralmente um estrangeiro, o que em muito o favorecia perante os gregos, pois, para esses, a hospitalidade para com aqueles que adentravam em sua cidade era um critério que moldava a cultura ou a barbárie de um povo.

Os próprios gregos recorreram, inúmeras vezes, ao instituto do asilo, por ter sido a proscricção, uma arma política de primeira importância. Esta era eventualmente, inclusive, utilizada como pena substitutiva, ficando a cargo do condenado submeter-se a ela ou não. É imprescindível destacar que o exilado normalmente não encontrava dificuldade em obter asilo nas Cidades-Estado vizinhas, aos quais eram usualmente inimigas da de origem do asilado, o qual utilizava essa inimizade para destituir a oposição que o banira. Mais tarde, quando Roma submeteu a Grécia à sua soberania, a instituição do asilo sofreu, naquele império, a influência do Direito Romano, segundo o qual, o asilo, além do caráter religioso, revestiu-se, também do caráter jurídico.

Para evitar os abusos prejudiciais à tranqüilidade pública, o direito romano concedeu asilo somente àqueles que não fossem culpados nos termos da lei da época, protegendo, desse modo, apenas as pessoas injustamente perseguidas seja pelo Poder Público, seja por parte dos particulares. Restringindo à Roma Republicana e Imperial, os mais amplos poderes foram atribuídos ao direito de asilo.

A prática do asilo foi registrada e regulada em diferentes épocas, tal como revelaram os tratados firmados no Egito Antigo. Os egípcios estenderam o direito dessa proteção aos escravos fugitivos, aos soldados derrotados e aos acusados de crimes.

O século XVII foi de fundamental importância para o desenvolvimento da instituição asilo. Foi nessa época que Grotius, um dos precursores do Direito Internacional, asseverou que as pessoas expulsas de seus lares tinham o direito de adquirir residência permanente em outro país, submetendo-se ao governo que detivesse a autoridade local. Grotius vislumbrava o asilo como um direito natural e uma obrigação do Estado, sustentando que, em obediência a um dever humanitário internacional, os Estados que concediam asilo estavam agindo em benefício da comunidade de Estados.

Grotius estabeleceu uma diferença entre ofensas políticas e ofensas comuns, defendendo que o asilo deveria ser concedido tão-somente àqueles que sofressem perseguições políticas ou religiosas.

No decorrer do século XVII, a concessão do asilo deixou de ser competência exclusiva da Igreja, pois, com a organização dos Estados nacionais, e o conseqüente surgimento de um poder civil soberano interno, teve origem o que se pode denominar a laicização do instituto asilo, fenômeno que, em nenhum momento, limitou as prerrogativas da Igreja, posto que com ela convivia.

Até fins do século XVII, contudo, o asilo continuou sendo concedido aos fugitivos que cometiam crimes comuns, tendo sido só a partir do século XVIII e, mais particularmente, do século XIX, que o princípio proposto por Grotius foi gradualmente aceito, de modo que, lentamente, as pessoas perseguidas por graves crimes comuns começaram a ser entregues aos Estados onde os crimes haviam sido cometidos.

Durante o século XVIII, o direito de asilo foi, pela primeira vez, proclamado em uma Constituição: o artigo 120 da Constituição francesa, de 24 de junho de 1793, afirmava que o povo francês daria asilo aos estrangeiros exilados de sua Pátria por causa da liberdade e recusaria-o aos tiranos. À época, a Assembléia Nacional declarou que “em nome da Revolução Francesa, conceder-se-ia fraternidade e socorro a todos os povos que desejassem readquirir sua liberdade, encarregando o Poder Executivo de dar aos generais as ordens necessárias para que se levasse socorro a esses povos e para que se defendesse seus cidadãos quando tivessem sido prejudicados, ou ainda pudessem sê-lo, por amor à liberdade”. Foi precisamente esse texto que originou a tradição francesa, quanto à concessão de proteção aos refugiados.

As manifestações românticas de uma época de fervor pelos direitos do homem e do cidadão não foram, dentro do contexto europeu, seguidas de um progressivo

desenvolvimento do direito de asilo; pelo contrário, a partir dessa época, ocorreu um longo silêncio nos textos constitucionais sobre o direito de asilo, o qual se converteu em um direito do Estado, em acolher estrangeiros que escaparam do seu lugar de origem por razões políticas, deixando, de ter o caráter de direito individual.

Foi durante o século XIX, no continente americano, que ocorreu a primeira normatização jurídica internacional regional pertinente ao asilo, denominada de Tratado sobre Direito Penal Internacional. Esse tratado foi extremamente importante numa época em que se lutava pela independência em alguns Estados latino-americanos e pela consolidação da democracia em outros.

Nessa luta pela independência e pela democracia, em que constantemente facções dissidentes impunham, à força, sistemas de governo ditatoriais, a utilização do instituto asilo foi ampla. Como consequência, foram concluídos, neste continente, alguns instrumentos internacionais regionais convencionais que regulavam, como ainda regulam, direta ou indiretamente a concessão do asilo.

A necessidade particular deste continente fez com que, na regulamentação jurídica regional do asilo, características próprias e peculiares fossem moldadas nos seus respectivos instrumentos. Apesar do instituto asilo, em sua concepção regional latino-americana, ter sido, e ainda ser, muito importante para a solução de alguns problemas que surgem no continente, sua influência direta na origem do instituto refúgio, considerado de âmbito global, é ainda bastante limitada.

O refúgio, como instituto jurídico internacional global, surgiu e evoluiu no século XX, à luz da Liga das Nações e, posteriormente, da Organização das Nações Unidas, motivado por razões diferentes das que ensejaram a origem do asilo latino-americano, considerando-se as suas modalidades diplomática e territorial.

3. A criação do estatuto dos refugiados e seus instrumentos de proteção

3.1 – Lei internacional dos refugiados

Diversos instrumentos internacionais estabeleceram e definiram os critérios básicos para o tratamento dos refugiados. Os mais importantes foram a Convenção das Nações Unidas de 1951 relativa ao Estatuto dos Refugiados, e o seu Protocolo de 1967, também relacionado ao Estatuto dos Refugiados.

3.2 – Convenção de 1951 relativa ao Estatuto dos Refugiados

A Convenção de 1951, originada de uma recomendação da Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas, representou um marco no estabelecimento de critérios para o tratamento dos refugiados.

Em seu artigo 1º fornece uma definição geral do termo “refugiado”. Esse aplica-se a qualquer pessoa que, devido à ocorrência de determinados fatos, anteriores a 1º de Janeiro de 1951, mediante um grande temor de ser perseguido por razões de raça, religião, nacionalidade, por ser membro de um grupo social particular ou por opinião política, está fora do país em que nasceu e por incapacidade ou medo, não deseja aproveitar a proteção deste, ou quem, não tendo uma nacionalidade e estando fora do país de sua residência habitual, não deseja retornar ao mesmo.

A Convenção fixou os critérios mínimos para o tratamento dos refugiados, incluindo os direitos básicos nos quais estão habilitados. Ela também estabeleceu o Estatuto Jurídico dos Refugiados, assim como, proibiu a sua expulsão ou retorno forçado. Em seu artigo 34, mencionou sobre a naturalização e assimilação dos refugiados, e sobre outras provisões que concediam o acesso dos mesmos, aos órgãos judiciários, à educação, segurança social, moradia e liberdade de movimento.

3.3 – Protocolo de 1967 relativo ao Estatuto dos Refugiados

A Convenção de 1951 poderia beneficiar somente as pessoas que tivessem se tornado refugiadas antes de 1º de Janeiro de 1951. Contudo, os anos seguintes, mostraram que os movimentos de refugiados não foram meramente os resultados temporários da 2ª Guerra Mundial e suas conseqüências.

Ao longo das décadas de 50 e 60, novos grupos de refugiados surgiram, particularmente na África. Esses refugiados foram em busca de proteção que, devido ao ajuste de tempo limitado da Convenção de 1951, não podia lhes ser assegurada.

O Protocolo de 1967 estendeu a aplicação da Convenção para situações de novos refugiados, ou seja, para aqueles que se tornaram refugiados depois de 1º de Janeiro de 1951. A partir de 1º de Abril de 1992, 111 “Estados” passaram a aderir a Convenção de 1951 e/ou o Protocolo de 1967.

3.4 – Outros instrumentos internacionais de proteção aos refugiados

Dentre outras convenções e declarações, algumas contêm provisões que podem ser relevantes para os refugiados. São elas:

A 4ª Convenção de Genebra relacionada à Proteção de Pessoas Civis em tempo de Guerra, de 1949. O artigo 44 dessa Convenção, cujo objetivo é a proteção de vítimas civis, cita as negociações com refugiados e pessoas deslocadas. O artigo 73 do Protocolo Adicional de

1977 estipula que refugiados e apátridas devem ser pessoas amparadas pelas partes I e III dessa Convenção.

A Convenção relativa ao Estatuto dos Apátridas, de 1954. Essa Convenção define o termo “apátrida” como uma pessoa que não é considerada como nacional de qualquer país sob a operação da lei. Além disso, ela preescreve os padrões de tratamento concedidos aos apátridas.

A Convenção sobre a Redução dos Apátridas, de 1961. Segundo essa convenção, uma parte do “Estado” concorda em assegurar a nacionalidade para uma pessoa nascida em seu território que, de outra forma, seria um apátrida. O “Estado” também concorda, sujeito a certas condições, não privar uma pessoa de sua nacionalidade, mesmo que essa privação beneficiasse o apátrida. A Convenção especifica que uma pessoa ou grupos de pessoas não devem ser privados de sua nacionalidade por fatores raciais, étnicos, religiosos ou políticos.

A Declaração das Nações Unidas sobre Asilo Territorial, de 1967. Essa declaração da Assembléia Geral das Nações Unidas apresenta uma série de princípios fundamentais referentes ao asilo territorial. Ela expõe que a concessão do asilo territorial “é um ato pacífico e humanitário e que, como tal, não pode ser considerado como desfavorável por qualquer outro Estado”. Ela mantém o princípio básico humanitário da não rejeição e relembra os artigos 13 e 14 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que elucidam, respectivamente, o direito de emigrar e retornar para qualquer país e o direito de obter e usufruir do asilo.

3.5 – Instrumentos regionais de proteção

África

O crescimento do número de refugiados fugidos das guerras e conflitos internos na África, começando no final de 1950, levou à adoção do pacto regional considerado como o mais expressivo e significativo para os refugiados. A Organização da Unidade Africana (OUA), em 10 de setembro de 1969, adotou a Convenção da OUA, tratando dos aspectos específicos dos problemas dos refugiados na África. A importância primordial dessa Convenção foi expandir a definição do termo refugiado. Os Estados Africanos sentiram que o “bem-fundado temor de perseguição” não era um critério suficientemente amplo para abranger todas as situações dos refugiados na África.

O 2º parágrafo do Artigo I da Convenção Africana estabelece que o termo “refugiado” também deve ser aplicado para todas as pessoas que, devido à agressões externas, ocupação, dominação estrangeira ou eventos que perturbem seriamente a ordem pública em qualquer parte ou em todo o país de origem ou nacionalidade, são obrigadas a

sair do seu lugar de residência habitual para procurar refúgio em outro lugar fora do seu país de origem ou nacionalidade”.

A Convenção da OUA complementa a Convenção das Nações Unidas de 1951. À parte da definição de refugiado, a Convenção da OUA regula a questão do asilo (Artigo II). Ela também contém provisões importantes sobre a repatriação voluntária (Artigo V) e sobre a proibição de atividades subversivas com os refugiados (Artigo III). A partir de Fevereiro de 1992, a Convenção da OUA foi ratificada por 42 Estados.

Europa

O Conselho da Europa tem adotado diversos instrumentos relacionados aos refugiados. Alguns dos mais importantes são:

Acordo Europeu sobre a Extinção de Vistos para Refugiados (1959);
Resolução 14 sobre o Asilo para Pessoas em Perigo de Perseguição (1967);
Acordo Europeu sobre a Transferência de Responsabilidade por Refugiados (1980);
Recomendação sobre Harmonização de Procedimentos Nacionais relativos ao Asilo (1981);
Recomendação sobre a Proteção de Pessoas que satisfazem o critério da Convenção de Genebra, não sendo formalmente refugiados (1984);
Convenção de Dublin que estabelece critérios para determinar qual Estado-Membro é responsável pela análise da solicitação de asilo, quando o postulante possui um requerimento assinado por um ou mais Estados-Membros da Comunidade (1990).

As Convenções Européias sobre extradição e segurança social também contém provisões sobre refugiados.

Os Estados-Membros da Comunidade Européia concluíram outros instrumentos regionais relacionados aos refugiados.

América Latina

A América Latina tem uma longa tradição em asilo. O Tratado de Montevideu sobre Lei Criminal Internacional, assinado em 1889, foi o primeiro instrumento regional que tratou sobre o asilo. Ele foi seguido pela Convenção de Caracas sobre Asilo Territorial, assinada em 1954, e por, outros instrumentos sobre o asilo.

Em 1980, o tumulto gerado na América Central devido ao conflito civil, resultou no êxodo intenso de milhões de pessoas, graves situações econômicas e problemas sociais para os países promissores, para os quais o fluxo intenso foi conduzido.

Em 1984, esses países “hóspedes” adotaram a Declaração de Cartagena sobre Refugiados que estipulava a criação de fundações legais para o tratamento dos refugiados na América Central, incluindo o princípio da não rejeição, a importância de integrar os refugiados e empreender esforços para erradicar as causas de seus problemas.

A definição de “refugiado” da Declaração é semelhante à da Convenção da OUA, incluindo “pessoas que têm fugido de seus países porque suas vidas, segurança ou liberdade têm sido ameaçadas por violência generalizada, agressão externa, conflitos internos, violação maciça dos direitos humanos ou outras circunstâncias que tenham perturbado a ordem pública”.

A Declaração de Cartagena não foi preestabelecida pelos Estados. Ela é, contudo, aplicada na prática de determinados Estados Latino-Americanos e, em alguns casos, têm sido incorporada às suas legislações internas.

4. Os casos contemporâneos acerca dos refugiados, com repercussão internacional

Situações como as de Serra Leoa e Angola, na África, a de Kosovo, na Iugoslávia e a de Cuba dentre outras, ilustram o drama dos refugiados, que deixam suas pátrias devido à violência da guerra, à perseguição política e à violação dos direitos humanos.

Atualmente, estima-se um aumento progressivo do número de refugiados no mundo. Dentre eles, merecem destaque, aqueles cuja repercussão dos fatos atingiu a ordem internacional. São eles: a Guerra Civil Angolana, entre as facções MPLA e UNITA; a Guerra nos Balcãs entre os sérvios e albaneses; a prática do genocídio no Timor Leste, entre civis e militares e o confronto entre Israel e a Palestina.

5. Comentários finais: “cultura de paz – a solução estratégica para o novo milênio”

Foi no Congresso sobre Paz na Mente dos Homens, realizado em 1989, em Yamoussoukro, na África, que a idéia de uma cultura de paz foi discutida pela primeira vez. A partir de então, esse conceito transformou-se num movimento global, visando que as nações fundamentassem suas ações nos valores universais do respeito à vida, à liberdade, à justiça, à solidariedade, à tolerância, aos direitos humanos e à igualdade entre homens e mulheres.

O objetivo de uma cultura de paz é assegurar que os conflitos inerentes aos relacionamentos humanos sejam resolvidos de forma não-violenta, fundamentados nos tradicionais valores da paz, ou seja, criar uma cultura de paz que se sobreponha à cultura de violência, causa dos numerosos conflitos que marcaram este século, e assegurar uma paz perene a toda humanidade. Isso requer necessariamente uma mudança de atitudes, valores, comportamentos, além da cooperação de todos.

Devemos definir com clareza, formas de resolver os problemas e conflitos internacionais pacificamente se queremos ser bem-sucedidos na vontade de erradicar a cultura de guerra. No passado, as intervenções militares eram com frequência consideradas o único caminho a seguir, mas essas opções normalmente deixaram “feridas que demoraram a cicatrizar”. Soluções drásticas, forçadamente impostas, não são as ideais, não importando o quanto tentemos justificá-las ou racionalizá-las. Enquanto o “adversário” considerá-las injustas, essas medidas sempre conduzirão a um ciclo intratável de conflito e vingança.

Ao invés de recorrermos a soluções drásticas, devemos primeiramente, esclarecer a natureza do problema e assim, empregarmos o diálogo, para então sanarmos, um a um, os obstáculos à solução.

Hoje, Ano 2000, o último ano do milênio, intitulado pela Organização das Nações Unidas como “Ano Internacional da Cultura de Paz”, nos coloca diante de uma nova realidade, que nos causa uma grande expectativa em torno de mudanças. Devemos transcender o apego excessivo às diferenças individuais, respeitar a diversidade humana e introduzir continuamente o diálogo em todas as nossas ações, desta forma, poderemos efetivamente mudar o curso da Humanidade, através do estabelecimento de uma Cultura de Paz, que possa edificar uma sociedade onde prevaleça a justiça e a plena garantia dos Direitos Humanos.

Agindo dessa forma, estaremos contribuindo para que as pessoas consideradas “à margem” da sociedade mundial, possam reconstruir as suas vidas e coexistir pacificamente.

6. Bibliografia:

- ANDRADE, JOSÉ H. FISHELL DE. *Direito Internacional dos Refugiados: Evolução Histórica.*, São Paulo: Renovar, 1995.p.09-27.
- The Human Rights Fact Sheet. *Human Rights and Refugees.* United Nations: World Campaign for Human Rights, n .20, Jun.1993.51p. Fascículo. ISSN 1014-5567.
- Cadernos do Terceiro Mundo.* Rio de Janeiro: Terceiro Milênio, 1974. ISSN 0101-7993.
- Cadernos do Terceiro Mundo. Guia do Terceiro Mundo.* Rio de Janeiro: Terceiro Mundo, 1984. 677 p. Suplemento Anual.
- Relatório do Desenvolvimento Humano em Angola.* Brasília: PNUD, 1997.
- Centro de Estudos Afro-Asiáticos.* Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, n. 32.
- BRASIL. Lei Nº 9474, de 22 de Julho de 1997. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências. *Diário Oficial [da República Federativa do Brasil]*, Brasília, n. 139, p.15822 -15824, 23 Jul. 1997, Seção 1.
- ACNUR. *Acnur em números.* Brasília: ACNUR, Jan.1995. 14 p. Suplemento.
- ACNUR. *Protegendo Refugiados: Perguntas & Respostas.*Brasília: ACNUR, Jan. 1995. 11 p. Suplemento.

REFUGIADO. Rio de Janeiro e São Paulo: ACNUR- CÁRITAS ARQUIDIOCESANA DO RIO DE JANEIRO e SÃO PAULO, n. 4, Jul. 1998. 10 p. Fascículo.
REFUGIADOS NO BRASIL . Brasília: ACNUR, Jun. 1995. 19 p. Edição Especial.
MAGALHÃES, GRAÇA, RUETHER. *Execuções em Massa em Kosovo*. *O Globo*, Rio de Janeiro, 26 set.1999. O Mundo / Ciência e Vida, 3. Ed.. p.10.
Terceira Civilização. “Proposta de Paz”. DAISAKU IKEDA. Jun.1999, p.6-44, Maio-2000-p.9-44. Editora Brasil Seikyo.

Un modelo interpretativo de la realidad Meso-Oriental

Zidane Zeraoui¹

Director del Departamento de Relaciones Internacionales del ITESM, Campus Monterrey, México.

El análisis del mundo árabe se enfrentó a la inadecuación de los modelos utilizados, al uso de conceptos occidentalizados o simplemente a una visión eurocéntrica de la realidad meso-oriental. A menudo, el orientalismo² presentó una visión deformada de la problemática árabe, partiendo de prejuicios y modelos ajenos a la región.

Este ensayo pretende proponer un modelo de análisis de la realidad meso-oriental, partiendo de un esquema novedoso, eliminando los prejuicios o los juicios de valores. La periodización propuesta responde a una visión desideologizada y objetiva de la realidad. El modelo de análisis no se basa en la personalidad de los líderes árabes (Nasser, Saddam Hussein, etc) para explicar los fenómenos políticos regionales, sino en procesos que van más allá de la individualidad o de la personalización de la Historia.

“Es una característica del pensamiento primitivo la personalización de los problemas sociales. La tendencia es particularmente fuerte cuando el problema parece no susceptible de una comprensión racional y de un manejo satisfactorio. Cuando una persona o un grupo de personas es identificado como causante de la dificultad, esto parece volver el problema tanto intelectualmente accesible cuanto susceptible de solución. Así, creer en Satán como la fuente del mal nos hace “entender” la naturaleza del mal al concentrar la búsqueda de su origen y su control sobre una persona particular cuya existencia física presumimos. La complejidad de los conflictos políticos excluye soluciones tan simples. Las catástrofes naturales no se evitarán quemando brujas; la amenaza de una poderosa Alemania estableciendo su hegemonía sobre Europa no se evita desembarazándose de una sucesión de líderes germanos. Pero al asociar el problema con ciertas personas sobre quienes tenemos – o esperamos tener – control, reducimos el problema, intelectual y pragmáticamente, a proporciones manejables . Una vez que hemos identificado a ciertos individuos o grupos de individuos como la fuente del mal nos parece haber entendido el nexo causal que lleva desde los individuos al problema social; ese aparente entendimiento sugiere la aparente solución: eliminamos a los individuos “responsables” de él y habremos resuelto el problema”³.

Esta acérrima crítica del padre del realismo al nivel individualista del análisis de las Relaciones Internacionales muestra los límites de la política occidental (y del entendimiento

regional), en particular norteamericana. Ver en un Nasser el responsable del nacionalismo árabe o en un Saddam Hussein la causa de la crisis del Medio Oriente o en un Jomeini el origen del fundamentalismo islámico, es reducir procesos complejos a unas solas personalidades más fácilmente aislables y que pueden convertirse en el blanco de la ira popular.

Sin embargo, estos enfoques reduccionistas no nos permiten un entendimiento real de la situación meso-oriental. Es necesario ubicar a los procesos más allá de las personas. Es precisamente el objetivo de este trabajo.

La primera parte del trabajo se enfoca al mundo árabe del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, para luego presentar el proceso político árabe a partir de la Segunda Guerra Mundial y terminar con las nuevas tendencias actuales.

1. La inserción capitalista del mundo árabe:

El *mundo árabe*, zona semiárida, está localizado entre tres regiones, que durante la Edad Media eran preponderantemente agrícolas, con producciones complementarias: Europa, África subsahariana y la región asiática de los monzones. Por lo tanto, su función tradicional fue comercial, ya que conectaba modos de producción agrarios diferentes. Fue precisamente con el nacimiento del Islam, en el siglo VII, que no sólo emerge el llamado mundo árabe, sino que también se inicia su papel de intermediario entre la Europa feudal atrasada, el continente africano rico en marfil y oro, y Asia con su seda y sus especies tan apreciadas en el viejo continente.

Durante ocho siglos, la tierra del Islam se convierte en el centro de acopio y de redistribución de las riquezas generadas en otras partes del mundo conocido de la época precolombina. Así, “el excedente con el cual vivían las ciudades (islámicas) importantes, generalmente no provenía de la explotación de la zona rural, sino de los beneficios obtenidos del comercio exterior gracias a que era el único intermediario”⁴.

El traslado del comercio mundial del Mediterráneo hacia el Atlántico durante la época de la emergencia del mercantilismo europeo en el siglo XVI, pone fin al papel del mundo árabe en los negocios internacionales e inicia la lenta decadencia de la civilización islámica que conlleva a una consolidación del modo de producción tributario (marginal anteriormente) en las formaciones sociales musulmanas, puesto que el comercio ya no era su actividad principal.

Este regreso a un modo de producción anterior a la expansión islámica es característico del paso hacia atrás dado por el mundo musulmán y en particular el árabe. Debido a que el comercio ya no permitía la extracción de la plusvalía que era vital para la sobrevivencia de las ciudades, los gobernantes se dirigen hacia el semiárido campo para sustraer el tributo

que les es necesario. El mundo árabe, como la *Umma*⁵, se estancará durante varios siglos mientras que el Occidente europeo completa su dominación mundial.

El despertar del mundo árabe, en el siglo XIX, será violento. La campaña de Napoleón de 1799 en Egipto enfrenta dos mundos: uno en plena decadencia y el otro en la cima de su desarrollo económico. Así, la colonización del mundo árabe es el corolario de las tentativas de modernización nacional o *Nahda*⁶ y del interés estratégico representado por el Medio Oriente, cruce de los caminos hacia la India y las otras ricas colonias europeas. El choque de las dos civilizaciones obliga a la comunidad árabe a tomar consciencia de su retraso. Egipto, la zona con mayor potencial agrícola, será el primero en luchar contra el peligro colonial.

El *Pasha*⁷ Mohamed Alí, que toma el poder en El Cairo en 1804, busca imitar el desarrollo capitalista europeo. Al no contar con el apoyo de una burguesía local fuerte, se ve obligado a regresar a la tradición secular de centralización egipcia. El excedente que Egipto recibe del campo, principal fuente de ingresos, se utiliza para financiar la modernización del país en tres direcciones: agrícola (irrigación, etc.), militar (creación de un ejército nacional propio, columna vertebral del desarrollo económico) e industrial (establecimiento de una industria estatal).

Estos esfuerzos se ven truncados por los intereses de Europa que están en pleno auge. En 1838⁸, un acuerdo anglo-otomano destruye por completo este intento de regeneración egipcia. En efecto, el imperialismo emergente, en particular el británico, buscando nuevos mercados para sus productos manufacturados, logra interrumpir la experiencia de Mohamed Alí. La convención comercial anglo-otomana había destruido el monopolio del Estado egipcio sobre la economía nacional y presionaba al gobierno con el fin de obtener una reducción del 8% de los impuestos para los productos importados. En consecuencia, los productos británicos, especialmente los textiles, pudieron ser competitivos en el mercado egipcio. Tres años después, las presiones multilaterales que padecía el país conllevaron a una reducción de los efectivos del ejército de 100 mil a 18 mil hombres. Esta medida drástica en el principal soporte del régimen tendrá un doble efecto.

Por un lado, el *Jedive*⁹ pierde la fuente de su autoridad, el ejército, y su recién adquirida autonomía. Por otro lado, el cuerpo castrense de 100 mil hombres representaba el principal mercado de las fábricas estatales; la reducción del efectivo militar tiene como consecuencia el cierre de la mayoría de las empresas del Estado, ya que había desaparecido su principal mercado¹⁰. Los sucesores de Mohamed Alí, hasta el *Jedive* Ismael y la ocupación directa de 1882, integraran progresivamente al país en el mercado capitalista mundial. El desarrollo nacional, emprendido por el *Pasha* Mohamed Alí es abandonado por sus sucesores, los cuales inician un desarrollo dependiente, financiado por el capital europeo. Egipto se vuelve la “granja de algodón” del Lancashire.

La progresiva limitación de los esfuerzos de Mohamed Alí para edificar un Estado moderno independiente se refleja en el comercio exterior del país. De 1848 a 1860, Egipto pasa a ser de 26o. cliente de Gran Bretaña al 12o. De 1854 a 1860, de décimo suministrador, viene a ser el sexto, lo que marca el fin de la autonomía intentada a principios del siglo XIX¹¹.

La clase dirigente egipcia se reestructura en función del papel impuesto por el imperialismo al país. La meta ya no es buscar su fuerza en los impuestos extraídos del campesinado, sino más bien la riqueza en sus nuevas conexiones en el mercado mundial. Va a “apropiarse de las tierras con la ayuda del Estado y transformarse de una burocracia mandarina en una clase de latifundistas; ya no se trata de feudales como a menudo se ha dicho, sino de capitalistas agrícolas cuya prosperidad depende del mercado mundial”¹².

El fracaso del intento capitalista de Mohamed Alí puede explicarse por medio de dos factores principales. Esta experiencia, iniciada a principios del siglo XIX, no tenía el apoyo de una burguesía local autónoma. Egipto, país fuertemente centralizado, no poseía una clase de feudales susceptibles de convertirse en capitalistas modernos, como sucedió en Europa. Por consiguiente, el Estado debía cumplir la función de acumulación primitiva del capital. El segundo factor es la proximidad con el centro imperialista. Japón pudo lograr, mucho más tarde, su *Meiji* (en 1868), gracias a su posición geográfica fuera de las principales corrientes de intercambio.

En Argelia, con el desembarco francés en Sidi-Ferruch, cerca de Argel, el 5 de julio de 1830, se inició un proceso similar. El peligro colonial impulsa al *Emir*¹³ Abdel Kader a reagrupar a su alrededor un núcleo que responderá al desafío del renacimiento nacional, frente a la debilidad del *Dey*¹⁴ de Argel.

El *emir* Abdel Kader, al igual que el *pasha* Mohamed Alí, sienta las bases para un Estado moderno al instituir en Argelia – más bien, en el territorio argelino bajo su tutela – una administración efectiva, una industria principalmente militar y el embrión de un ejército nacional. Sin embargo, la inserción de Argelia en el mercado mundial capitalista será más violenta que el modelo egipcio. Al querer hacer de ese país una colonia de poblamiento, la metrópoli emprende la destrucción de las estructuras preexistentes, atacando el pilar central de la organización tribal: la tierra. Así, 40 % de las tierras cultivadas, o sea, 2.7 millones de hectáreas, será “confiscado” en detrimento de la población autóctona. Pero hay que precisar que esta superficie representa, además, 58 % de las tierras llamadas «mediterráneas», las más fértiles del país.

La desintegración de las tribus, con medidas sucesivas de confiscación de las tierras, de segregación, de acantonamiento, debía desembocar en la disolución del orden social, en la desaparición del grupo que va a “perder su nombre y la memoria de sus hazañas pasadas”¹⁵.

Esta negación del Estado argelino precolonial será el *eslogan* de la penetración francesa. Desde 1840, el mariscal Valée subraya que la existencia de una nacionalidad argelina es “el

único peligro real que podemos ahora encontrar”. Es necesario destruir las bases económicas, políticas y culturales de la tentativa del *emir* Abdel Kader. “En lugar de una administración que habían destruido hasta sus raíces, los franceses planearon sustituirla por la administración francesa”¹⁶, hace notar Alexis de Tocqueville. Más adelante dice: “en todos lados nos hemos apoderado de los ingresos (de las fundaciones religiosas con fines de caridad o de enseñanza pública) dándoles otros fines. Hemos reducido los establecimientos caritativos, abandonado las escuelas, dispersado los seminarios. A nuestro alrededor las luces se han apagado, el reclutamiento de hombres religiosos y de ley se interrumpió. Es decir que con nosotros la sociedad musulmana se ha vuelto más miserable, más desordenada, más ignorante y más bárbara de lo que era antes de conocernos”¹⁷.

Así, la conquista militar destruye las esperanzas de un desarrollo nacional autónomo e impone una orientación hacia fuera de la economía del país. Una ilustración de ello será el cultivo de la vid y la producción de vino en un país predominantemente musulmán, Argelia.

En el Sudán, el renacimiento nacional adopta una forma muy distinta. El país, nominalmente provincia otomana bajo la jurisdicción de El Cairo, sufre durante todo el siglo XIX la penetración europea a través de Egipto. La influencia extranjera repercute negativamente en la región con la introducción de costumbres contrarias a la ética musulmana (bebidas alcohólicas, etc.). La oposición anti occidental se agrupa alrededor de los jefes religiosos para la regeneración de los valores islámicos. Será uno de los más jóvenes discípulos de los *sheikhs* (líderes religiosos) el que llegará a canalizar el descontento popular. Mohamed Ibn Abd Allah, quien más tarde se hace célebre bajo el nombre de *El Mahdi* (el Mesías), preconiza el regreso a una línea más austera del Islam y declara el *Yihad* (la Guerra Santa) en contra de la presencia extranjera en el país.

Su acción se centra, ante todo, en el enfrentamiento a la presencia otomana en el Sudán. La clase dirigente turca es un cuerpo ajeno a la sociedad local a pesar de su larga permanencia en el país. La lucha iniciada en 1880 -1881 termina el 26 de enero de 1885 con la toma de Jartúm y el establecimiento de una nueva capital, Umdurman. El *Mahdi* no tendrá tiempo de ejecutar su obra, ya que la fiebre tifoidea provoca su muerte cinco meses más tarde, el 22 de junio de 1885, a la edad de 41 años. El *califa*¹⁸ designado para sucederlo, Abd Allah, continúa con la tarea emprendida para edificar un Estado musulmán independiente.

El renacimiento sudanés prosigue por más de un decenio. El nuevo Estado se edifica regresando a los valores del Islam, pero enfocado hacia la modernización del país por medio de la importación de las nuevas técnicas. La experiencia mahdista, que hubiera podido involucrar al Egipto ocupado por Gran Bretaña, constituyó un peligro para la presencia inglesa en la región. Las tropas británicas invaden el país en 1896 y, con la toma de la capital Umdurman por el general Horatio Herbert Kitchener, el sueño del *Mahdi* termina.

Con la destrucción de las tentativas de creación de un Estado nacional, paulatinamente, el mundo árabe se integra en el mercado capitalista mundial.

Argelia es el primer país árabe que cae bajo tutela extranjera desde 1830. Sin embargo, se emprende su integración en el sistema capitalista mundial después de la conquista militar oficial (1847) y, sobre todo, después de la destrucción de las viñas francesas por el *mildiú*, plaga que ataca y destruye los viñedos, a finales del siglo pasado. En efecto, 1882 es el año del cambio hacia la especialización de la economía argelina con la introducción de la vid. Tres décadas después, cerca de un millón de hectáreas son consagradas a la viña, con una producción que varía, según los años, entre cinco y ocho millones de hectólitros, mientras que el mercado interno, por la prohibición religiosa, no consume ni siquiera la décima parte.

Egipto, ocupado militarmente en 1882, experimenta un fenómeno inverso. Su integración en el mercado mundial precede a su colonización. Desde 1840, el intento de renacimiento nacional y de modernización industrial es bloqueado y el país conoce un desarrollo extravertido. El Delta del Nilo deja de ofrecer su producción alimentaria tradicional para volverse el proveedor de algodón de las fábricas del Lancashire.

En 1881, Túnez se incorpora, como protectorado, al sistema mundial, en tanto que Marruecos lo hace en 1912. En vísperas de la Primera Guerra Mundial, el *Maghreb* en su totalidad es dominado políticamente, ocupado militarmente e integrado económicamente.

El *Mashraq*, el Oriente Medio árabe, entra bajo la influencia occidental después de la derrota alemana de la Primera Guerra Mundial y el desmantelamiento del resto del Imperio Otomano. La integración real de la Media Luna Fértil (Siria, Líbano, Palestina, Iraq¹⁹ y Jordania) se hace solamente después de la Primera Guerra Mundial, aunque la escasa vocación agrícola de la región limita las posibilidades de desarrollo de una agricultura de exportación. A partir de 1950, la región semiárida de Siria, comprendida entre el Tigris y el Eufrates (la *Gezirah*) y ocupada hasta entonces por ganaderos nómadas, es desarrollada con técnicas modernas por la burguesía urbana emergente. Siria empieza así una carrera de exportación agrícola: algodón, trigo y cebada. Asimismo, en Iraq, el colonialismo inglés emprende algunas obras de irrigación y distribuye el 90 % de las tierras a los grandes jeques nómadas con el fin de tener una clientela latifundista estable.

Esta fase de la integración del mundo árabe en el sistema capitalista mundial, que se inicia en Egipto y Argelia en 1840 y continúa hasta después de la Segunda Guerra Mundial, tiene una doble consecuencia.

En primer lugar la inserción, al mismo tiempo que limita el desarrollo industrial incipiente, principalmente en Egipto, conlleva a un dualismo estructural que hoy aparece como el factor clave del bloqueo del Tercer Mundo.

En los países árabes, a semejanza del resto del Tercer Mundo, aparecen dos tipos de producción: una moderna y extrovertida (hidrocarburos, cultivo del algodón en Siria y Egipto, cultivo de la vid en Argelia) y otra tradicional y de autoconsumo (trigo duro en las altiplanicies argelinas, el oeste sirio, alubias en el Bajo Egipto).

Las tierras agrícolas fértiles – *Mitidja* en Argelia, *Gezira* en Siria, el Delta del Nilo en Egipto, el *Sahel* tunecino, etc. – se transforman en centros de colonización, orientados hacia la metrópoli y después de la independencia hacia el centro capitalista hegemónico. Las tierras de bajo rendimiento constituyen la reserva de la mano de obra que, periódicamente, requiere la agricultura moderna.

La segunda consecuencia de dicha inserción es la creación de una clase latifundista, que dominará la política árabe hasta la década de los cincuenta cuando la emergencia del nacionalismo la elimina del poder.

En la formación social árabe de “capitalismo tardío de tipo colonial predominantemente agrario”, como la llama Anouar Abdel Malek, el fracaso de la burguesía nacional latifundista se hará evidente durante la crisis de 1948 y la imposición del Estado de Israel en la región. Este año marca el inicio de la caída de la clase latifundista y el ascenso de la pequeña burguesía nacionalista que se consolida con la crisis de Suez de 1956. Once años después, en 1967, esta última también se tambalea dejando la vía a una burguesía liberal que debe enfrentarse con las nuevas fuerzas emergentes.

2.El mundo árabe entre los bloques de poder:

Esta rápida síntesis de la formación de la burguesía latifundista explica la naturaleza del proceso que se inicia a partir de la primera guerra árabe-israelí. Hemos utilizado el concepto de Arco de Crisis para designar a la región que abarca desde el Cuerno de África hasta Paquistán, como una zona estratégica en el juego bipolar. El mundo árabe oriental (el *Mashraq*) es parte del Arco de Crisis mientras que el *Maghreb* se sitúa afuera.

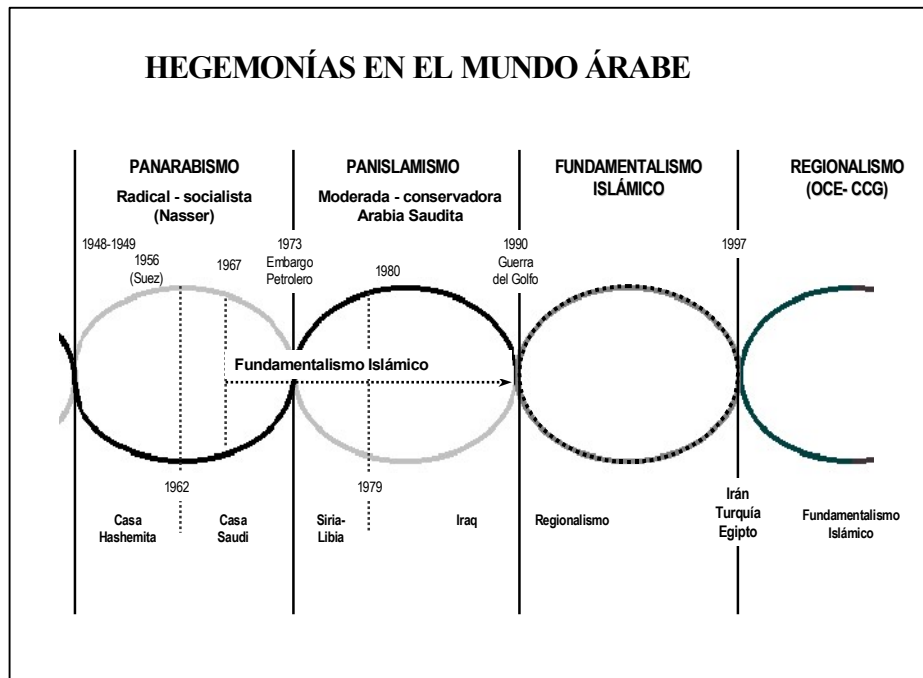
La periodización (ver esquema) utilizada para el entendimiento del periodo abarcado, toma las guerras árabe-israelíes como puntos medulares en los cambios político-económicos de la región. A partir de 1948, asistimos a la decadencia paulatina de la burguesía latifundista y la emergencia de una pequeña burguesía urbana nacionalista, representada por el régimen nasserista, que conoce, en 1956, la culminación de su imagen panárabe con la nacionalización del Canal de Suez. Su modelo económico es el llamado “socialismo árabe”, mezcla de nacionalismo y de religiosidad. La tercera guerra árabe-israelí de 1967 tiene como repercusión el desmoronamiento de la vía socialista que se acelera con la siguiente guerra, en 1973.

En las décadas de los años 50's y 60's la mayoría de los países árabes adoptaron el modelo socialista, salvo los Estados miembros del Consejo de Cooperación Árabe (Arabia Saudita,

Koweit, Qatar, Bahrein, Omán y los Emiratos Árabes Unidos), Marruecos, Jordania y el Líbano.

Durante este periodo, el reto conservador se centra primero en el eje hashemita (Jordania e Iraq). Hasta 1958, las dos monarquías se erigen como el centro de poder conservador en el Medio Oriente. Con la revolución iraquí de 1958 y la caída de la monarquía, Amán está aislado y no puede representar un contrapeso real en la región.

A partir de 1962, con el nombramiento de Faisal a la cabeza de la monarquía saudí, el eje de poder cambia. Riad se convierte en el nuevo reto conservador. Es en el Yemen que el enfrentamiento Radical-conservador se hará presente. Arabia Saudita y Egipto entran en una Guerra Fría interárabe teniendo a los dos Yemen como actores locales.



Así, a nivel del liderazgo árabe, de 1952 a 1973, la corriente radical (el socialismo) predomina en la región para ceder el poder a los conservadores, a partir de la guerra de octubre, encabezados por Arabia Saudita. Simbólicamente, podemos enmarcar la hegemonía conservadora de 1973 a 1990, o sea de la guerra de

Octubre a la Guerra del Golfo. Mientras el poder conservador se consolida en la región los países radicales abandonan paulatinamente el modelo socialista (ver cuadro).

Evolución política de los países árabes e Irán

<i>País</i>	<i>40's</i>	<i>50's</i>	<i>60's</i>	<i>70's</i>	<i>80's</i>	<i>90's</i>
Libia	colon.	reino	soc.69	soc.	soc.	soc.
Marruecos	colon.	reino	reino	reino	reino	reino
Mauritania	colon.	colon.	soc.64	lib.75	lib.	lib.
Túnez	colon.	lib.56	soc.64	lib.69	lib.	lib.
Egipto	reino	soc.52	soc.	lib.76	lib.	fund.*
Yemen del Norte	reino	reino	soc.62	lib.67	lib.	lib.
Yemen del Sur	colon.	colon.	soc.67	soc.	soc.	lib.90
Arabia Saudita	reino	reino	reino	reino	reino	reino
Siria	colon.	soc.54	soc.	soc.	soc.	soc.
Líbano	colon.	lib.	lib.	guerra	guerra	lib.
Jordania	reino	reino	reino	reino	reino	reino
Iraq	reino	soc.58	soc.	soc.	soc.	soc.
Sudán	colon.	lib.	soc.67	lib.76	lib.	fun.89
Somalia	colon.	colon.	soc.69	lib.78	lib.	guerra
Argelia	colon.	colon.	soc.62	soc.	lib.89	fund.*
Irán	reino	reino	reino	fun.79	fund.	fund.

Colon.: colonia; lib.: liberal o moderado; soc.: modelo socialista; fund.: fundamentalista; fund.*: fuerte oposición fundamentalista (guerrilla) al gobierno. Las fechas indican el

anuncio oficial, aunque en la práctica, el abandono del modelo socialista fue anterior a la fecha indicada.

La hegemonía saudita se impone a raíz de la crisis de los energéticos y del alza del precio de los hidrocarburos que permite a Riad convertirse en una potencia financiera de orden mundial.

Sin embargo, la invasión de Líbano por Israel en 1982 y en particular la ausencia de reacción árabe demuestra que la presencia israelí en el Medio Oriente dejó de ser la principal contradicción en la región y que la rivalidad radicalismo-conservadurismo que marcó el proceso político árabe está cediendo el lugar a una nueva fuerza emergente: el fundamentalismo islámico, que se ha convertido en el principal reto para los regímenes tanto liberales como moderados.

A partir de la revolución iraní en 1979, un nuevo actor emerge en el escenario regional: el fundamentalismo islámico que logra imponerse después de la guerra del Golfo de 1990-1991. Con el Golpe de Estado en Jartum en 1989, la salida de la tropas soviéticas de Afganistán el mismo año, las elecciones en Argelia en 1990 para las municipales y en diciembre de 1991 para las legislativas, la victoria del Partido del Bienestar en Turquía, el integrismo se convierte en un actor decisivo en el escenario árabe. Está fuertemente implantado en Irán, en Afganistán, en Sudán, en Turquía y ganó las elecciones en Argelia²⁰. Además, está presente en el parlamento jordano y activo en Egipto.

Parecía que la década de los 90's sería la década del fundamentalismo en la región. A pesar de la globalización mundial, el mundo árabe se aferraba a sus pugnas internas e interestatales.

Sin embargo, el proceso mundial estaba minando los cimientos de los procesos políticos. En 1997, los militares presionan al Partido del Bienestar para renunciar al poder. El mismo año, en octubre, los integristas de la Yamaa Islamiya logran su mayor atentado en Egipto, cuando balacean frente al templo del Valle de las Reinas en Luxor a decenas de turistas, dejando más de 60 muertos. Lo que fue el atentado más espectacular del integrismo egipcio es también su último acto. El gobierno reacciona con energía, logrando prácticamente aplastar al fundamentalismo.

Pero sería sobre todo la victoria de un moderado en Irán, Jatami, en contra del candidato de los conservadores, que representa realmente el cambio más drástico en la vida política regional. A partir de 1997, tomando a esta fecha como simbólica, podemos afirmar que las naciones árabes han empezando a mirar a la globalización y a los procesos regionales de integración con más seriedad.

Así, la guerra del Golfo Pérsico viene a confirmar esta hipótesis. Sin embargo, a partir de 1997, asistimos a un retroceso del integrismo, en particular en Irán, en Turquía, en Argelia

y en Egipto, y a la emergencia de los regionalismos (Consejo de Cooperación del Golfo o Organización de Cooperación Económica).

3. La integración regional:

El fin de la Guerra Fría en 1989 con el derrumbe del bloque soviético ha ocasionado serios reajustes a nivel mundial, ante todo en el Arco de Crisis²¹. La guerra del Golfo fue una consecuencia directa del vacío creado por el retiro de la URSS de la zona.

Por otra parte, el abandono de la variable ideológica como elemento determinante de la política internacional ha acelerado los procesos integracionistas tanto en el bloque occidental como en el Tercer Mundo, sobre todo a raíz de los progresos logrados por la Comunidad Económica Europea (desde noviembre de 1993, la Unión Europea) con el Acta única de 1986 y el acuerdo de Maastricht de diciembre de 1991.

La globalización económica mundial que se consolida cada vez más, impone un reto a las débiles economías del Tercer Mundo. Dentro de la esfera del capitalismo central, los países industrializados buscan ampliar sus mercados internos para crear economías de escala a fin de competir de manera ventajosa con los megamercados regionales emergentes.

El Tratado de Libre Comercio entre Canadá, Estados Unidos y México (1994) creará una zona comercial de casi 400 millones de consumidores, con un Producto Nacional Bruto (PNB) de más de 10 billones de dólares²². En Europa, el proceso integracionista es todavía más elaborado en la medida que se abrió la posibilidad para que 27 países²³ podrían conformar durante esta década la Unión Europea, megamercado de más de 450 millones de habitantes con el tercio del PNB mundial. Aunque algunos miembros de la EFTA (Asociación Europea de Libre Comercio) no se unieron a la Unión Europea (por ejemplo Noruega o Suiza), esta última sigue siendo la propuesta más ambiciosa de los proyectos integracionistas. En Asia, la Conferencia de la Cuenca del Pacífico promovida por Japón busca la formación de una vasta zona de libre cambio alrededor del océano más grande del mundo. Para el año 2020, toda la región sería una zona de libre cambio.

El cambio económico impulsado por el centro capitalista es un desafío a las naciones dependientes. El reto implica la integración económica regional para hacer frente a los bloques económicos. En América Latina, México promovió varios Tratados de Libre Comercio, en particular con Chile (1993) y con Costa Rica (1994), además del Grupo Andino, el más antiguo de los proyectos, y el Mercosur que integran Brasil, Uruguay y Argentina, el cual entró en funcionamiento el 1 de enero de 1995. En 1996 se agregó la participación chilena sin ser un miembro directo.

Además de todos estos factores, en el Medio Oriente se vislumbra a partir de 1997 un resurgimiento de la tendencia regionalista y un descenso del fundamentalismo. En mayo de 1997, el presidente Jatami, gana las elecciones en Irán con un proyecto de apertura económica y un relanzamiento de la cooperación regional. En la isla de Qeshm, en el estrecho de Ormuz, el nuevo gobierno iraní organiza una vasta zona libre que entra en competencia directa con la de Yabal Alí, en Dubai, la más activa en la actualidad.

En Asia Central, Turquía propuso, después del derrumbe de la URSS, un Mercado Común del Mar Negro que reagrupara a los países ribereños además de Azerbaiyán e Irán, por su parte, propuso un Mercado Común del Mar Caspio que aglutina básicamente a las antiguas Repúblicas Soviéticas Islámicas. Por otro lado, Turquía e Irán buscan revivir la antigua Organización de Cooperación Económica creada en 1972 con Paquistán, pero ampliada a las seis nuevas Repúblicas Islámicas: Azerbaiyán, Kirguizia, Turkmenistán, Kazajistán, Uzbekistán y Tayikistán y a Afganistán. En 1998, Irán logró hacer reactivar la OCE y crear un secretariado permanente con sede en Teherán.

En el mundo árabe, con el derrumbe del sistema bipolar y el debilitamiento de la división ideológica regional, las condiciones para la formación de bloques económicos regionales son más adecuadas que durante las décadas anteriores. La nueva situación mundial permitió la emergencia de grupos regionales a partir de 1989 con la formación del Consejo de Cooperación Árabe (CCA: Iraq, Jordania, Egipto y Sudán) y de la Unión del Maghreb Árabe (UMA: Argelia, Marruecos, Mauritania, Libia y Túnez), además de la creación en 1981 del Consejo de Cooperación del Golfo (Arabia Saudita, Omán, Kuwait, Emiratos Árabes Unidos, Qatar y Bahrein) y la reunificación del Yemen en 1990.

Sin embargo, el fenómeno integracionista que busca rebasar las fronteras clásicas del Estado-Nación ha promovido un movimiento centrífuga: el despertar de los regi-onalismos. La extensión de los mercados más allá de las fronteras debilitó al Estado, que paulatinamente pierde el control real de los procesos económicos. Además, la creación de instituciones supranacionales reducen el margen de soberanía tradicional.

Frente al debilitamiento de los Estados, el poderío regional se acrecenta. Las zonas más integradas a la corriente global sienten el peso de las regiones deprimidas que se vuelven un obstáculo para un avance armónico. Las presiones externas agudizan las contradicciones internas entre los distintos niveles de desarrollo, lo cual provoca el surgimiento de tendencias separatistas, en particular en las partes más avanzadas²⁴. Estos fenómenos se observan con toda claridad en Europa con la Liga Lombarda en Italia, Cataluña en España o la decisión belga de convertirse en un Estado federal en febrero de 1993 (después de 163 años de unión) para otorgar una amplia autonomía a las regiones flamenca y valona.

Así, los procesos de unificación regional no son elementos nuevos en el mundo árabe. Desde la década de los cincuenta varias tentativas fueron realizadas, pero sin éxito. La

República Árabe Unida (RAU; Egipto y Siria, 1958-1961), los Estados Unidos Árabes (RAU y Yemen, 1958-1961), la Unión Árabe (Jordania e Iraq, 1958), etc., fueron algunos de los numerosos proyectos integracionistas que chocaron con la realidad árabe. En efecto, a pesar del mito de la Nación árabe y del sueño unificador, las diferencias regionales son obstáculos que llevaron a los intentos integracionistas al fracaso. Jaime Isla López²⁵ menciona cinco problemas que obstaculizaron la realización de las unidades regionales.

En primer lugar, el mundo árabe no posee una uniformidad geográfica. En segundo lugar, los distintos intereses políticos existentes entre los regímenes árabes han enfrentado de manera constante a estos gobiernos entre sí, lo cual ha impedido la uniformidad de criterios en cuanto a la conceptualización y a la forma en que estos movimientos deben llevarse a cabo. El proyecto socialista nasserista se enfrentó a la política conservadora saudí.

El problema social constituye el tercer obstáculo. *“La inmensa mayoría de los miembros de la sociedad árabe son campesinos que viven en un atraso y abandono lamentable. Esto hace que la sociedad árabe tenga características medievales en la que no existen mecanismos tradicionales en los que se pueda apoyar la idea de unidad, ya que la estructura social árabe no posee un armazón lo suficientemente resistente para que sobre él se construyan complicadas estructuras políticas.”*²⁶

Como países en vías de desarrollo, las naciones árabes están todavía muy lejos de conseguir su integración económica interna, lo que impide su extensión a otros Estados.

Finalmente, a pesar del discurso panarabista, los nacionalismos locales se consolidan y enfrentan entre sí para conformar el Estado-Nación que todavía está en su propia búsqueda.

A estos problemas, debemos agregar otros elementos. La división bipolar del mundo se reflejó, en el mundo árabe, en el surgimiento de dos movimientos opuestos, apoyados cada uno en una de las dos superpotencias. A pesar de la voluntad unionista, las fisuras ideológicas impidieron un acercamiento real.

Por otra parte, varios procesos integracionistas se llevaron a cabo no por una necesidad intrínseca de unión, sino para conformar bloques frente a otras naciones árabes. El acercamiento entre las monarquías iraquí y jordana en 1958 fue un movimiento encaminado a equilibrar el balance regional entre radicales y moderados frente a la creación de la República Árabe Unida de Egipto y Siria. La caída de la monarquía hashemita en Bagdad en julio del mismo año provocó la disolución de la proclamada unidad.

Los elementos coyunturales fueron, en muchos casos, el motor de los proyectos integracionistas. Lo que llevó a Siria a acercarse al Egipto nasserista no fue una

convergencia ideológica entre los dos regímenes, sino el temor existente en Damasco de una posible toma del poder por parte del Partido Comunista Sirio. La República Árabe Unida sirvió fundamentalmente para aplastar al peligro comunista en Siria. La desaparición de este elemento ocasionó también la desaparición de la unión.

En África del Norte, desde antes de las independencias nacionales, el proyecto unificador formaba parte de los discursos de los líderes de los movimientos de liberación. El primer intento de agrupación regional se limitó al llamado Pequeño Maghreb (Argelia, Marruecos y Túnez), mientras que la Unión del Maghreb Árabe que nació en 1989 abarca además a Libia y Mauritania (el Gran Maghreb).

4. Los proyectos de Irán y de Dubai:

Así, desde hace algunos años se ha tratado de repensar la integración enfocándola hacia el mercado internacional, para encontrar elementos de aprovechamiento de la globalización. El casi más interesante es precisamente la Organización de Cooperación Económica conocida también como el Mercado Común Islámico.

Su antecedente directo es el acuerdo de Izmir²⁷ entre Turquía, Irán y Paquistán (los tres principales socios de la OCE) firmado el 12 de marzo de 1977. En noviembre de 1992, en Islamabad se revisó el convenio anterior para corregirlo y adaptarlo a la nueva situación internacional de una economía más globalizada y del derrumbe de la Unión Soviética que permitía ampliar la asociación a varios nuevos miembros, las Repúblicas centroasiáticas recién independizadas de Moscú.

Cuando el Tratado de Izmir fue firmado, la OCE tenía solamente 256 millones de habitantes (Turquía e Irán con 60 millones cada uno y Paquistán con 136 millones). Con la agregación de los países de Asia central y de Afganistán son 80 millones de habitantes más para conformar un bloque de 326 millones que cubre el 17.5% de la superficie terrestre.

Sin embargo, el ingreso per capita de la OCE está desigualmente repartido y generalmente bajo, solamente 2,298 dólares por habitante cuando el ingreso promedio a nivel mundial es de 3,845 dólares o 18,000 dólares para los miembros de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE).

Este mercado representa un espacio económico atractivo. Para lograr su integración y su penetración, el gobierno del presidente iraní Jatami desarrolló una estrategia basada en la creación de tres zonas libres en Irán (Kish, Qeshm y Chabahar)²⁸.

Kish está en el Golfo Árabe-Pérsico²⁹ y está destinado al turismo. Mientras que en la parte continental de Irán la mujeres no pueden nadar en traje de baño o simplemente salir sin velo, en Kish las extranjeras e inclusive las iraníes pueden bañarse y pasearse en las playas de la isla en traje de baño, lo que representa una ruptura frente a la austeridad tradicional de los Mullahs.

Chabahar es un puerto del Golfo de Omán y está directamente conectado con Asia central a través de la ruta Zahedan-Mashhad, eje de penetración de los productos maquilados en Irán hacia los nuevos países centro-asiáticos.

El principal proyecto iraní es Qeshm. Isla de 1,500 km², a 180 kms del Puerto de Bandar Abbas, está en la puerta de entrada del Golfo y la energía es la más barata del mundo, elemento de atracción importante de las empresas extranjeras. En Qeshm, 1,200 empresas han manifestado su interés en establecerse, pero hasta principios de 1999, solamente 76 estaban funcionando y 300 estaban en construcción, después de 3 años de haber lanzado el proyecto. Cuando la isla llegara a su pleno desarrollo, se convertirá en la punta industrial del país y en la zona maquiladora más importante de la OCE. Irán está entrando a pasos rápidos en la globalización, sin cambiar su ideología fundamentalista.

Del otro lado del Estrecho de Ormuz, para solamente señalar dos casos exitosos de globalización, está Dubai con su Zona Libre de Yebel Alí. Establecida desde 1985, la Zona Libre llegó a 650 inversores en 1994, para culminar hasta 950 en 1998. Las razones por las cuales se escoge a Yebel Alí como punto estratégico de asentamiento de las empresas no es solamente por los 18 millones de consumidores del Golfo (con un alto nivel de ingreso per capita de alrededor de 15,000 dólares), sino por las mil quinientos millones de personas alrededor del Golfo que abarca hasta la India.

Las ventajas competitivas de Yebel Alí³⁰ son numerosas, pero podemos mencionar algunas:

- 100% de las acciones en manos extranjeras
- Sin impuestos empresariales durante 15 años con posibilidad de renovación
- 100% de repatriación de los beneficios
- Sin impuestos sobre el personal
- Comunicaciones modernas y eficientes
- Sin problemas de mano de obra calificada
- Energía abundante
- Sin restricciones monetarias

Todos estos elementos aunados a un servicio financiero de excelencia mundial hicieron de Dubai, la Puerta del Medio Oriente.

Conclusiones:

A pesar de la imagen negativa y conflictiva que existe sobre el Medio Oriente, cuna del terrorismo para algunos, de conflictos religiosos para otros, la región se está abriendo al globalismo, tal vez tardíamente, pero a pasos acelerados como lo demuestran los casos de Irán y de Dubai, pero también de Kuwait, de Omán, de Egipto y de muchas de las naciones meso-orientales. Paulatinamente, el Medio Oriente busca eliminar esta tradición conflictiva para insertarse en el tren del modernismo, sin perder su cultura milenaria.

Este modelo de análisis de realidad meso-oriental nos permite ubicar los procesos árabes dentro de una visión objetiva, haciendo de lado a los prejuicios y a las deformaciones ideologizadas.

El aporte del presente trabajo reside en la periodización del mundo árabe. Sin embargo, no es una rígida separación de cada etapa sino un proceso continuo entrelazado. Por ejemplo, el socialismo árabe no desaparece automáticamente por la guerra de 1967. Su decadencia se debe en primer lugar a las propias contradicciones del modelo que la guerra acelera. Por otra parte, la fase conservadora no aparece súbitamente a partir de la Guerra de los seis días. Es consecuencia de un proceso que se venía dando desde la década de los cincuentas. Lo mismo ocurre con el fundamentalismo islámico.

En todos estos procesos, el Islam está presente. La religión sirvió de matriz legitimadora al socialismo árabe, pero también de marco legal para la sociedad conservadora saudí y de elemento desestabilizador en el fundamentalismo. Hablar de política en el mundo árabe es referirse inevitablemente al Islam por su interacción permanente con los fenómenos económicos, políticos y sociales y por su carácter dinámico en los procesos regionales.

Notas Bibliográficas:

¹ Director del Departamento de Relaciones Internacionales del ITESM, Campus Monterrey, México. Autor de varios libros sobre política mundial. Los últimos son: *El Mundo Árabe: Islam y Política* (México, 1997, Ed. Trillas), (coord.) *México: los proyectos de su modernidad* (México, 1999, Ed. Trillas), (Coord.) *Modernismo y Posmodernismo: La crisis de los paradigmas y valores* (México, 2000, Ed. Limusa) y *Política Internacional Contemporánea* (México, 2000, Trillas).

² Cfr SAID, EDWARD. *Orientalismo*, España, ed. Libertarias, 1990.

³ MORGENTHAU, HANS J. *Política entre las naciones. La lucha por el poder y la paz*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1986, p.17.

⁴ AMIN, SAMIR. *Le développement inégal*, París, Eds. de Minuit, 1973, p.30.

⁵ Umma: comunidad musulmana, único punto de referencia de los árabes hasta principio de este siglo cuando los términos de patria, nación, etc. penetran en el pensamiento islámico.

⁶ Nahda: movimiento de renacimiento nacional árabe que se inicia a mediados del siglo pasado tomando como fecha simbólica la creación de la Sociedad Oriental, organización cultural árabe-cristiana fundada en 1847 que reivindica la promoción de la cultura árabe dentro del Imperio Otomano.

⁷ Pasha o Bája: Bajo el Imperio Otomano, gobernador de una provincia.

⁸ Con la capitulación de 1838, el gobierno británico obliga al Sultán de Constantinopla a aceptar un tratado con condiciones desfavorables para la independencia económica del califato: reducción de los impuestos a los productos ingleses hasta un 5%, mientras que la tasa para la manufactura local era de 10%, disminución del ejército de Mohamed Ali hasta 18,000 hombres, etc., lo que conlleva al desmoronamiento del proyecto modernizador de Egipto.

⁹ Jedive: Título otorgado al gobernador de la provincia egipcia, nominalmente bajo la autoridad del sultán de Constantinopla (cambiada a Istanbul desde 1453, pero en los documentos occidentales se conocerá todavía hasta principio de este siglo bajo su antiguo nombre).

- ¹⁰.Cfr. OWEN, ROGER. “Egipto y Europa: de la expedición francesa a la ocupación británica” en OWEN, ROGER et. al. *Estudios sobre la teoría del imperialismo*, México, Ed. Era, 1978, p. 211.
- ¹¹.Ibid., p.212.
- ¹².ABDEL MALEK, ANOUAR. *La dialectique sociale*, París, Eds. du Seuil, 1972, p. 265.
- ¹³.Emir: Líder religioso.
- ¹⁴.Dey: gobernador turco de las provincias del Imperio Otomano en África del norte, llamado también Bey-Ler-Bey o Bey de los Beys, siendo el Bey un administrador bajo la autoridad del Dey.
- ¹⁵.MAUNIER, RENÉ. “La sociologie des colonies” citado por HERMASSI, ELBAKI. *Etat et société au Maghreb*, París, Ed. Anthropos, 1975, p.74.
- ¹⁶.TOCQUEVILLE, ALEXIS DE. *Ecrits et discours politiques*, pp.142-143.
- ¹⁷.Ibid., p.323.
- ¹⁸.El Mahdi dió al Sudán una estructura administrativa en base al modelo establecido por el profeta Mahoma, designando califas (lugartenientes) para su sucesión.
- ¹⁹. Se adoptó la transcripción de Iraq porque responde más a la pronunciación árabe del término, a diferencia del tradicional Irak.
- ²⁰ Para ampliar sobre la problemática del fundamentalismo islámico cfr. ZIDANE ZERAOUI *Islam y política, el proceso político árabe contemporáneo*, México, Ed. Trillas, 1997. En el 2001 estará la segunda edición, ampliada de la obra.
- ²¹ .Se denomina Arco de Crisis a la vasta región que empieza con el Cuerno de África y que termina con Cachemira. La misma denominación de Arco de Crisis demuestra la imagen de la región a nivel mundial: Un zona de conflictos permanentes y de inestabilidad política.
- ²² . *Asiaweek*, Julio 14 de 2000, p.76.
- ²³ .Los 27 países son los 15 actuales de la Unión Europea más 6 países que fueron aceptados en 1998 para iniciar las negociaciones de ingreso y otros 6 en 1999.
- ²⁴ .Cfr. BRUCAN, SILVIU. *La disolución del poder*, México, Siglo XXI, 1974. Brucan plantea en un capítulo introductorio sinóptico tres elementos (p.3): “Este capítulo le permitirá también al lector advertir: 1)el efecto de las diversas fuerzas que actúan en la política mundial, especialmente las presiones tecnológico-interdependentistas, en impulsar a los asuntos humanos -así en el nivel nacional como en el internacional- hacia la integración; 2)el juego recíproco con las fuerzas que hacen resistencia o se oponen a este proceso; y 3)las condiciones o requisitos previos para que tenga éxito una revolución de este tipo”.
- ²⁵ .ISLA LOPE, JAIME. Unidad y desintegración del Mundo Árabe”, UNAM, FCPyS, *Cuadernos del Centro de Relaciones Internacionales* núm. 8, México, 1972, pp. 97 y 98.
- ²⁶ .*Idem*. p.97.
- ²⁷ .*Irán exports*, mayo-junio de 1996, n°41.
- ²⁸ . *Iran’s Free Zones; New Investment Opportunities*. Folleto publicado por el gobierno de Irán, 1998.
- ²⁹ .El Golfo llamado Pérsico en el Mundo Occidental se conoce como Arábigo en el Mundo Árabe. Para dar un término neutral utilizaremos la denominación de Árabe-Pérsico.
- ³⁰ .*Jebel Ali Free Zone- A Strategic location for the Global Marketeer*, Folleto de la Jebel Ali Free Zone Authority, 1998, Dubai.

**“Bekhiya le-dorot” – something to lament for generations...
The breakdown of Israeli-Palestinian peace
negotiations – four scenarios***

Peter Demant

Truman Institute – Hebrew University of Jerusalem
Centro de Estudos Judaicos – Universidade de São Paulo – USP

The Palestinian explosion, long prophesied (with anxiety or glee) by observers and critics, has finally taken place. This initial analysis tries to elucidate both its causes and some possible outcomes. The October 2000 popular revolt against the Israeli occupation of the West Bank, Gaza, and East Jerusalem followed the collapse of Israeli-Palestinian talks over the ‘final status’ issue. The question to explain here is not why these talks did not succeed: after all, the sides’ positions appeared from the onset to be too far apart to bridge. The point is rather that peace negotiations went on for such a long period, and that – prodded on by their mediator, US President Clinton – Israelis and Palestinians very nearly reached a comprehensive accord that would have put an end to their prolonged conflict. This pseudo-achievement is all the more remarkable in that a whole series of negative political, military, socioeconomic and ideological factors that had perceptually become associated with the Oslo process, made such a last-minute breakthrough improbable. Room for maneuver was restricted for both leaders, yet the Israeli PM Ehud Barak broke a long-standing Israeli political taboo by offering partition of Jerusalem. It was a calculated bet on the part of the Israeli leader who had staked his political future on a peace accord. Why did Yasser Arafat, who is politically less dependent on a peace agreement than his Israeli counterpart, reject the rather far-reaching Israeli proposal – certainly the best he can ever hope to get through negotiation? It will be argued here that the causes for the Palestinian refusal have to be located in Palestinian political culture: on the one hand, the gap between the goals that Palestinians could realistically expect to obtain through negotiation and those the Arafat leadership itself had convinced the people to insist on as a minimum, forcing Arafat in the end to stick to the latter; on the other hand, the absence of flexible Palestinian counteroffers in spite of extensive pre-negotiation between Palestinians and Israelis, leading to a stalemate. Both factors are ultimately reducible to a lack of in-depth democratization of Palestinian society, for which both sides must share blame.

By ending talks without any perspective, the leaderships effectively condemned their nations to a new round of violence as the only alternative path. Although timing and extent of the October 2000 “Al `Aqsa Intifada”¹ may have surprised the Palestinian leadership, it was quick to exploit the uprising, with its scores of Israeli - caused casualties. Arafat sees it as a propagandistic strategy to bring about increased international pressure on Israel. His aim seems to be to weaken Israel so far that he can coerce it into accepting an agreement on Palestinian terms. Looking into four possible scenarios, we find that this outcome, although

preferred by Palestinians, is only one among a range of possibilities that goes from a renewal of talks on the original terms, to a full-scale war. We conclude that a prolonged low-intensity conflict combining Palestinian revolt and Israeli physical self-isolation is the most likely path in the near future. This will bring political gain to neither Palestinians nor Israelis, and only make a negotiated solution of the conflict more difficult.

Weaknesses of the Oslo peace process

The current crisis, which started with the provocative visit of Likud leader Ariel Sharon to Jerusalem's Temple Mount (Haram al-Sharif) on 28 September 2000 and escalated into a full-fledged popular uprising against Israel, has within a very short period led to a complete breakdown in Israeli-Palestinian communication. This seems all the more surprising as Barak and Arafat were during their negotiation at Camp David in August 2000 tantalizingly near to a comprehensive agreement. Still it did not come completely unexpected to observers who have followed Israeli-Palestinian relations over the past years. Already before the failure of the last summit, ominous signs of radicalization among the Palestinians, as well as a growing impatience on the Israeli side, were spelling trouble. The peace process was supposed to keep the counterforces under control; but deep divisions between Israeli and Palestinian minimum positions meant that the peace process itself has been weakened for a long time now. Among the long-term causes affecting the Palestinians, five factors stand out: (1) the way how the very basis of peacemaking: the Oslo Accords, were seen as flawed; (2) the contrast between the hope for liberty and the reality of occupation; (3) Israel's settlement policy, viewed as a hypocritical counterpoint to peace talks; (4) the autocratic structures of the Palestinian polity that developed in the aftermath of the Oslo Accords; and (5) gross economic inequalities which were stimulated rather than mended by the peace process and its social 'fallout'. Besides these influences, one can point at two more factors: (6) the delegitimation of the peace process in the eyes of many Israelis following Palestinian rejectionist violence; and (7) the insufficient anchoring of peace and coexistence values among both peoples.

1) Perceived one-sidedness of the 1993 Declaration of Principles (DOP). This, the "Oslo" framework underlying all peace talks reflected the balance of power in 1991-93 which was tilted in Israel's favor. E.g. there was no guarantee that the outcome would include an independent Palestinian state; the issue of Jerusalem was for a long time tabooized; etc. As Palestinians became more assertive this imbalance became less and less acceptable.²

2) Ongoing Israeli occupation of Palestinian areas: While negotiations dragged on without much perspective, humiliations and human rights violations continued to be perpetrated by Israeli soldiers in the territories. Throughout the duration of the peace process, land expropriations have continued unabated; water allocations discriminate against Palestinians; the struggle against Palestinian violent radicals has on numerous occasions led to (sometimes prolonged) closures of Palestinian territories, at times even isolating one Palestinian town from another, effectively turning the Palestinians into prisoners in their

own houses. This has been accompanied by massive arrests, blowing up houses of relatives and supporters of convicted terrorists, etc.

3) Continuing Israeli colonization empties peace negotiations of content. The negotiation process was not only too long but also gradually despoiled of content, partly as a result of Israel's extreme stinginess – in particular under the Netanyahu government (1996-99). Meanwhile all successive Israeli governments have throughout the negotiations imposed on the Palestinians forceful and ongoing changes of the status quo, e.g. expanding settlements and the Judaization of East Jerusalem.

4) The “democratic deficit” of the peace process. This was probably its most important weakness. The Oslo framework had hardly been discussed in public before it was officially accepted by the leadership on either side. Israeli occupation was replaced by the establishment of Arafat's despotic and inefficient regime, only half-democratic and with strong autocratic tendencies (which Israel studiously ignored). Save for the 1996 elections, it was never subjected to any ‘referendum’ on the Palestinian side. This does not mean the Palestinian population rejected the Oslo peace process. As long as negotiations bore concrete fruits, such as limited Israeli withdrawals from Palestinian territories, relaxation of military tension with the Arab world, etc., was accepted by virtue of its results, especially in the 1994-95 period. However, the more it transpired how meager and impermanent these fruits were, the more popular support eroded.

5) Failure of economic progress and Israeli-Palestinian economic interdependence. The peace process has not brought the Palestinians the widely expected ‘*peace dividend*’. On the contrary, Palestinian society underwent an unfortunate polarization, which was closely bound up with the Oslo process. A new elite stratum of newly rich came into being, whose power depended on intimidation and patronage, and whose limited legitimacy rested upon their ability to obtain for their clientele an ongoing series of advances in the peace process. The Palestinian majority, however, experienced little progress in their miserable socioeconomic situation. Closures led occasionally to a near-famine situation. But also in more ‘normal’ intervals, the West Bank and Gaza's economic situation did not improve (save for a few thousand *nouveaux riches* associated with the Arafat regime). Moreover, the *economic infrastructure for peace* has remained weak. While the international community has so far come forward with much less aid than promised, the main mistake is Israel's. There has been little Israeli investment in the Palestinian territories, and few joint ventures. Instead of building a dense network of economic interdependence (e.g. by opening the Israeli market for Palestinian agricultural produce and handicrafts), Israel has opened its internal market only very hesitantly, and from a certain point on even opted for a long-term policy of separation. On the other hand, settler agricultural products are widely and successfully marketed in Israel. Essentially the only profits were reaped by Israeli companies producing cheap “Italian” shoes and textiles through subcontracting inexpensive Palestinian labor in Gaza and Hebron. The resulting labor exploitation, while providing useful incomes to Palestinian families, did little to endear Israel in Arab eyes, and only

reinforced fears of Israeli economic imperialism ;³ in this way, what little investment there was even militated against rapprochement! While one cannot force private investors to put their money in what must appear as an unstable, dangerous and bankrupt Third World fiefdom, the Israeli government could – had it so wished – have created stronger bonds. As a result of its failure to do so, Palestinians have today precious little incentive to shy away from violence lest they destroy their own livelihood: the neoliberal idea of ‘peace through prosperity’ in reverse!

6) On the Israeli side, only the most Left-oriented would accept the Palestinians’ argument that the Oslo Accords were unbalanced. A substantial part of the Jewish population remained opposed for ideological reasons. More insidiously, however, even among the majority who supports it, the process has become delegitimized. This happened as a result of Islamist fundamentalist violence, which was only halfheartedly denounced and repressed by the Palestinian leadership, thus fueling Israeli doubts about the reliability of its partner.

7) Frailty of education for peace. Finally, the peace process has remained an affair between two leaderships rather than growing into a process of rapprochement between two peoples. Attempts to bring about people-to-people reconciliation – in the spheres of education, media, grassroots encounters, etc. – have remained superficial, and restricted themselves largely to the group of the ‘already converted’. Nnot surprisingly, these included more Israelis than Palestinians. On the Palestinian side, participation in “p2p” initiatives was too often coextensive with the same elite group whose careers depended on the peace process.

As a result of all the above factors, a popular revolt against the Oslo peace process was already simmering before Barak and Arafat went to Camp David. Already early 2000 and before, Israeli-Palestinian cooperation had become tenuous, and ‘normalization of relations’ in the economic and cultural realms had come under pressure from the Palestinian side. Pessimism reigned about chances for a breakthrough in the negotiations. The underlying dissatisfaction, particularly among Palestinians, was so strong that the final breakdown of meaningful negotiation – such as occurred in August – nearly fatally led to some return to violent confrontation.

The remaining strength of extremist factions on both sides

To the weaknesses of inherent in the peace process must be added the strength of the oppositions, which show interesting parallels on both sides. In either case, the major opposition is constituted by a substantial minority of the population; is centered in the most conservative and religious elements; is bound together by a coherent fundamentalist ideology that rejects the territorial compromise underlying the Oslo model, and indeed negates any collective rights of the other side. In either case, extremist fringes of the

opposition are prepared to use violence, and their numerous more moderate followers do not reject this.

On the Israeli side, the settlers are only the spear-point of the Far Right. Although the ultra-nationalist parties fared badly in the 1999 elections, the two main groupings in Israeli society: Rightist - Oriental - traditionalist/ religious vs. Leftist - Ashkenazi - secular continue to be numerically and politically balanced. Even at their lowest point, the expansionist Zionist Right can presumably still count on some one-third of the Israeli Jewish population. This includes quasi all settlers and part of their relatives living elsewhere in Israel, the overwhelming majority of the religious electorate, and a good part of the secular Right: Likud is in an ideological crisis since it accepted the Oslo framework, but has considerable remaining strength.. More importantly, among the settlers a hard core of fanatics estimated by Israeli intelligence sources at some 5,000, is known to harbor designs to prevent implementation of their evacuation. They are willing to provoke violent incidents against Palestinians, forcing the Israeli army to come to their aid, and even envisage using violence against fellow Jewish soldiers.⁴

The remaining strength of the Israeli Right was also reflected in the outcome of the 1999 elections, which obviated the possibility of a clear-cut Leftist coalition based on a double program of peace externally and secularization/modernization domestically. Instead, Barak was forced to choose between Shas and Likud. He opted for Shas so as to have his hands free in negotiations with the Arab world and the Palestinians, but ultimately it made little difference: the Religious Right scuttled any progress on the secular/religious front, and also obstructed progress on the Arab-peace side, thus essentially fulfilling Likud's function. The settler lobby remained strong enough to forestall any discontinuation of the colonization of Palestinian territories.

A similar remaining strength of the rejectionist Right can be documented on the Palestinian side. Support for Islamist groups such as Hamas and Islamic Jihad never exceeded some 30 % – and even this figure seems to be based more on their network of social, educational and health institutions, the devotion and uncorruptibility of their cadres, and a general Palestinian concern with the corrosive effects of westernization on traditional mores, than on their anti-Israeli militancy. Yet with its coherent ideology of struggle, sacrifice and eventual redemption, and a sustained record of unflinching rejection of Israel, the peace process, and the Arafat regime, the Islamist opposition has enjoyed a relative success. Its actions have apparently acted as a pole of attraction and influenced the recent extremization of its main competitor, the local Fatah cadres.

Jointly, the rejectionist groups among Israelis and Palestinians can be counted upon to do whatever is in their power to obstruct or break up the peace process.

Why did Arafat opt out of a Camp David accord?

Having thus established that the political ground for an accord on the permanent status questions was already extremely shaky, it still remains surprising – in the face of growing popular disenchantment and opposition – that Israeli and Palestinian leaders not only continued to negotiate with great stubbornness, but apparently came very close to a comprehensive peace accord before they allowed their talks to break down.

According to the US mediator, the onus for the failure of the last-minute negotiation lies more on the Palestinian than on the Israeli side. Due to the strict news blackout during the talks and as long as the relevant documents are not open, the exact apportioning of responsibility must remain a moot question. However, there can be no question that Arafat was the one to terminate the talks, over the Jerusalem question according to most reports. How are we to interpret, after all the efforts made, his abrupt breaking off of negotiations – from which a straight line leads to the outbreak of the Temple Mount riots less than two months later?

In the first place, we seem to be on safe ground if we accept that Israel proposed much more compromises than the Palestinians. While an independent Palestinian state in some parts of the West Bank and Gaza Strip was already more or less accepted in Israel, the question of its size and location remained highly controversial; the return into Israel of any 1948 refugees, and unfettered Israeli control over the whole of Jerusalem were just as non-negotiable in Israel as in the Palestinian polity. Both Israeli and Palestinian sources show that Israel distanced itself significantly from its original position, particularly regarding Jerusalem, and that the Palestinians essentially stuck to theirs.⁵

Barak seems to have prepared what he believed to be “an offer that Arafat could not refuse”. Yet he did. If Israeli reports of far-reaching Israeli concessions proposed by Barak in Camp David are true (and they have not been denied), it is hard to understand the Palestinians’ adamant refusal, in particular on the Jerusalem question. Why did they prefer to break off negotiations rather than accept an offer that would have given them 90 % of what they demanded: a Palestinian state in 92 % of the West Bank; the right to absorb 1948 and 1967 refugees in this state, and an Israeli commitment to take back up to 150,000 1948 refugees; and full Palestinian sovereignty and control over nearly all Arab neighborhoods in East Jerusalem, as well as over the Christian and Muslim neighborhoods of the Old City, and de facto control over Temple Mount?

This is all the more puzzling since Arafat knew this was the maximum he could expect to get, ever. The Palestinian leader must have known that this proposal represented a major shift in Israeli position, and was sure to create deep division within Israel. He must also have been aware that Barak would only with difficulty have been able to win domestic support, and then only if the peace agreement would be really ironclad and put a final end to a century of strife. Arafat must also have known that it is excluded that any Israeli PM

would ever agree to more than this, unless Israel were militarily defeated. Even among those Israeli politician who are willing to grant Palestinians far-reaching political rights in and over Jerusalem (a minority to begin with), hardly any would ever agree to the Palestinian demand that Israel relinquish sovereignty over the Jewish Quarter and Western (Wailing) Wall. Loss of this quarter is unconceivable without a deep and possibly lethal internal collapse of the Jewish State. Palestinians may not dislike the idea of Israel collapsing, but they cannot logically expect an Israeli Prime Minister to commit political suicide.

Could Arafat have accepted the Israeli offer? While the outcome sketched above would have been less than optimal for the Palestinians, Arafat could certainly have presented it to his people as an enormous advance and an honorable compromise. Since both sides refused to entertain the idea of any shared sovereignty over the Holy City, such partition would be the most rational outcome. It would leave the Palestinians with the vast majority of Jerusalem's Christian and Muslim holy places. True, Arafat was under pressure from Palestinian popular opinion not to agree to *any* additional concessions. Yet, in view of the overall package, it is hard to see how he could have lost the public battle had he accepted Barak's basic bargain. In view of all this, the ultimate Palestinian rejection and reversion to violence comes as something of an enigma. Instead of putting Israel on the defensive by coming with a counteroffer, Arafat stuck to his initial all-or-nothing position: complete Palestinian sovereignty over the totality of the Old City, preferring to blow up the talks over agreeing to any split-the-difference outcome.

Arafat may have arrived at the conclusion that the Oslo peace process could not deliver the minimum that he could convincingly sell to his own people. His angry walkout highlighted the Palestinians' irreducible demands. While it killed the peace process, it restored at least temporarily his prestige in the Arab world.

If this is indeed the cause of the Camp David summit failure, the question to answer becomes: what made Arafat believe that he could not credibly present Barak's package as an acceptable minimum to his people? There are probably two answers, one related to the contradiction between Arafat's diplomacy and his domestic propaganda, and the other to his failure to prepare effective counterproposals.

Arafat – prisoner of his own propaganda?

Hostile observers have over the years collected evidence – largely ignored by the Israeli peace camp – of a double game the Palestinian leadership was playing. By unceasing propaganda Arafat kept Palestinian expectations of the final status agreement that would be attained consistently high. Critics of the Palestinian leadership have long documented how Palestinian engagement in diplomatic interaction with Israel went all the time along with fiercely anti-Israeli propaganda. Militarism, continuing extreme anti-Israeli positions in schoolbook texts, and obfuscation of the difference between legitimate political struggle and a military war under the heading of a "jihad for Jerusalem".⁶ *By presenting the peace*

process as one subspecies of the wider struggle to retrieve Palestine, Arafat and Fatah blatantly mixed political-national with religious categories.⁷ The same approach also implied that the choice for the path of peace was tactical/opportunistic rather than strategic/principled, and could, if necessary, be reversed. Whatever the interpretation, the Palestinian leadership thus failed to delegitimize the armed struggle.⁸

To (pro-) Israeli critics, this double approach smelled of hypocrisy; Palestinian activists, however, could well defend it as an unavoidable strategy to win the Palestinian public for the peace process: the pro-peace Palestinian mainstream has to contend with an active Islamist opposition to peace with Israel, and many Fatah leaders are personally religious. Instead of educating his people to coexistence, Arafat, permanently under political fire from his own radicals, opted to buy time to try his diplomatic card as one option among others, such as an ongoing diplomatic and diplomatic war against Israel, terrorism, and now possibly a regional war. But the upshot has been an ideological situation in which Palestinian support for the peace process has been wide but shallow.⁹ In this sense, the Israeli Right had a point when it clamored for ‘lowering the Palestinian expectations’ – they only forgot that this lowering could only have been accomplished by Palestinians themselves speaking to other Palestinians – and not by Israel bulldozers!

Thus Arafat’s upbeat propaganda about the Palestinians eventually achieving their independent state was perhaps an inevitable strategy, both to safeguard his own legitimacy – incessantly assailed from the Right by Islamist rejectionists – and to keep Palestinian morale at a credible level as a bargaining tool. The specifics of his propaganda messages, however, were not predetermined, and here the Palestinian leadership may have set a trap from which they could not disentangle themselves anymore. A key element of Arafat’s propaganda war was his oft-reiterated promise to “return to Jerusalem, capital of the independent Palestinian state”. As long as negotiations continued, it was possible to play both cards simultaneously: a peace based on an attainable compromise (i.e. one which both sides can convince their respective constituency of) – or a propaganda victory leaving ideological holy cows intact but failing to achieve peace. However, at some point, at the end of the game, he had to choose one. It seems possible that (whether he himself believes his lies or not) Arafat simply became the prisoner of his own propaganda.

Arafat may have simply seen no other honorable way out but to blow up the whole game. This leaves unanswered, however, the question why he had to go through the motions of these prolonged bargaining sessions with the Israeli government, since he knew all along that he would never willingly obtain from them what he had promised his people. Maybe he only played for time and delayed the moment of truth as long as he could...

The Palestinian leadership – failure of negotiation strategy?

Failed to prepare serious counterproposals that would have put Israel on the defensive. At best, this would have led to an accord better for the Palestinians; at worst, the Israelis would have been faulted as the party responsible for negotiations failure. The resultant American stance would have been different, and might have avoided the need for an Al-Aqsa Intifada.

A more structural factor seems to be the negotiation concept itself used by the Palestinian leadership. This becomes clear if we compare the Israeli and Palestinian *modus operandi*.

Israeli strategy has all along been one of tergiversation while changing basic data through colonization. However, at least some Israeli governments have been open to a variety of proposals, as long as the models proposed did not contradict certain ‘red lines’. Basically these red lines have to do with Israel’s perceived necessary minimum to defend itself. Over the years some other more ideological principles were added to the list - in particular the inviolability of unilateral Israeli control over Jerusalem.¹⁰ The more a certain demand became anchored in popular imagination as vital, the more it also became part of the “national consensus” which politicians could only transgress at their political risk. However, there were always some Israeli politicians who did not fear to do so. Historically, the Far Left played this role of speaking the unspeakable in Israeli political discourse. Furthermore, certain ideas of the Far Left gained legitimacy when senior members of Israel’s political-military elite publicly adopted them – in fact, so senior that they could take the risk. This happened when Dayan accepted (and forced upon Begin) Israeli withdrawal from Sinai in return for peace with Egypt, and when Rabin and Peres accepted to deal with the PLO. By the force of their personal prestige and aura of security experience, these leaders swayed Israeli public opinion, which traditionally tends to follow the elected leadership. Barak’s Jerusalem proposal is of the same caliber.

How does this compare with the Palestinian ‘crossings of the Rubicon’? It cannot be denied that the PLO made underwent a deep ideological evolution from its original model of the multiconfessional secular state to the two states solution. Palestinian acceptance of the loss of three quarters of historic Palestine is what made possible the Oslo Accord, and represents a major Palestinian concession. So it is understandable that Palestinians have been loath to endorse further concessions on top of the one they already made. However, this concession was also born out of Palestinian weakness and lack of realistic alternatives. The Oslo accords prescribed negotiation on a set of permanent status issues: borders, settlements, refugees, and Jerusalem. It did not set out their outcome in advance. Built in the very framework of ‘Oslo’ was, therefore, already the need for further bilateral concessions – from both sides. Here is, however, where Israelis and Palestinians differed. Israelis saw the accords as a framework for further negotiation on the basis of mutual give-and-take. Palestinians considered they had already made all the compromises by accepting Israel within its pre-1967 borders, and saw the accord solely as a framework for gradual return to the pre-June 4, 1967 situation. This conceptual difference led to incessant

misunderstandings at the negotiating table, and precluded the Palestinians from developing effective counterproposals.

Together with Israeli partners, Palestinian politicians and intellectuals participated in a variety of preparatory 'games': discussion groups, problem-solving and pre-negotiation workshops etc., to brainstorm in a secure, noncommittal and/or deniable environment possible outcomes and bargaining 'packages'. Participants used these to frameworks to develop a whole gamut of policy options.¹¹ These encounters constituted an additional avenue that made the Palestinians fully aware that any final status outcome of the negotiations could only be based on a compromise, probably in the form of traded-off packages.

I have personally participated in several of such academic encounters as well as in other dialogues. The dialogues, which really continued in another format earlier meetings that had been instrumental in bringing about the peace process in the first place, were a learning process for both sides, and both sides made obviously mistakes.¹² On the basis of my observations, I would question if Palestinian participants in general made as good a use of these opportunities as did the Israelis, to develop more flexible models of thinking and learn about their adversary, and in particular about the constraints under which they operate. Quite often Palestinian participants felt compelled to keep a 'common front' vis-à-vis their Israeli colleagues, and this lowest common denominator was often the most extremist stance. This was not always the case, but it was the rule.¹³ However, on occasion, Palestinian participants evinced (just like their Israeli counterparts) far more flexibility in these 'games' than their leadership later did at the real negotiating table. Palestinian participants knew (and transmitted upward to the leadership) that a more or less far-reaching Israeli proposal was possibly in the cards, even about Jerusalem. They could never have expected that Israel would relinquish *all* of East Jerusalem including the Jewish Quarter and the Wall.

The links between Palestinian academics who participated in this informal 'pre-negotiation' with their leadership were probably more direct than those of their Israeli counterparts. On the other hand, the similar interplay between political leadership and civil society which characterizes modern pluralistic democracies such as Israel, is as yet largely absent from Palestinian political life. Without free media, and in the absence of free public debate and widespread acceptance and institutionalization of democratic nonviolent collective will formation, Palestinian politicians have a far more reduced latitude to deviate from the consensus, and may even risk their life if do so. As a result, shifts and deviations from the Palestinians' "red lines" and a national consensus have been enforced rather than accepted. The best example is the weak legitimacy of Arafat's regime itself, which has suffered on account of its 'capitulations' no less than on that of its corruption, authoritarianism or inefficiency. In the end, the weakness of Palestinian civil society, which the Arafat regime itself kept subdued, took its toll. In spite of all the 'foreplay' between Westernized Palestinian intellectuals and Israelis, Arafat had in the end to take into account the

inflexibility of his popular opinion, which he had himself mightily fostered – for short-term political advantage. We may surmise that far less ‘modeling’ and preparation for various negotiation outcomes took place among Arafat and his advisers than among the Israelis. This may in turn have led Arafat in the “endgame” to not have been sufficiently prepared mentally to either accept Israeli final proposals or to confront them with credible counteroffers. Throughout the Camp David summit, Palestinians demonstrated against concessions by their leadership. Already under pressure from the street, he may have panicked and seen no other honorable outcome but to fall back on complete rejection.

Consequence: The new intifada – semi-spontaneous?

The failure of Camp David weakened the international position of the Palestinians, who were seen as the more inflexible party. Internally, it only further frustrated the Palestinians and made the domestic Israeli situation more volatile. In this conjuncture, a relatively minor provocation such as Sharon’s visit to the Haram al-Sharif could have dramatic results – probably undreamt of by its author.... Just as the beginning of the original intifada in November 1987, the subsequent outburst of riots was probably spontaneous, but was at once seized upon by Arafat and his lieutenants. The Palestinian leadership doubtlessly realized its potential to turn an unfavorable international constellation upside down. Arafat grasped that by unleashing Palestinian popular anger against Israel he could (a) avert criticism against himself, and how the Palestinian leadership had handled the Camp David negotiations, and (b) by provoking Palestinian casualties, cast Israel back in the role of aggressor and restore/reinforce the Palestinian image (both its self-image and international image) as victim.¹⁴

Since the beginning of the new revolt, there has been ongoing speculation as to how far Arafat “controls” a situation that has escalated from week to week. Israeli observers (Barak himself, and in particular army commanders and security services) have repeated that the violence could end on a nod of Arafat.¹⁵ In fact, Israel has predicated its response wholly on this presumption – threatening Arafat with sanctions if riots did not end, negotiating with him and his security chiefs on how to end it, etc. On the other hand, the Palestinians have systematically presented the protests as spontaneous and uncontrolled (and basically nonviolent) protests by a population whom Arafat cannot simply keep in check by ‘remote control’. Outside observers and journalists tend by and large to the latter interpretation. In support of the Palestinian view is the fact that funerals of victims, which then turn into points of departure for new protests, seem to respond to an overwhelming popular anger; and the fact that Hamas calls for “days of rage” appear to influence the situation more than Arafat’s calls.

In favor of the Israeli point of view is the ambiguous (to say the least) role of Palestinian security forces who instead of reining in the masses are either ‘overruled’ by it or actively fight alongside it (on occasion shooting live fire at Israeli soldiers and settlers); the weak and ambiguous appeals to calm that have been issued by the Palestinian authorities; and the

fact that on some days, demonstrations seem to diminish simultaneously all over the West Bank and Gaza.

The reality is probably more complex. Local Fatah commanders such as Marwan Barghouti, who overnight gained a certain international profile, seem to have a certain independence from Arafat leadership. Arafat is clearly dependent on them, and cannot risk alienating a seething population without risk of losing control to the Islamist opposition. A more sophisticated view has been aired by Shlomo Ben-Ami, who describes Arafat as “riding a tiger” that he barely controls. This describes a more open-ended situation, one in which Arafat and his leadership group have a certain *interest* in not having full control over the situation. In view of what is known of the criticism leveled at Arafat before Camp David, his full control would actually not be very likely. He seems to be in the driver’s seat of a car careening down a steep and dangerous slope, still in charge of the steering wheel, but with its brakes broken.

Precisely because the leadership appears to exert only limited control of this popular revolt, we have to develop scenarios that deal with all eventualities – from Arafat regaining control and reining in the revolt to him losing any power over it to more radical elements.

Four scenarios

In the wake of the breakdown of the peace process, there are basically four possible paths that the Israeli-Palestinian conflict can follow in the near future:

- 1) A return to peace talks according to Oslo formula
- 2) A return to the pre-Oslo situation of “no war no peace” with continuing low-level conflict (i.e. a new intifada)
- 3) An escalation of violence short of war, leading to internationalization of conflict
- 4) An escalation of violence leading to international war involving Arab countries

A fifth possibility, that of Israeli-Palestinian negotiations on the basis of a formula other than the Oslo Accords - one presumably more favorable to the Palestinians – does not seem possible at this juncture, as will be explained below.

ad 1. return to peace talks according to Oslo formula.

Media reporters have been systematically impressing us with the certainty that “the peace process is dead”. Indeed, the current wave of hostilities appears *prima facie* to make it impossible for the parties to return to the status quo ante. Yet, although highly unlikely at this point, this outcome – the one preferred by the Israeli Left – is not totally impossible. While the Palestinian and Israeli ‘street’ appear at this point implacably hostile towards each other, more or less sudden reversals in Palestinian *and* Israeli public moods have not been unknown in the past.¹⁶ Under which circumstances could a return to the negotiating

table be expected? Either a national emergency government with the Israeli Right, or failure to form one and new elections, may force Barak to increase Israeli violence against the Palestinians, which may in turn provoke more rage and counterviolence. Moreover, Palestinian attempts at terrorist attacks against Israeli civilian objectives are nearly a foregone conclusion. Thus more rather than less violence seems probable. However, the following possibilities are not precluded:

- (1) there is still a dim possibility that – in the weeks of grace still left to Barak – the Israeli Left (including the Left wing of the Labor Party) may prevail on Barak to unilaterally diminish Israeli army violence.
- (2) Slightly less improbable, a massive outburst of illegal settler violence against Palestinians could occur, and if it does, may elicit an Israeli reaction of revulsion. This might then lead to Israel reining them in and protecting Palestinian civilians, and may even cause significant ripples in Israeli public opinion – along the lines of Israeli public mobilization against the Begin-Sharon government in 1982, after the Sabra and Shatila massacres. Such a scenario might conceivably alter the current political dynamics, which are now only pointing in the direction of anti-Arab sentiment gaining momentum among Israel's Jewish majority. It should be remembered that since the onset of peace talks in 1993, substantial and continuous majorities among both Israelis and Palestinians have remained in favor of a solution based on a negotiated territorial compromise. The problem is that Israeli opinion popular and pundits alike view the Palestinian side as responsible for the current deterioration. A case of clear-cut Israeli responsibility for violence against civilians has the potential to bring about a switch in this perception.
- (3) Palestinian violence may gradually peter out, as a result of exhaustion – due to either a limitation of Israeli violence or (less likely) Israeli overkill. As the closure continues it will take its toll on Palestinian livelihoods and this may also force it to wind down.
- (4) Over the years a rather dense if not very efficient web of Israeli-Palestinian dialog contacts have been established; although these are now in a state of shock, these can also be instrumental in helping the parties return to the table.¹⁷
- (5) Lastly, it is not excluded that both sides will agree *in extremis* to renew their security cooperation and for selfish reasons allow this to expand into more substantive negotiation. In Sharm al-Shaikh, both sides have in fact officially committed to restart negotiations. Arafat may feel that he has now made his point, and reach the conclusion that, as the expected advantages of continued rioting fail to materialize, further escalation may endanger his own rule (this could happen e.g. if militant grassroots cadres of Fatah such as Marwan Barghouti start to organize themselves as a credible alternative to Arafat's own ascendancy). I.e. both Barak and Arafat may somewhere along the road come to the insight that they have more to gain than to lose by reopening negotiations. While both leaders would by now face very substantial domestic obstacles, overcoming them is not unthinkable.

Each of the above constellations could bring about a renewal of peace talks. However, even if a renewal of peace talks succeeds, Barak will not easily get a second chance (even if he

still wanted) to propose to Arafat what the latter refused in August. And Arafat may have even less leeway than he had in Camp David to accept what he could not stomach then. Still, once peace negotiations are resumed, they are quite likely to “fatally” revert to the Oslo ‘bedrock’. In spite of deep misgivings on both sides, it is hard to see on which other set of principles they could agree... unless there were some drastic shift in the power balance.

Ad 2. Return to the pre-Oslo situation of no war no peace (*intifada*)

A continuation or increase in mutual violence, without serious negotiations and without massive efficacious Arab or international interference either, seems at this point the most likely outcome. Israeli-Palestinian diplomacy such as it existed until a month ago, is now for all practical purposes dead. Mutual hatred and anger has accumulated on both sides and is continuously fueled anew by fresh victimization. Both sides live close enough to each other for Palestinian protesters, Israeli settlers and sundry vigilantes and terrorists to inflict substantial harm, yet neither is strong enough to decisively knock out the other – except in case of massively escalated Israeli military violence. If things get really scary, Israel’s vastly superior firepower could easily defeat the Palestinians who have no army at all. The political price, however, might be higher than Israel is ready to pay. This is a political decision that can only be taken at the highest level, by Barak or his successor, and they will only do so if no other option is available.

The current strategic situation seems not to favor Israel, but does not dramatically endanger it either. It forces Israel to keep to a mainly reactive posture – so long as it wants to avoid further damaging international censure (which is not to say its reaction cannot be forceful). The Palestinians can try to gain points and additional territory, by forcefully breaking Israeli blockades and closures. Conversely, Israeli troops can try to establish more permanent corridors to outlying settlement outposts. Such territorial consolidation is already happening but will only marginally affect the overall situation. Basically, Israeli security forces are digging in for a prolonged period of violence, which will perhaps be tempered by occasional lulls in fighting during hypothetical new negotiations.

However, in this confrontation, Israel has – short of the massive violence option – a number of cards in its hands that it has not yet used. Thus it could significantly hinder Palestinian mobilization by cutting off Palestinian centers from one another, arresting the main protest leaders, etc. More practical is the option, now under consideration, of “unilateral separation”. This ‘physical separation’ scenario exists already for some time as an idea. It became increasingly popular among the Israeli public after the wave of suicide bomb attacks in 1994-96. Enforced *apartheid* even became the official Labor Party stance as against the Likud, who was accused of fostering a permanent dangerous mixture of populations by its policy of colonization of “Greater Israel”. Plans have at various times included: electronic fences between Israel and the Palestinian territories; a concrete wall; prohibiting entry of Palestinian laborers and replacing them with more docile Thais, Turks

and Rumanians on short term contracts; a tunnel or an isolated railway or elevated highway to connect the West Bank and Gaza Strip; etc. In fact, this preference speaks less of active anti-Arabism than of a naïve Israeli-style isolationism. Israel was created as a safe haven for persecuted Jews, and it continues to cherish dreams of being on a separate planet where it can live unencumbered by anti-Semites and other enemies. Unfortunately, Zionism chose to realize this utopia in the midst of a global and regional economic, religious, and ethnic crossroads where the chances to attain this paradise are about as good as building a quiet and tropical palm beach cottage in the midst of a São Paulo traffic jam.

While unrealistic in its extreme variant, a *relative* Jewish-Arab physical disengagement is quite implementable, and could be Barak's best bet if a return to negotiations fails. The specter of "unilateral separation" now brandished by him is a variant of 'no war no peace', but one in which Israel will be better protected against Palestinian violence, but Palestinians would pay a high price, albeit in a rather undramatic way. Unilateral separation could turn the current undeclared civil war of attrition to Israel's advantage if daily clashes with moderate, not excessive, force and loss of life become so routine as to lose news value – a process already underway –, and the attention of world opinion gets tired. Over US objections (the only opposition that would count), Israel would perpetuate the closure of the West Bank and Gaza Strip, and gradually introduce more physical and military obstacles to Palestinian mobility. This would effectively imprison Palestinians within their own zones. Save for more of the same (i.e. violent protests at checkpoints), this would effectively reduce Palestinian protests to impotent strikes against themselves, plus the occasional terrorist outrage. The latter would raise Palestinian morale but hardly endear them to outsiders.¹⁸

In whatever form, a "no war no peace" scenario is doubtlessly the outcome the Israeli Right would prefer. It might go hand in hand with a limited reoccupation of some strategic positions earlier transferred to Palestinian authority. Partial annexations (e.g. in reaction to a Palestinian declaration of independence) would do little to change the military status quo, although they may have some limited political significance.

Less probable is an Israeli outright reconquest of areas "A" including Palestinian towns. Even Sharon would presumably be loath to do so outside the framework of all-out war. Israeli tanks in Nablus and Gaza would have few military advantages for Israel, and plenty of international disadvantages. Incidentally, Israeli-enforced unilateral separation from the Palestinians would make it possible for Israel to continue its colonization of Palestinian territories, and in this sense to keep changing the demographic balance against the Palestinians in those territories it wants to eventually absorb in the Jewish State. If Likud returns to power, they may make mass settlement of (by then perhaps pacified) areas into a priority, in order to preclude them from ever being offered back to the Palestinians again.

Ad 3. Escalation of violence short of war leading to internationalization of conflict.

If the conflict spirals so far out of control as to arouse foreign intervention, the balance of power, which currently still favors Israel, could drastically change. Such intervention need not be military but can be diplomatic and/or economic, although a UN intervention or peacekeeping mission to force Israel to obey UN resolutions demanding full withdrawal from the occupied territories, and protecting the Palestinians from Israel, would doubtlessly be the preferred crisis outcome for the Palestinian mainstream. As the weaker party, Palestinian official statements have for years now been clamoring for stricter adherence to international law and for a more active role of the international community. In fact, what the Palestinian leadership seems to try and engineer is precisely such an increased international involvement, leading to full Israeli withdrawal on the basis of UN resolutions rather than on Israeli unilateral decisions.¹⁹ In the UN General Assembly, the Palestinians have long had the advantage over Israel, enjoying the support of nearly all Arab and Islamic and of most other Third World countries. In the Security Council, however, US solidarity with Israel poses a more substantial obstacle, to any form of effective sanction imposed on Israel – let alone to military action.

This scenario seems neither likely nor absolutely impossible. A “reshuffling of the cards” that would weaken Israel and enable the establishment of a Palestinian state on conditions acceptable to the latter (i.e. including dismantling all settlements and giving up the entirety of East Jerusalem) is unlikely without sanctions and/or (the threat of) war against Israel. This could only happen through a further, radical *Verelendung* (provoked worsening) of the current situation.

However, many among the Palestinian elite must be aware that even a limited popular war against Israel is an extremely risky proposition that could well lead to a new catastrophe for the Palestinians themselves. It is extremely unlikely that Israel, under whatever government, will countenance *any* armed foreign intervention. Since the international community is also aware of this and is in general averse to military risks, this scenario is unlikely – not to speak of the fact that the US will veto any such action. However, less drastic measures by which the international community shows it “means business” are not impossible, and may have a certain effect. This could take the form of a UN inquiry, further international isolation, and/or international economic and other sanctions. Israel is extremely dependent on external trade, and even more so on Europe, which generally leans towards the Palestinian side, than on the USA. Half the Israeli population is already very ‘globalized’, and would not take easily to travel restrictions, a trade embargo, fuel and food shortages, and a generalized exclusion from international life. A further radicalization of the struggle on the ground, leading to more forceful outside action, is therefore not necessarily ‘hopeless’ (from the Palestinian viewpoint).

From the Palestinian perspective, the best chance to steer the conflict into a situation calling for effective international intervention would be a particularly lethal battle, an especially

bloody retaliation, or a massive atrocity committed by Israeli extremists, getting extensive media coverage and eliciting a wave of international sympathy for the victims. It is not very probable that the Israeli army will lend itself to this, but Arafat knows that he can count on the more fanatical settlers. His trouble is, Israel also knows this. Thus the most extremist colonists are now Arafat's best friends and Israel's worst enemies; and Barak's most critical task in the coming weeks will be to have the army keep them effectively in check.

This will not be an easy task.²⁰ On its outcome will probably depend – in the absence of other successful diplomatic initiatives or some international surprise – if Arafat will succeed in getting his international intervention, or if Barak will succeed in imposing unilateral separation on the Palestinians. As is usual in these struggles, the time factor is of the essence here. Every day of escalation increases the risk/chance for a massacre that, by calling forth an international intervention, may decisively alter the balance in favor of the Palestinians. Yet if Israel can hold back long enough, the Palestinians will lose. They have already thoroughly alienated the Israelis, their supposed peace partners. Now they can lose even more by boring the world. And if they commit atrocities themselves, it is Israel who will gain media points. Once mutual isolation has become a fact, the chance for more protests and headline-grabbing bloodletting will decrease.

In the improbable event that the Palestinians succeed in bringing about international intervention on their behalf, and this intervention indeed brings about a Palestinian state, this would outcome not necessarily preclude Israeli-Palestinian peace and coexistence, later. The Palestinians' official objective as well as that proposed by most Palestinian intellectuals (and by most Arab countries) is still to attain peace and coexistence. There is as yet no indication of a reversal to earlier and more radical stances.²¹ However, this new situation would presumably be based on a completely new Israeli-Palestinian relationship – one based much more on equality than the current one. This implies a structural weakening of Israel's position.

Ad 4. Further escalation of violence leading to war

International war is at this point the least probable outcome. However, it is not an impossible one. A revolutionary situation forcing Arab/Muslim countries into a war against Israel is without doubt the preferred outcome of the Palestinian religious Right; from their own perspective, it would probably also be welcomed by the Israeli Far Right 'lunatic fringe'. For most Arab rulers, however, war is not a desirable option at all. In spite of verbal support for Palestinian 'brethren', privately most view the Israeli-Palestinian conflict more than anything else as a bother that stands in the way of their own projects of nationbuilding and economic development in a globalizing world. Moreover, Israel is presently still stronger than any Arab war coalition. Interstate war therefore means either coercing present rulers – Egypt and Syria foremost among them – into a course of action they reject for obvious reasons, or bringing them down and replacing the leadership with a more bellicose one. This, however, is a tall order. Palestine retains the power to galvanize the Arab masses.

Thousands of Egyptian students have demanded to unleash Arab armies against Israel. Radical states such as Iraq and Yemen (supported by Hizbullah) have called for a holy war against Israel. Iran criticized the recent Arab League for its wimpiness, and reiterated its call for eradication of Israel. However, while emotional identification with the Palestinians gives a propagandistic weapon in the hands of revolutionaries, they will be hard put to translate this into a concrete program. Even though Arab popular mood seems to point to a wish for a fiercer confrontation, neither option appears therefore likely in the near future. Of the possible 'confrontation states', Egypt has been living close to twenty years in a state of 'cold' but stable peace with Israel. Its regime, while disliked, has largely suppressed the Islamist tide, at least for the time being, is heavily supported and armed by the US, and can probably survive for a long time as long as there is no immediate economic crisis. Syria's regime has an even narrower social base, but both the opposition and population at large are divided along sectarian lines; the Ba'ath-'Alawi regime has maintained stability along the Golan front, and is now engaged in a search for peace as a precondition for modernization. The Lebanese border remains unpacified but does not have the potential by itself to draw the wider Arab world into a military confrontation, as long as Israel withstands the temptation of a renewed large scale invasion. This leaves Jordan as the weakest link in the chain. Formally at peace with Israel, its Palestinian majority has become progressively disenchanted with the Hashemite regime's stance. Political unrest coupled with massive economic misery could potentially destabilize the country, as became manifest in the recent "march of return" of Palestinian refugees in Jordan. All this is, however, highly hypothetical. From a revolution in Jordan to an Arab war against Israel is still a long way, though. Nor is it likely that Israel will passively await events. There exists doubtlessly a revolutionary potential, and most Middle East regimes have only a weak legitimacy base, yet so far, discontent has been rather disorganized and dispersed.

An additional reason why war is more conceivable today than ten or even five years ago, lies in the decline of Israel's deterrent profile. It is not just that Arab rejectionists' attacks, such as Hizbullah's in South Lebanon, have become more daring and efficient. It is also that Israel's military and strategic edge is gradually dwindling, its army less efficient and gripped by low morale. Israel has become a thoroughly civilian-ruled and predictable (waning) power. As long as it behaved as the bully of the neighborhood (backed by the West), in other words, when it played itself a little bit the terrorist, it impressed its enemies. Now it is the other way around. Civilian pressure due to soldiers' casualties forced Israel out of Lebanon without any guarantees or agreement – in the vain hope that this would stop attacks to its northern settlements. When Shi'ite militia recently kidnapped three Israeli soldiers, most Israelis polled preferred their country to treat Hizbullah with kid gloves so as safeguard the lives of the soldiers rather than to react forcefully.²² That will stimulate Hizbullah, and perhaps Palestinians resistance groups as well, to take prisoners with the aim of extorting advantages.²³

Of course, although the likelihood of war is low at this point, once it erupts, it may lead to a range of unpredictable outcomes: limited or complete Israeli retaking of Palestinian

territories; collapse of the Arafat regime and of Palestinian local authority (this would probably lead to a renewal of guerilla and terrorism, against Israel from outside the country); regional destabilization; an international financial and economic crisis; US or UN armed intervention; Arab/Islamic use of chemical or biological weapons; a decisive defeat by Israel; Israeli use of nuclear arms; ethnic cleansing of the Palestinian territories, with subsequent destabilization of Jordan and/or other Arab states. The more apocalyptic the vision, the less probable its occurrence. The most unlikely outcome of a war is, however, that it would inaugurate any stable Israeli-Palestinian peace!

There is one more possible outcome of the current crisis: peace talks according to a new formula that will supersede the Oslo Accords. This is the option the Palestinian Left prefers, and it has i.a. been proposed in by a manifesto signed by Palestinian intellectuals in the territories.²⁴ The idea behind it is that the Oslo framework is too heavily tilted in Israel's favor to be acceptable for Palestinians: while peace remains the aim, it should be based on a stricter application of UN resolutions 242 and 338, full withdrawal from all 1967 territories, including all settlements and all of East Jerusalem. There is a certain logic in this Palestinian position, but the problem is how to translate it into reality. Since convincing Israel of the justice of this position proved already unsuccessful before the al-Aqsa intifada, and will have even less chance now, the only way would thus be to force Israel against its will to accept it. But this would only become possible if Israel is seriously weakened. Practically speaking, then, it would therefore be possible in the aftermath of either a war or massive international pressure on Israel. Willy-nilly, this places the proponents of this option in the camp of those striving to bring about a war against Israel.

Conclusion

As the result of longer term popular Palestinian discontents with the Oslo peace process, Arafat went to Camp David with a narrowly circumscribed room for maneuver. It was probably due to his own incessant propagandistic hammering on the Jerusalem issue that he felt compelled to finish off negotiations over this issue – in spite of Israeli proposals that in other circumstances might have provided a mutually acceptable way out. The failure of the permanent status negotiations and the prospect of perpetuation of a status quo viewed as intolerable, provided the fuel for a violent popular explosion which has since fed on itself, and is partly controlled by the Palestinian leadership, at best. This confrontation has in turn, in a record time, burned nearly all bridges between Israelis and Palestinians.

From here, the conflict can evolve in four different ways. For Israel, renewing talks on the basis of Oslo would be most advantageous; a second best choice would be to close off Palestinian territories and devolve the humanitarian costs on the international community. In either case, the process of Jewish settlement of the West Bank will continue. For the Palestinian leadership, the optimal outcome would be to provoke international intervention that would put Israel under irresistible pressure. Continued intifada, including its militaristic symbolism designed to anger and frighten Israelis - axes and guns, masks, burning flags,

anti-Semitic slogans... – may temporarily lift Palestinian spirits. More so since these go together with increasing national unity, intense international attention to their plight, and at least verbal Arab solidarity. This constellation is, however, precarious and may soon dissipate. As a second best, a return to negotiation would probably be preferable to Arafat over an exhausting revolt devoid of perspective, which will eventually burn out. Indeed, if the scenario of no war and no peace with increasing physical separation materializes, it may leave the Palestinians without many tangible advantages over where they stood a month ago. However, with Israel still the strongest party, and a Palestinian exit back to Oslo perhaps blocked off because of the implied humiliation, this may well be the most probable midterm result.

As for international war, while not totally excluded, it would for any Israeli as well as for the current Palestinian leadership be most dangerous, and is therefore least probable outcome – more so since it is conditional upon a revolutionary transformation of at least part of the Arab world, which is nowhere in sight.

While low-intensity Palestinian revolt will hardly affect Israel's pose, the resulting superficial calm will not restore Israel's strength either.. I argued earlier that in the long run Israel will not be able to survive as a Jewish state.²⁵ Either it will keep its confrontational identity, and will go under in a confrontation with a massively more numerous enemy, once the Arabs/Muslim world overcome their technological gap (obviously also depending on the overall development of international affairs). Or it will internally modify its stance, and change into a 'normal' state with a Jewish majority and Jewish collective symbolism, but without the skewed citizenship structure discriminating in favor of one population which now characterizes it. This would be the better outcome, for everybody involved, but it presupposes a subtle interaction between the peace process and domestic ideological contenders within Israel. Paradoxically, post-Zionism may be the only way to salvage at least the minimal moral core of Zionism: security of the Jewish people, and the possibility to develop its culture in a setting of territorial concentration. Not necessarily or preferably an exclusivistic setting, though! A period of calm would permit gradual and mutual accommodation between the Israelis and Palestinians. Unfortunately, this now seems further away than ever.

Notas Bibliográficas:

* Paper presented at: X Congresso Internacional da ALADAA – Associação Latino Americana de Estudos de Ásia e África. Universidade Cândido Mendes – UCAM. Centro de Estudos Afro-Asiáticos. Rio de Janeiro, 28 October 2000.

¹ The uprising is called intifada after an earlier Palestinian revolt in 1987-1993, and al-'Aqsa after the Mosque on Haram al-Sharif, indicating the centrality of Jerusalem in Palestinian demands.

² The most thorough Palestinian analysis of the Oslo Accords remains EDWARD SAID, *Peace and its discontents*. 1995. The Oslo Accord was in some important instances unfavorable to Israel, and this made it vulnerable to trenchant criticism from the Israeli Right. Israel agreed to territorial

withdrawals and to arming Palestinian security forces in exchange for little more than verbal reassurances.

³ On Arab fears on Israeli economic neocolonialism as a 'next stage after Israeli military expansionism', cf. CHK

⁴ A returning recipe: extremists put themselves in harm's way, thus manipulating interventions on their behalf that endanger the peace process. If on top of that the outcome puts international blame on Israel and/or engenders anti-Semitic outbursts, "so much the better": first of all, this confirms their worldview that "the whole world is against us", and tends to undermine leftist-universalistic assumptions of peaceful coexistence between Jews and non-Jews (with the 'risk' of assimilation). Secondly, Jews in danger abroad may ultimately have no choice but to immigrate to Israel, thus adding to the "Ingathering of the Exiles" and the strengthening of the Jewish state. On the ideology of the settlers, cf. IAN LUSTICK, *For the lord* CHK.

⁵ *Haaretz* 22 September 2000, DANIEL SOBELMAN on Nawaf Massalha's leakage of Barak's offer, as well as other reports around same time; the political report read by the PLO Executive Committee Secretary Mahmoud Abbas before the Palestinian Central Council meeting on September 9, 2000, as reported in Jerusalem Media and Communication Centre final status update reflects a less far-reaching Israeli proposal which still goes much further than the Palestinian one. It seems beyond doubt that Barak's position at Camp David involved a high-risk gambit. By offering the Palestinians a partition of Jerusalem, he broke a long-standing Israeli political taboo, to the rage and dismay not only of the Right but a good number of his own Laborites as well. He doubtlessly speculated that a peace deal with the Palestinians on the basis of his proposed "historical compromise" would lead to new elections, and that he could win those. This we may never know. During the Camp David talks, Israeli willingness to compromise over Jerusalem rose during the talks to ca. 40 %, much higher than before: *Haaretz* CHK. The Israeli electorate has traditionally followed and endorsed the initiatives of Israel's political leaders. After he lost his bet, however, Barak is now viewed as someone who showed Israel's hand and was prepared to give 'away' sacred core territory. *Maariv* 20 October 2000, reported a poll showing Binyamin Netanyahu winning against Barak by a 21 % margin: 48 against 27%.

⁶ The word *jihad* is an Islamic religious term implying both 'making efforts to spread the faith' and 'holy war to extend the realm of Islam'. Cf. RUDOLPH PETERS, CHK

⁷ Amalgamating secular political and religious concepts by the Palestinian National Authority is not unlike the practice of Mafdal and (sometime) Likud in Israel; however, there is no equivalent on the Palestinian side of the Labor party or Israeli secular peace camp (with the exception of the minuscule Fida and defunct People's Party – a reflection of the fact that Palestinian society is largely non-secular.

⁸ Just at the beginning of the current al-Aqsa Intifada, Arafat declared that war against Israel was an option that he did not exclude. *Haaretz* CHK.

⁹ According to periodical CPRS polls, support garnered consistently some 60% throughout most of its phases in 1993-2000. CHK.

¹⁰ Chaim Weizmann still refused to include Jerusalem in the Zionist map in the 1920s; Israeli governments 1949-1967 would have agreed to sign a peace with its Arab neighbors on the basis of the 1949 armistices leaving the entire Old City in Jordanian hands; and Moshe Dayan objected to conquering it in 1967. However, after 1967, the city was forcibly 'reunited' and annexed to Israel, and massive Jewish colonization of East Jerusalem took off. And only after 1967 was the Jerusalem myth gradually stoked up as a central identity element of the Israeli psyche, until it has become effectively internalized as an indispensable ingredient of Israeli collective identity. Over the past years, the

Jerusalem taboo has been very efficiently manipulated by the Right against the Israeli peace camp, and successfully erased discussion of the future of Jerusalem from legitimate public debate. *source*.

¹¹ These exercises were generally funded and often facilitated by well-meaning outsiders such as the European Union, the United States Institute of Peace, Harvard University, etc.

¹² Cf. my “Unofficial contacts and peacemaking: Israeli-Palestinian dialogue, 1967-1993”. in: Frederick A. Lazin and Gregory S. Mahler (Eds.), *Israel in the Nineties: Development and Conflict*. Gainesville, etc.: University Press of Florida, 1996. pp. 73-104.

¹³ Exceptions included Rashid Khalidi’s call for a limited return of 1948 refugees in exchange for an Israeli acceptance of the Right of Return: CHK. It may have influenced Camp David negotiating.

¹⁴ Cf. warnings by Palestinian chief negotiator Saeb Erekat that Israel is preparing a “genocide”. Source TV... His utterings seem to reflect an ancient mode of thinking that is far easier than grappling with real-life policy dilemmas that demand painful compromises and generating consent around them. The mechanism is, however, true of both sides: collective self-identification of each side revolves around a mythology of victimization and redemption.

¹⁵ The Israeli point is made by AMOS HAREL in *Haaretz* 3 October 2000. For an early divergent Israeli view, cf. DANNY RUBINSTEIN, *ibid*.

¹⁶ There are precedents of Israeli-Palestinian relations ‘coming back from death’, e.g. after Palestinian mass identification with Saddam Hussein during the Gulf Crisis and War 1990/91. Palestinian applause for Iraqi missiles landing on Israeli roofs was followed, a few months later, by the Madrid Conference, a breakthrough where Israeli and Palestinian negotiators shook hands for the first time; the Gulf episode has since been conveniently shrouded in amnesia.

¹⁷ cf web CHK. A group of prominent Palestinian academics and activists published an appeal to the Israeli public, asking for a genuine peace agreement on the basis of full Palestinian sovereignty over all occupied territories, including East Jerusalem. Disseminated through AMESP - The Alliance of Middle Eastern Scientists and Physicians. However, cf. DANNY RUBINSTEIN in *Haaretz* 25 October 2000 for a more pessimistic assessment of Palestinian peace activists suspending joint activities with Israeli partners. Hanan Asfour, Palestinian negotiator of the original Oslo Accords, called for Palestinian NGOs to cut ties with Israeli counterparts such as the Peres Center for Peace: Jerusalem Post 24 October 2000. Black lists circulate of Palestinian NGOs still working with Israelis.

¹⁸ ALUF BENN, *Haaretz* 23 October 2000 outlines Barak’s and Sharon’s various plans for isolating the Palestinians, and the implications for Israeli settlement policy.

¹⁹ AMOS HAREL in *Haaretz* 20 October 2000. Interview of AMIRA HASS with JIBRIL RAJOUB, head of Palestinian security forces in the West Bank, *Haaretz* 24 October 2000.

²⁰ On infiltration by extremist settlers of Israel’s military command structure in Samaria (North West Bank) and collusion of army middle rank with them, cf. articles by AMOS HAREL and AMIRA HASS in *Haaretz* 20 October 2000.

²¹ E.g. Yasser Abd Rabbo lauded the Arab League resolution supporting the ‘peaceful’ intifada against Israel; Palestinian spokesmen have dissociated themselves from Palestinians using firearms against Israel; etc. *Haaretz*.

²² Israel’s popular aversion to risk-taking is not the result of any presumed higher value that Jewish religion puts on human life than Islam, as is sometimes suggested, but is an outcome of postmodernization. It bespeaks of the same reluctance to endorse losses as has become the rule in the USA and Western European countries, making anti-dictator and peacekeeping interventions harder.

²³ Cf. Palestinian security chief Tirawi wanted to exchange for Palestinian prisoners the two Israeli reservists in Ramallah who were later killed. *Haaretz* CHK.

²⁴ This idea is also supported by EDWARD SAID. *Folha de São Paulo* CHK.

²⁵ PETER DEMANT, *Israeli and Palestinian identities: A brief history of ideologies, and some scenarios*. São Paulo, Forthcoming.

Continuidad y personalismo en la política exterior iraní

Luciano Zaccara

Universidad Autónoma de Madrid – España

Universidad Nacional de Rosario – Argentina

El objetivo de la presente ponencia es analizar la relación entre el sistema político iraní y el proceso de toma de decisiones en el diseño de la política exterior iraní.

Las preguntas a las que se intentan responder son: ¿cuáles fueron las continuidades y las diferencias en los diseños de política exterior iraní en el siglo XX? ¿en caso de haberlos, los cambios estuvieron relacionados con cambios dentro del sistema político iraní o respondieron a cambios externos?

Se analizan los lineamientos de la *política exterior iraní* en dos períodos – monárquico y republicano –, explicando las periodizaciones, las tendencias y cambios globales, identificando en cada período la similitud en el comportamiento externo iraní y coherencia en la aplicación de diversas variantes de *Equilibrio de poder* como diseño de política exterior. Por otra parte se trata de analizar el *Proceso de toma de decisiones en la política exterior iraní* para marcar la estrecha relación que existe en Irán entre sistema político, líder o cabeza de estado y política exterior, tanto en el período monárquico como en el republicano.

Consideraciones conceptuales

Los conceptos y definiciones que se utilizan a lo largo de este trabajo son los siguientes.

Entendemos a la *Política Exterior* como una política pública que abarca el conjunto de decisiones y acciones tomadas por los gobernantes de un Estado-Nación para operar en el sistema internacional, en respuesta a demandas y determinantes internos y externos.

Para estudiar la relación entre política exterior y sistema político se utiliza el concepto de *linkage* definido como cualquier secuencia recurrente de comportamiento que se origina en un sistema y reacciona en otro.¹

Como intentamos demostrar en esta ponencia, existe una recurrente utilización de ciertas estrategias de política exterior por parte de los diferentes diseñadores y tomadores de decisiones iraníes. Nos será por lo tanto de suma utilidad mencionar los conceptos de equilibrio positivo y negativo, diplomacia de la tercera potencia, nacionalismo positivo, no alineamiento y política nacional independiente, que serán luego desarrollados en los diferentes períodos de la política exterior iraní.

Uno de los términos que más utilidad nos brindará a lo largo de este trabajo es el de *equilibrio*, como una variación del concepto de balance de poder. En vez de alternar el peso político y militar nacional detrás de la parte más débil para contrabalancear al más fuerte, esta política favorece la imparcialidad entre los dos lados. Este concepto fue un claro predecesor del posterior movimiento de no alineados. En Irán, se ha manifestado en las formas de *equilibrio positivo y negativo*. El primero implica esencialmente cortejar ambos lados en un esfuerzo de detener la dominación de una de las partes. La segunda incluye negar las relaciones con ambas partes en un intento de frenar sus esfuerzos de dominación.² La estrategia de equilibrio fue introducida por la diplomacia iraní desde 1848 por Mirza Taqi Khan quien acuñó la noción de que Irán debía mantenerse imparcial entre las dos grandes potencias [Rusia y Gran Bretaña] rechazando las demandas que ambas realizaban al gobierno iraní. El equilibrio fue luego mantenido por la dinastía Qajar (siglo XIX) aunque cambiando la táctica, más concediendo que rechazando las demandas de las potencias.³ Luego fue popularizada por el gobierno del Primer Ministro Mossadeq en 1951 en su versión negativa, aunque ya había sido propuesta por el mismo Mossadeq en 1944⁴. Tanto los posteriores gobiernos del Sha Reza Pahlevi como el de la Revolución Islámica de Khomeini, harán uso de esta misma estrategia, de allí la importancia de su explicación.

La otra estrategia más utilizada a lo largo de la historia de la política exterior iraní ha sido la *Diplomacia de la Tercera Potencia*, una variante de la estrategia de equilibrio. Fue acuñada por el movimiento constitucional en 1907 pero formulada más claramente a partir de los años 20. Los objetivos de esta política eran en el nivel político conseguir el apoyo de una tercera potencia en la reconstrucción de la economía iraní. Los criterios para elegir esa potencia eran dos: no debía tener antecedentes de intervención previa en los asuntos iraníes, y debía estar situado geográficamente lo más alejado posible de Irán.⁵

El *nacionalismo positivo* fue la política propuesta por el Sha Reza Pahlevi como resultado del derrocamiento de Mossadeq, y a través de ella se justificó tanto un acercamiento a la URSS como un fortalecimiento de las relaciones con Occidente⁶.

El *No-alineamiento* como estrategia de política exterior consistente en el rechazo a la pertenencia a cualquier alianza o pacto de defensa militar, también es un concepto que será de utilidad a lo largo del período estudiado por la recurrencia en su adopción en las diferentes etapas dentro del comportamiento exterior iraní. Lo encontraremos tanto en la década de los 60, con el Sha Reza Pahlevi, como en el período revolucionario islámico.

Por último, la *política nacional independiente* acuñada por el Sha Reza Pahlevi en los 60, buscó impulsar la exploración de posibilidades de cooperación con la URSS y una más independiente política hacia EEUU.⁷

Caracterización de Irán como actor internacional

Los estudios acerca del comportamiento internacional de Irán que han sido revisados en la realización de este trabajo coinciden en caracterizarlo como un actor internacional muy importante en la región del Golfo Pérsico y Oriente Medio. Coincidimos por lo tanto con Ehteshami / Hinnebusch que otorgan a Irán el papel de *potencia regional media* definiéndola de la siguiente manera:

«Por potencia regional media nos referimos a los estados que se pueden calificar como no más que potencias medianas en el sistema global pero que son actores claves en sus sistemas regionales. Mientras que las metas y el rango geográfico de las potencias regionales son más modestos que aquellos de las grandes potencias y centrales en las políticas regionales, su comportamiento regional, determinado por similares reglas sistémicas, es probable de aproximarlos a potencias mayores en el juego del realismo. Se distinguen de potencias regionales menores por su afirmación de liderazgo regional en el nombre de un interés regional más general, por su centralidad en balance de poder regional, su esfera regional de influencia y por su habilidad, basada en una creíble capacidad de disuasión, a resistir una coalición de otros estados regionales en contra de ellos. Finalmente, dichos poderes generalmente tienen líderes que gozan más que un prestigio local y algo de influencia extra regional.»⁸

Actores e instituciones iraníes

La relación entre el sistema político iraní y la formulación de la política exterior es un elemento clave en el desarrollo de este trabajo. De allí la necesidad de caracterizar previamente a los actores e instituciones más influyentes y significativos de la sociedad y política iraní. Esta caracterización nos permitirá ver la interrelación entre los mismos y el por qué de su peso en el diseño de la política exterior iraní.

Es así como principalmente serán tenidos en cuenta por un lado, dos actores fundamentales por su influencia en la política nacional iraní: la *Monarquía* – desde la existencia de Irán como nación-estado – y los *Ulemas* – hierocracia shií. Por otro lado serán tenidos en cuenta tres factores ideológico-culturales que incidirán en la vida política iraní: el *Shiismo* – como rasgo religiocultural más importante y distintivo de la sociedad iraní –, el *Zoroastrismo* – como elemento religioso que se conjuga con el anterior –, y el *Nacionalismo* – como ideología en sus diferentes expresiones históricas y políticas.

Estos cinco elementos interactúan entre sí de manera que podría establecerse un esquema reticular en forma de estrella que represente las relaciones entre los mismos.

Esquema de análisis

En cuanto al esquema para analizar la política exterior iraní, utilizaremos un esquema reformado basado en el que ha sido propuesto por Afrasiabi⁹ para estudiar la política exterior de la Revolución Islámica. Este esquema está basado a su vez en el sistema de Easton, definido por Merle como “un conjunto de relaciones entre un determinado número de actores, comprendido en un tipo determinado de entorno y sometido a un modo adecuado de regulación”¹⁰ En nuestro caso, esa reforma nos permitirá utilizar el mismo esquema para analizar tanto el período monárquico de la política exterior iraní como el posterior a la Revolución de 1979.

Dentro de los *inputs* encontramos los factores constitutivos del entorno del sistema, tanto los provenientes del exterior como ser las características del sistema internacional y regional, el comportamiento de las grandes potencias y los estados vecinos de Irán, como los provenientes del interior, como los comportamientos de grupos de presión y las características culturales e ideológicas de la población iraní. Estos factores afectan a los actores internos del sistema, en este caso el *sistema de la política exterior*, condicionando los *outputs*, expresado en el *patrón de la política exterior* de Irán.

El *sistema de la política exterior* está constituido por las instituciones y personajes que intervienen directamente en la construcción de la política exterior. En el caso iraní existe una figura principal dentro de este esquema representado por el jefe de estado, el Monarca hasta 1979 y el líder espiritual o *velayat al faqih*, a partir de la Revolución Islámica. También se tienen en cuenta, aunque con una incidencia menor en el diseño exterior, la participación de los gabinetes ministeriales, en particular los Ministerios de Asuntos Exteriores y Primeros Ministros, como así también los parlamentos o Majlis, y las Fuerzas Armadas. Hay que remarcar que la participación de todos estos actores en la toma de decisiones en política exterior no ha sido muy frecuente en el período estudiado, y que solamente durante ciertas etapas se podrá ver la incidencia de algún Primer Ministro – como en el caso de Mossadeq – o la participación del Majlis – como en el período de entreguerras, la década del 50 o algunas ocasiones durante el período revolucionario islámico – en la construcción de la política exterior. En el caso de las Fuerzas Armadas no existen mucho elementos para demostrar su participación en la toma de decisiones en política exterior, al contrario de lo que ha sucedido en el aspecto interno, y paradójicamente ya que gracias a las políticas exteriores desplegadas por Irán, las Fuerzas Armadas han constituido un factor de presión sobre los países vecinos que pocas naciones han sabido disponer. Principalmente durante el reinado de Mohamed Reza Pahlevi, y luego durante la Revolución Islámica, el ejército iraní ha puesto sus pies fuera del territorio iraní. Con el Sha en varias oportunidades el ejército participó en acciones militares en Omán, Emiratos Arabes Unidos, Kurdistán iraquí etc, y durante la Revolución, la guerra con Iraq llevó al ejército a permanecer durante mucho tiempo combatiendo dentro y fuera del territorio del vecino Iraq. No obstante esto, el ejército no ha intervenido en mayor medida en las

decisiones que involucraban su participación, sino que por el contrario estas decisiones recaían en la persona del Sha o de Khomeini.

Al ser tan importante la participación del jefe de estado en el proceso de toma de decisiones en política exterior, adquiere por lo tanto mucha importancia su ideología, sus percepciones, su carácter e intereses personales y de grupo. Es así como por ejemplo “el fervor religioso de Sha Ismail, las ambiciones militares de Nadir Sha, la permanente falta de confianza en las potencias extranjeras de Reza Sha, dejaron su impronta en la política exterior iraní”¹¹, como así también dejó su huella la vocación imperial de Mohamed Reza Pahlevi y la visión revolucionaria islámica de Khomeini. Sin lugar a dudas, estos dos últimos jefes de estado han sido los dos personajes que individualmente han dejado su huella más profunda en la política exterior iraní. En el caso de Sha, varias de las estrategias planeadas por Irán para llevar a cabo sus objetivos de política exterior fueron directamente elaboradas por él, lo mismo que en el caso de Khomeini, quien con su justificación revolucionaria edificó la política exterior iraní de todo el primer período de la República.

Hipótesis de trabajo

Teniendo en cuenta el anterior esquema de análisis de la política exterior iraní hemos elaborado las siguientes hipótesis que guiarán este trabajo.

En primer lugar la política exterior iraní está íntimamente ligada al sistema político y que a veces es muy difícil separar los acontecimientos que ocurren dentro de las esferas de la política interna y la política exterior iraní.

En segundo lugar que la monarquía y el shiísmo – representado por el ulema o clero iraní – han sido a lo largo de la historia iraní, las dos instituciones más influyentes en la determinación de la orientación de la política exterior. Estas dos instituciones, que funcionaron a veces legitimándose mutuamente y a veces en franco enfrentamiento, ejercieron su influencia a través de personajes claves, como ser los Sha de la dinastía Pahlevi y los ayatollahs Khomeini, Jamenei y Rafsanjani. De lo que se puede inferir que la política exterior iraní, en la mayor parte del período aquí estudiado, ha tenido el sello personal de uno de estos personajes claves. Como trataremos de demostrar, la ideología e intereses personales o de grupo de los mismos van a ser los que se vean reflejados en los lineamientos de la política exterior iraní. Esto no quiere decir que la ideología oscureciera la razón de estado o el interés nacional a la hora de diseñar la política exterior, sino por el contrario, que en la mayoría de los casos, estos personajes encarnaban esa misma razón de estado, sirviéndoles a su vez como mecanismos de legitimación interna de sus respectivos regímenes.

Otra de nuestras hipótesis es que la independencia, entendida en términos de soberanía absoluta sobre el territorio iraní, ha sido la preocupación fundamental de todos los gobernantes iraníes en este período, preocupación que estuvo plasmada en la adopción de

diferentes estrategias exteriores, como ser el equilibrio, la tercera potencia o el no alineamiento, todas ellas variantes del balance de poder, por todos los gobiernos que tuvo Irán.

A este punto podemos asegurar que una de las características fundamentales de la política exterior iraní ha sido la continuidad histórica en la aplicación de una estrategia de comportamiento internacional que tendiera a preservar la integridad territorial iraní, independientemente de la ideología de los regímenes y gobernantes de turno. En otras palabras, la búsqueda de autonomía, el interés nacional y el balance de poder han sido los 3 principios que anidaban en las estrategias de política exterior establecidas por Irán.¹²

Consideraciones finales

Llegados a este punto y teniendo en mente las hipótesis planteadas anteriormente, haremos algunas reflexiones acerca del proceso de toma de decisiones en la política exterior iraní.

En primer lugar habíamos planteado que la política exterior iraní estaba íntimamente ligada al sistema político.

En segundo lugar que la monarquía y el shiísmo – representado por el ulema o clero iraní – habían sido a lo largo de la historia iraní, las dos instituciones más influyentes en la determinación de la orientación de la política exterior.

En tercer lugar que la independencia, entendida en términos de soberanía absoluta sobre el territorio iraní, había sido la preocupación fundamental de todos los gobernantes iraníes en este período.

En cuarto lugar que la características fundamental de la política exterior iraní había sido la continuidad histórica en la aplicación de una estrategia de comportamiento internacional que tendiera a preservar la integridad territorial iraní, independientemente de la ideología de los regímenes y gobernantes de turno.

En cuanto a la primera hipótesis hemos intentado demostrar a lo largo del trabajo como las necesidades internas de los sistemas políticos han sido un *input* muy importante en el momento de la construcción de la política exterior. En los dos períodos, el monárquico y el republicano, la política exterior fue usada como un instrumento más de política interna, por un lado para suplir las necesidades de legitimación interna y por el otro para conseguir estabilidad política en situaciones internas complicadas. Una política exterior agresiva hacia los enemigos declarados de los regímenes políticos iraníes era una demostración de dominación interna muy fuerte, que podría desautorizar a los movimientos opositores. Como contrapartida, una férrea dominación interna era utilizada por los diferentes regímenes y gobiernos como demostración externa de estabilidad y autoridad, tanto en enfrentamientos diplomáticos y militares como en momentos de paz en los que las

necesidades económicas hacían necesarias ciertas condiciones para atraer nuevas inversiones extranjeras. Esta característica vinculación entre sistema político y política exterior se pudo evidenciar en casi todos los subperíodos que hemos identificado a lo largo del trabajo.

El acceso al poder por la fuerza y la posterior represión de la revuelta de Gilan dio a Reza Khan Pahlevi la posibilidad de coronarse Sha, con plenos poderes internos, lo que le permitió llevar adelante una política exterior acuñada por el mismo a través de la aplicación del equilibrio y la estrategia de la tercera potencia. Pero la persistencia en su intención de seguir adelante con su acercamiento a Alemania nazi, desoyendo las presiones de Gran Bretaña y Rusia, forzaron su caída. En este caso, los factores sistémicos fueron los que provocaron el cambio de gobierno por la priorización que el Sha había hecho de su control interno y del desarrollo de una política autónoma.

El Primer Ministro Mossadeq fue otra víctima de los factores sistémicos, ya que en este caso la Guerra Fría dio por tierra con los objetivos nacionales del gobierno de nacionalizar el petróleo y de mantenerse por fuera del sistema bipolar.

En el caso del Sha Mohamed Reza Pahlevi la vinculación sistema político-política exterior también se evidenció, y el excesivo peso que otorgó a la política exterior como instrumento de política interna le jugó al Sha en su contra. Desoyendo la creciente oposición interna, o tratando de acallarla con una política externa agresiva y pretendidamente hegemónica, Reza Pahlevi cavó su propia tumba política y la del régimen monárquico.

En el caso del régimen republicano establecido por Khomeini, las necesidades de consolidación revolucionaria interna condujeron al Ayatollah a mantener una guerra contra Iraq durante ocho años. En esta infructuosa contienda bélica, sin ganadores ni perdedores, se hipotecó el futuro de la revolución por la utilización excesiva de la política exterior revolucionaria como instrumento ideológico tanto para exportar la revolución como para construir una república islámica. El reconocimiento a tiempo por parte de Khomeini de la inutilidad de continuar esta política hizo que el régimen perdurara, pudiendo redefinirse las prioridades exteriores e interiores de Irán.

En cuanto a la segunda hipótesis, hemos tratado de demostrar como los diferentes hombres fuerte de cada régimen o período de gobierno, han sido los que han influenciado o directamente diseñado las políticas exteriores de su gobierno. Cuatro personajes, o quizás cinco, se destacan en esto: Reza Khan Pahlevi, Mohamed Mossadeq, Mohamed Reza Pahlevi, Ayatollah Khomeini y Hashemi Rafsanyani. Este último sin duda cumplirá con las mismas condiciones, pero por no haberlo tratado profundamente en este trabajo más allá de la crisis de Kuwait, no podemos asegurarlo totalmente.

Dada la característica personal que la construcción de la política exterior ha evidenciado a lo largo de casi todo el período estudiado, se pueden considerar los siguientes corolarios:

- 1 – En donde la política exterior es personal, reflejará las percepciones y valores del líder y tenderá a ser estable como su cargo y consistente con sus visiones.
- 2 – Estará caracterizada por el pragmatismo más que por consideraciones ideológicas.
- 3 – Tenderá a proyectar el temperamento personal del líder.
- 4 – Tenderá a ver a los otros sistemas de gobierno como personales.
- 5 – Dada la predilección a responder a las prioridades del líder, este tipo de sistemas retardará la profesionalización de la política exterior y desalentará el desarrollo de expertos y el reclutamiento de personal diplomático calificado.¹³

Estos corolarios escritos en 1974 para ser aplicados a la política exterior de Mohamed Reza Pahlevi han demostrado su utilidad aún para casi 30 años después de ser escritos, para otro sistema político, otra situación internacional y otros personajes y actores.

En el corolario 1 hay una coincidencia entre el período monárquico y el republicano en cuanto a la representación de los principios ideológicos, percepciones e intereses personales y de grupo en la política exterior.

En el corolario 2, el pragmatismo de los líderes ha sido una constante en su comportamiento exterior, tanto Reza Khan, como Mohamed Reza y tanto Khomeini como Rafsanyani han mostrado sus dotes de acomodar los principios ideológicos a las necesidades internas y externas de Irán, a pesar de que, como dijimos anteriormente, su temperamento les haya a veces jugado en contra, lo que evidencia la aplicación del corolario 3.

El enfrentamiento ideológico con líderes de otras naciones como Nasser, Hussein etc, ha hecho que en muchos casos las relaciones con estos países fuera vista como un enfrentamiento personal entre los diferentes líderes iraníes y los de países vecinos. La personificación de la política exterior llevó en varios casos a enfrentamientos militares, y como tal, la guerra 80-88, si bien no comenzó de esta manera, sí fue tomada por Khomeini como un enfrentamiento entre él y su ideología contra Hussein y su nacionalismo árabe.

Por último, el corolario 5 se aplicó tanto al período del Sha como en la República Islámica. La excesiva personalización de la política exterior hizo que fuera casi inútil la existencia de una estructura formal de toma de decisiones en política exterior. Al ser tomadas por el Sha, únicamente las influencias que determinados personajes pudieran tener, en función de su cercanía al Sha, representaban el único proceso institucionalizado de toma de decisiones. Como resultado de esto la diplomacia no contaba con ningún grado de profesionalización, y las decisiones quedaban a merced del grado de conocimiento que el Sha pudiera tener de determinada situación. Con el acceso de la República, la ideologización de la política

exterior por un lado y la purga de los pocos funcionarios especializados por otro, hicieron que las oficinas del Ministerio de Asuntos Exteriores se llenaras de militantes y clérigos sin ningún tipo de formación en diplomacia o política exterior. Esto sumado a la diversidad de centros de poder previa a la consolidación revolucionaria bajo Khomeini, se plasmó en un caótico proceso de toma de decisiones en política exterior únicamente subsanado a partir de la presidencia de Rafsanyani, quien se esforzó por profesionalizar el Ministerio, desideologizarlo, y tratar de construir un sistema institucionalizado de diseño exterior.

Las dos última hipótesis están estrechamente relacionadas entre sí. La prioridad en última instancia de la independencia iraní y de la autonomía de sus comportamientos exteriores en el subsistema internacional ha sido una constante en el período estudiado. Monarcas y presidentes, primeros ministros y líderes espirituales, todos los que han tenido las riendas del poder y han diseñado las políticas exteriores de Irán han demostrado su compromiso a rajatabla con mantener a las potencias extranjeras lo más alejadas posible de Irán. Algunos con más éxito y otros con menos todos han buscado la manera de elaborar estrategias que garantizaran ese objetivo. Es así como se han edificado diversas variantes del equilibrio de poder como estrategias de comportamiento externo dirigidos a un mismo fin. Equilibrio positivo y negativo, diplomacia de la tercera potencia, nacionalismo positivo, política nacional independiente, no alineamiento, ni oriente ni occidente, han sido las expresiones de las estrategias exteriores que, difiriendo en ideología y siendo aplicadas por diferentes sistemas políticos y en diferentes contextos internacionales, han demostrado una continuidad a lo largo de la política exterior iraní.

Como conclusión final se puede decir que la continuidad ha sido el rasgo más característico de la política exterior iraní. Continuidad tanto en las estrategias como en los procesos de toma de decisiones, como así también en los resultados de la aplicación de esas políticas. Es probable que con la consolidación de un sistema institucionalizado de diseño exterior algunas consideraciones cambien a partir de la segunda mitad de la década de los 90, pero creemos que la continuidad seguirá siendo la característica principal de la política exterior iraní.

Bibliografía:

- AFRASIABI, K.L.,(1994): *After Khomeini. New Directions in Iran's Foreign Policy*, Westview Press, Boulder-San Francisco-Oxford.
- CHUBIN, SHAHRAM and ZABIH, SEPEHR, (1974): *The Foreign Relations of Iran, A developing state in a zone of great-power conflict*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London,.
- EHTESHAMI, ANOUSHIRAVAN y HINNEBUSCH, RAYMOND A., (1997): *Sirya and Iran, Middle powers in a penetrated regional system*. Routledge, London.
- MERLE, MARCEL (1991): *Sociología de las Relaciones Internacionales*, Alianza Editorial, Madrid.

RAMAZANI, ROUHOLLAH K., (1966): *The Foreign Policy of Iran, A developing nation in World Affairs 1500-1941*, University Press of Virginia/Charlottesville.
(1975): *Iran's Foreign Policy 1941-1973, A study of foreign Policy in modernizing nations*, University Press of Virginia/Charlottesville.
SAVORY, ROGER (1990): "Religious dogma and the Economic and Political Imperatives of Iranian Foreign Policy", en REZUN MIRON (Ed.).
STARKEY, BRIGID ANN STATE, (1991): *Culture and foreign policy: exploring linkages in the muslim world*, University of Maryland, UMI Dissertation Services, 1993.

Notas Bibliográficas:

- ¹ STARKEY 1991:10.
- ² STARKEY 1991:170, SAVORY 1990:29 Y CHUBIN/ZABIH 1974:2.
- ³ RAMAZANI 1966: 308.
- ⁴ RAMAZANI 1975:446.
- ⁵ SAVORY 1990: 41.
- ⁶ RAMAZANI 1975:447.
- ⁷ CHUBIN/ZABIH 1974:7 y RAMAZANI 1975:449.
- ⁸ EHTESHAMI / HINNEBUSCH 1997: 7.
- ⁹ AFRASIABI 1994:23
- ¹⁰ MERLE 1991:151.
- ¹¹ RAMAZANI 1975:439.
- ¹² RAMAZANI 1975:453.
- ¹³ CHUBIN ZABIH 1974:297-307.

Defensa de los derechos humanos en India

Susana B. C. Devalle

El Colegio de México

*Muerte, pillaje, ataques a las mujeres... y otra vez,
muerte, pillaje y ataques a las mujeres. Nadie lo ve
ynunca se detendrá...*
(Comentarios de adivasis de Chota Napur/Singhbum
sobre el régimen de terror en Bihar).

“Globalización”, “nuevo orden mundial”, parecen palabras-código del repertorio de *Newspeak* de 1984 de George Orwell.¹ El proyecto que estas palabras-código designan ha comenzado a ser cuestionado por las mismas realidades sociales y económicas de las sociedades en las que se ha impuesto, como ya se ha hecho evidente en América Latina, tanto en el nivel urbano como en el rural. Además de un modelo económico que intenta erigirse como universal, este proyecto sostiene en el plano político cierta formulación de democracia, sanciona como “legítimas” la violencia y la fuerza en escenarios tanto locales como internacionales y favorece el desarrollo de una versión politizada – y a menudo, deshumanizada, como en las llamadas irónicamente “intervenciones humanitarias” – de los derechos humanos como instrumento en el regateo internacional.

Últimamente, el imperativo económico ha ganado terreno en todo el mundo, pero sus efectos se han sentido de manera sectorial. Claras señales que se deben tomar en cuenta han llegado ya de América Latina (Perú, Venezuela, Brasil, Argentina, Ecuador, Paraguay, Bolivia), donde la naturaleza de “democracias” subordinadas a un modelo económico exógeno y cada vez más divorciadas de los problemas concretos de la mayoría se ha hecho notoria. Las crecientes desigualdades y la pobreza resultantes del decenio de los ochenta y su intensificación bajo las nuevas políticas económicas explican en parte el destino incierto de las democracias “formales” (y dependientes) en el “mundo periférico”. Dada la conocida relación entre liberalización económica y autoritarismo político, el riesgo que corren estas democracias de convertirse en “democracias represivas” es, sin duda, grande (véase CHOSSUDOVSKY, 1991 y 1992; J. GOSH, 1992: 950).

En el marco de este “nuevo orden”, la democracia, los derechos humanos y civiles, los pueblos y los gobiernos están siendo subordinados al mercado y a las instituciones financieras internacionales, o son condicionadas por ellos. En el sur de Asia, los economistas toman en sus análisis el caso de América Latina – particularmente, el de Perú – como un ejemplo de los efectos que en los campos social, económico y político pueden derivar de los ajustes estructurales exigidos –ahora también en India – por el FMI y el Banco Mundial (véase CHOSSUDOVSKY, 1992; para otro contexto, pero con igual advertencia, véase Weir, 1993; para India, véase KUMAR, 1993). Dentro de esta línea, la

Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos (Aldhu) consideró que “las políticas de ajuste neoliberales son un factor determinante en la violación de los derechos humanos en los sectores económicos, social, cultural y ecológico” (*La Jornada*, 1994: 43).

Con el fin de considerar las posibles consecuencias de estas políticas en el sur de Asia en el campo de los derechos humanos, analizaremos aquí la situación existente en India, Estado que intenta fortalecer su posición dominante en la zona y que ha sido llamado “la mayor democracia del mundo”.

Concepciones y prácticas

En primer lugar, los análisis indios señalan la necesidad de definir cuál debería ser el significado de democracia, excluyendo definirla como “el gobierno de la mayoría por medio de representantes elegidos” (ROHINI, 1993: 2339), definición muy usada hoy en día, particularmente en el juego contradictorio de las potencias, cuando éstas juzgan situaciones fuera de su medio. Sobre la base de esta definición, se puede hablar de *democracias formales*. En India, este tipo de democracia puede coexistir fácilmente con el comunalismo, el casteismo y el racismo. El comunalismo mayoritario puede presentarse como si fuera nacionalismo, mientras que los movimientos etnonacionales se califican de “antinacionales” y “antisociales” (basta ver el concepto de “mayoría” manejado por los ideólogos del Hindutva en tiempos recientes. Véase DEVALLE, 1992b). La concepción de democracia es otra si ésta se refiere concretamente a la protección y defensa de los derechos humanos y democráticos de *todos* los ciudadanos de un Estado, y a la garantía de que éstos tengan cubiertas sus necesidades básicas (techo, alimentación, salud, educación). Esta caracterización no corresponde a lo que existe hoy en India y de otros estados asiáticos de composición religiosa plural, para que la democracia pueda poner barreras al comunalismo, debe ser efectivamente secularista; es decir, no debe discriminar sobre la base de la adscripción religiosa de los individuos y de las comunidades. El resurgimiento del comunalismo religioso en los últimos tres años, esta vez con perfiles ultranacionalistas – con la secuela de muerte, pillaje, violaciones e incendios impunes –, ha quebrado seriamente el ideal secularista de la India independiente.

En India también se ha abierto la discusión acerca del concepto de *derechos humanos* que se ha tratado de imponer y que ha estado vigente en algunos Estados, especialmente en aquellos con influencia regional (como Australia) o mundial (como Inglaterra). Radhir Singh (1922:283-284) señala la transformación de la idea “derechos democráticos” en una versión despolitizada, descontextualizada y ahistórica – una “abstracción universalizada” – de los derechos humanos.

Teniendo en cuenta esta advertencia, hay que recordar que a pesar de que el gobierno de la India patrocinó un congreso mundial sobre derechos humanos en diciembre de 1991, ese país todavía debe ratificar el Protocolo Opcional del Acuerdo Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos y el Acuerdo sobre la Tortura. De este modo, India niega a los grupos

defensores de las libertades civiles el derecho a comunicar las violaciones de derechos al Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y no permite que este comité haga las investigaciones pertinentes. Además, se ha impedido que Amnistía Internacional y otras organizaciones semejantes visiten zonas de India donde la violación de los derechos humanos es particularmente frecuente. Entre otras violaciones, se ha denunciado la detención sin juicio, los juicios *in camera*, la tortura y muerte de ciudadanos bajo custodia policial, las muertes en falsos “encuentros” y “desapariciones”, la represión policial y la de las fuerzas de seguridad y *guardias blancas* contra los campesinos – frecuentemente *adivasis* (indígenas de distintas etnias) – y los asalariados que piden el aumento de su pago, o que no se detengan o enjuicien a los responsables de los actos delictivos cometidos por las fuerzas de seguridad y por los sectores con poder. A esto hay que agregar la actuación de la policía, que adopta una actitud abiertamente parcial durante los llamados “choques comunales”, como quedó demostrado durante los llamados *progroms* contra la comunidad sikh en 1984 (véase PUDR y PUCL, 1984; DEVALLE, 1986), y en los cruentos ataques a la población musulmana que han sucedido en los últimos años (véase, entre otros, G. PANDEY, 1991; BANERJEE, 1991; ENGINEER, 1990 y 1991). Asimismo se han violado los derechos humanos en regiones donde las comunidades se han organizado en defensa de su especificidad étnica, exigiendo frecuentemente Estados separados o bien autónomos dentro del conjunto de India.

Esta imagen de una violencia de Estado con una aparente desorganización queda perfectamente enmarcada en una serie de leyes que legitiman la violencia y la represión, sin derecho a la defensa. Así, se han promulgado cinco leyes que han entrado en vigencia en estados considerados como “conflictivos” (donde existen demandas etnonacionales), como Punjab y Cachemira:

- 1) La TADA (Ley sobre Actividades Terroristas y Subversivas) permite la detención sin cargo formal ni juicio, hasta por un año, por sospecha de terrorismo o de realizar actividades subversivas, que audiencias secretas y confesiones avaladas por la policía.
- 2) La NSA (Ley de Seguridad Nacional) permite arrestos hasta por un año para prevenir que una persona actúe en perjuicio de la seguridad del Estado. En Punjab, la detención puede ser hasta por dos años.
- 3) La Ley de Seguridad Pública de Jammu y Cachemira permite el arresto sin juicio por realizar actividades como “la promoción, propagación o el intento de crear sentimientos de enemistad, odio o falta de armonía sobre la base de la religión, la raza, la comunidad o la región”.
- 4) La Ley de Poderes Especiales de las Fuerzas Armadas (en Punjab y Chandigarh).
- 5) Una ley similar para Jammu y Cachemira, mediante la cual las fuerzas de seguridad pueden registrar casas sin permiso oficial, hacer arrestos, destruir “escondites” de supuestos terroristas y tirar a matar; todo ello, con total impunidad.

Bajo estas leyes, hombres, mujeres y niños han sido encarcelados sin juicio, frecuentemente sin haberseles informado acerca de los cargos que se les imputaban, y sin que pudieran

consultar con un abogado. En 1991, Amnistía Internacional calculó que bajo estas leyes se había detenido a más de 10 000 presos políticos, algunos de ellos acusados de cometer delitos comunes. La TADA se aplicó en Punjab, Assam, Manipur, Andhra Pradesh y en Jammu y Cachemira, de modo que a mediados de 1990 habían sido detenidas 1 700 personas, entre las cuales quienes habían criticado pacíficamente al gobierno en estados donde no existía oposición armada. En el caso de Gujarat, esta ley se usó para reprimir a los dirigentes sindicales y a los jornaleros que exigían salarios justos y tierras.

Un alto número de los ciudadanos detenidos han permanecido sin juicio durante largos periodos. Según fuentes extraoficiales citadas por Amnistía Internacional, a mediados de 1990 había entre 10 000 y 15 000 detenidos sin juicio en Jammu y Chachemira, desde principios de este año. En otros casos, como el de los presos políticos en Bengala considerados “naxalitas”,² se les negó el derecho a un juicio justo y rápido, de modo que en 1991 cuatro de ellos llevaban más de nueve años esperando presentarse a juicio. En el caso de Punjab, desde que el gobierno indio atacó el Templo Dorado (Amritsar) en junio de 1984, más de 110 000 sikhs han perecido a manos de la policía, las fuerzas paramilitares, los escuadrones de la muerte y las bandas civiles. Entre veinte y treinta sikhs mueren cada día en ejecuciones extrajudiciales, falsos “encuentros” y “desapariciones” y más de 70 000 permanecen en las prisiones sin cargos ni juicio. Además, Asia Watch estima que “virtualmente todo detenido en Punjab es torturado” (*Congreso de Estados Unidos*, diputado PETE GREEN, 1993).

Las organizaciones internacionales no gubernamentales como Amnistía Internacional y Asia Watch, han estado siguiendo de cerca la situación en India a partir de los años sesenta, tarea que también han emprendido los grupos indios de defensa de las libertades civiles, como PUCL (People’s Union for Civil Liberties) y PUDR (People’s Union for Democratic Rights).³ Hay que recordar que la primera y última vez que se permitió que Amnistía Internacional visitara India y discutiera con el gobierno (del Janata Darl, en ese momento) la protección de los derechos humanos fue en enero de 1978. Se debe agregar que el informe de Amnistía Internacional de 1992, *India. Torture, Rape and Deaths in Custody*, ha sido comentado por el gobierno de India (*Government of India Publ.*, s.f.a:5 ss.; y s.f.b). Es de notar el argumento en relación con la existencia de terrorismo e insurgencia en el país y la necesidad de contenerlos. Punjab y Jammu y Cachemira se subrayan como casos críticos (*Ibid*, a: 6; véase también *Government of India* s.f. c y d). La promulgación de una “legislación de emergencia” como las leyes mencionadas anteriormente (TADA, NSA, etc.), obedece a la necesidad del Estado de defender su seguridad, en la práctica con costos para la sociedad civil, en cuanto a la salvaguarda de los derechos humanos. En 1993 se promulgó en India la ley de Protección de los Derechos Humanos. Esta ley ha sido criticada, ya que el presidente es quien designa a la Comisión Nacional de Derechos Humanos, siguiendo las recomendaciones de un comité de altos funcionarios del gobierno. Actualmente, esto significa que entre cuatro y seis miembros del comité pertenecen al Partido del Congreso, y dos, al Bharatiya Janata Party, BJP, opositor y comunalista, es particularmente censurable dado que, por ejemplo, su partido está pidiendo que se transfiera

población a zonas donde no hay mayoría hindú, con el fin de cambiar la composición demográfica del área, desplazar población no hindú y asegurar votos. A cargo de la comisión quedó el juez Ranganath Misra, el mismo que investigó las masacres de sikhs en 1984 y absolvió a los políticos del Partido del Congreso que habían alentado y organizado los ataques (véase PUDR y PUCL, 1984). La comisión no cuenta con mecanismos de investigación independientes y, por lo tanto, no puede investigar a la policía, la principal acusada de las violaciones de los derechos humanos, ni al Estado cuando éste viola la ley. De sus investigaciones quedan prácticamente excluidas la fuerza de Seguridad Fronteriza (BSF) y la Fuerza Central de Policía de Reserva (CRPF), activas en el noreste, en Cachemira y en Punjab, donde las acusaciones en su contra son numerosas (véase SEBASTIÁN, 1993:2327-2328).

Los objetos de la violencia

¿Quiénes son las víctimas más frecuentes de las violaciones de los derechos humanos? Podría decirse que existe un patrón recurrente de violencia e impunidad que se alimenta en estructuras políticas verticales (el centralismo de estado en una entidad que se creó Federal, en prejuicios de clase, de casta, étnicos (a veces expresados abiertamente en racismo), de religión y de género, y por último, en intereses económico-políticos (como en el caso de las zonas de frontera y del llamado Cinturón Tribal Central, la zona más rica en minerales de India): En este cuadro, no se puede olvidar a aquellos abogados, periodistas y otros defensores de los derechos humanos que han sido detenidos y torturados o maltratados.

Ya se hizo alguna referencia a la situación de los derechos humanos en zonas donde se dan demandas de autonomía dentro del conjunto de India, tal sería el caso de Jharkhand, que cubre parte del Cinturón Central), por la secesión (Punjab, Cachemira, por ejemplo). Estos dos últimos casos de demandas étnicas y regionales (Punjab y Cachemira), han recibido atención internacional; no así la situación de amplios sectores de la población cuyos derechos humanos han sido y son rutinariamente transgredidos de las maneras más atroces. “Atrocidades” precisamente, es el término que los comentaristas usan para referirse de manera descontextualizada a gran variedad de incidentes graves en los que, en la mayoría de los casos reportados, el objeto-víctima es colectivo (desde aldeas hasta comunidades enteras) (véase la crítica de A. SINHA, 1982, a la categorización en “atrocidades”).

Las víctimas más frecuentes de la violencia de los poderosos y de sus aliados (los terratenientes, la policía, los ejércitos privados de terratenientes, etc.) son los dalits (“oprimidos”, miembros de las “castas registradas”) y los adivasis (los indígenas, etnias que en India insisten en llamar “tribales”); es decir, los sectores más pobres y discriminados.

Para ilustrar la manera selectiva en que se ha impartido justicia y no se han respetado los derechos, valgan dos breves ejemplos que muestran cómo la policía y las cortes de justicia realizan la discriminación: la corte de Madrás exoneró de cargos a los terratenientes acusados de haber quemado y asesinado a 42 trabajadores sin tierra de las “castas registradas”, incluidos 20 niños, el 25 de diciembre de 1968 en Kilvenmani (Tamil Nadu), ya que “la mayoría de ellos son ricos y poseen grandes extensiones de tierra [...]. Es difícil creer que éstos caminaran hasta el lugar [del crimen] y prendieran fuego a las ‘casas’. En contraste, en octubre de 1975 la Suprema Corte no tuvo duda alguna en condenar a la horca a dos campesinos que dirigían el ataque colectivo contra un terrateniente opresor, al que mataron, en la aldea de Adilabad. En este caso, el ataque fue un acto político ligado al CPI (M-L), como lo hicieron explícito los abogados defensores. A los campesinos pobres el poder judicial les ha aplicado estrictamente la ley; no así cuando los agresores pertenecen a sectores sociales dominantes (*Class Justice*, 1993: 2316).

Dalits y adivasis son las víctimas más frecuentes de la agresión y la tortura, en general, a manos de la policía. Ésta actúa a menudo en combinación con los grupos locales dominantes (los terratenientes y los prestamistas, en las zonas rurales), efectuando ataques contra aldeas enteras, violando y torturando, cuando no también asesinando a sus habitantes. Se pretende que estas acciones funcionen como “castigos ejemplares” en aquellas regiones donde ha habido campañas en las que se pide la restitución de tierras o el pago del salario mínimo agrícola. En estas “operaciones” participan – como se ve en Bihar – grupos criminales y ejércitos privados al servicio de los terratenientes, cuya existencia ha sido promovida por la policía y es apoyada indirectamente por el Estado (como cuando éste alienta a los sectores dominantes a que se armen y “se defiendan”, según informaba la prensa india en los años ochenta).

A menudo hay razones de tipo político tras estos ataques a dalits y adivasis, así como los intereses económicos de los grandes terratenientes, de la industria y del mismo gobierno

por medio de sus funcionarios locales, los cuales tratan con la violencia de contener y apagar las demandas de estos sectores campesinos. La policía y otras fuerzas de seguridad también han actuado con extrema violencia en zonas de supuesta influencia de los grupos políticos de izquierda censurados – como aquellos arbitrariamente identificados como “naxalitas” – en Andhra Pradesh, Madhya Pradesh y Maharashtra. La tortura de adivasis arrestados en Bastar, por ejemplo, ha ido más allá de la meta de obtener información sobre los “naxalitas”, dado que la policía no entiende la lengua de los adivasis a quienes tortura. Sus fines son la humillación y la eliminación de los miembros de comunidades a las que se discrimina y desprecia, una forma de *genocidio gradual* (para otra aplicación del concepto de *genocidio gradual* o *diferido*, véase DEVALLE, 1990:23-24).

En la transgresión de los derechos humanos en India se observa la existencia de objetivos que no tienen que ver con dudosas “razones de Estado” o imperativos económicos, sino que aspectos de una *cultura de la violencia* (véase DEVALLE, 1992 a), una de cuyas finalidades ha sido humillar, intimidar y castigar a la población. Esta circunstancia se hace evidente en los casos de violación de mujeres por parte de policías y soldados, que se producen en contextos que no son de confrontación política. Por ejemplo, en mayo de 1990, tanto la prensa india como la internacional informaron sobre el caso que se dio en Cachemira de la violación por parte de soldados de la Fuerza de Seguridad Fronteriza (BSF) de una novia adolescente (Mubina Gani) y de su tía embarazada, que la acompañaba, cuando ambas iban a la ceremonia de matrimonio. A pesar de las denuncias que se hicieron del caso, no se juzgó a los responsables (*Amnistía Internacional*, 1992:21). Con respecto a los adivasis, la imagen prejuiciada que se tiene de las mujeres adivasis de “libres” e “ingenuas” ha justificado su degradación social como prostitutas y que se las haya transformado en un “objeto natural” de violación. Se podría decir que en las zonas rurales, en general, la violación de mujeres es una forma de coerción no económica que sirve para reforzar la subordinación de las comunidades campesinas, sobre la base de los derechos que se adjudica al terrateniente sobre la vida de los campesinos que trabajan su tierra (DEVALLE, 1992 a, *op. cit.*: 90-91).

También deben contarse como víctimas de la violencia impune de las fuerzas de seguridad a los niños de comunidades y sectores sociales específicos. La Organización de Derechos Humanos de Punjab, por ejemplo, ha informado sobre casos de encarcelamiento y tortura de niños menores de 12 años. Como es habitual, aunque se realicen averiguaciones judiciales cuando hay denuncias por parte de las organizaciones o de otros medios que no se pueden ignorar, no se toma ninguna acción contra los agresores. Así, por ejemplo, aunque se haya confirmado oficialmente el uso de la tortura en Punjab – donde en febrero de 1989 se realizó una investigación judicial en la cárcel de Amritsar –, y existan informes médicos que confirman las denuncias, no se han tomado acciones para detener el uso de la tortura y castigar severamente a los responsables, en este caso, la policía. Desde mediados de los años setenta, a partir de periodo del Estado de Excepción, las organizaciones oficiales de la policía se han manifestado contra la tortura. La Comisión Nacional de Policía se creó así, en 1979, para investigar “el uso de métodos impropios y la extensión de su

uso”, concluyendo con una fuerte condena del uso de la tortura por ser “deshumanizadora” para la policía y dañina para su “imagen” ante “el público” (*Aministía Internacional*, 1992:34 ss.; véase también NOORANI, 1993c). De acuerdo con Amnistía Internacional, este uso generalizado de la tortura ha llevado frecuentemente a la muerte a las personas arrestadas, a pesar de las leyes promulgadas por el gobierno central – como la ley de evidencia reformada (1985)”.⁴

A partir de 1991, sin embargo, el número de muertes de personas bajo custodia policial ha aumentado notablemente, en especial en zonas de conflicto armado, como Cachemira y Assam. La mayoría de las víctimas pertenecen a los sectores económicos más débiles de la población, que abarcan a dalits y adivasis, e incluyen a las mujeres de estas comunidades, a los miembros de minorías religiosas (como es el caso de los musulmanes en Uttar Pradesh, Bihar y Bengala), a los niños, a los ancianos y enfermos. A éstos se agregan los prisioneros políticos y los sospechosos de ser opositores al gobierno, tanto en zonas donde hay movimientos a favor de la independencia y por la autonomía regional, como donde se dan exigencias económicas y sociales persistentes (véase *Aministía Internacional*, 1992:41 ss.; *Government of India*, S.F. a y b).

Todas estas situaciones deben examinarse con cuidado no sólo para denunciar casos específicos, sino especialmente para señalar los elementos sociales y políticos que permiten que tales situaciones se perpetúen. En el caso de los dalits y los adivasis, la degradación social, la discriminación racial, la desculturación y la distorsión cultural que tratan de imponerse en la vida cotidiana han actuado como mecanismos efectivos en el proceso de control y explotación económica de estos sectores. En Bihar, por ejemplo, y particularmente en la región de Jharkhand, la coerción no económica – un método esencialmente precapitalista- se usa para fines capitalistas. Este uso no es remanente “feudal”, sino un mecanismo que usan las clases superiores, la policía y la administración para controlar al campesinado (véase A.K. BHAGCHI, citado en THORNER, 1982; DEVALLE, 1992 a: 89 ss.). Esta degradación social se traduce en la superexplotación económica, como en el caso de los adivasis en zonas rurales e industriales de Jharkhand. Esta superexplotación, reforzada por la discriminación social y racial, se apoya en la violencia. La naturaleza persistente de la violencia de «aquellos con poder» se muestra en la frecuencia de agresiones perpetradas contra los dalits y los adivasis en Bihar. Si bien Bihar puede verse como un caso extremo – descrito como “un estado casi sin ley”, un ejemplo de “la cultura de la tortura” y “una zona de oscuridad”– situaciones similares se han dado en otras zonas de India, especialmente a partir del periodo del estado de Excepción a mediados de los años sesenta, y se recrudecieron después de 1980, cuando Indira Gandhi regresó al poder.

Motivos económicos y políticos, la discriminación de clase, étnica, religiosa, racial y de género, y la soberbia de los sectores con poder han sentado las bases para acciones de violencia contra amplios sectores de la sociedad india que tienen una posición económica y social desventajosa. En muchos escenarios sociales la violencia ha adquirido características

de un “valor” – es decir, la condición normal para perpetuar el orden existente – y ha sido legitimada en la vida cotidiana como el “derecho de los poderosos”. Paralelamente, se han ido construyendo los *objetos* de esta violencia, circunstancia que es más que evidente en el caso de las castas bajas, de los adivasis y de ciertas minorías religiosas, todos considerados “inferiores” biológicamente – en cuanto a inteligencia y capacidades – y culturalmente – al no ajustarse a los valores culturales dominantes. Este proceso de construcción de la víctima como “inferior”, pero también como *enemigo* que se debe eliminar, se vuelve claro al analizar los ataques de los últimos años contra los musulmanes por parte de los del Hinduvta (una forma de ultranacionalismo hindú). Cuando la violencia interviene para marcar relaciones sociales desiguales, se completa el proceso de construcción de su “objeto”: los sectores víctimas se perciben como una masa sin identidad, como un objetivo de ataque que ha sido *deshumanizado*. Los resultados de ese proceso de objetificación se reflejan con toda crudeza en la *práctica del terror* (véase DEVALLE, 1992 a, *op. cit.*). Un comentario recogido luego de la matanza de adivasis en Gua (Singhbhum, Bihar, septiembre de 1980) expresa con claridad la visión de los grupos locales dominantes de que la vida de los adivasis no tiene ningún valor: “Después de todo, es *inevitable*. Si no, ¿cómo mantendríamos el *orden!*... Bueno, sí, murieron *algunos* tribales...”; “Como siempre, un tiro se dispara... *alguien* siempre muere...” (DEVALLE: notas de trabajo de campo, 1980).

Migrantes y refugiados

Allí detrás del alambre de púas, a un lado, quedaba India, y detrás de más alambres de púas, al otro lado, quedaba Paquistán. En medio, en un pedacito de tierra que no tenía nombre, yacía Toba Tek Singh...

Saadat Hasan Manto, “Toba Tek Singh”

Desearía mencionar brevemente algunos detalles concernientes a los migrantes refugiados. Los países del sur de Asia no han firmado el Protocolo de la Comisión de Refugiados de las Naciones Unidas y han preferido, especialmente India, mantener el tema de las llamadas “migraciones no deseadas” como un asunto que se tratará en las relaciones bilaterales en la zona. En un artículo reciente, Myron Weiner (1993) calcula que de 35 a 40 millones de personas han cruzado las fronteras de India, Paquistán, Bangla Desh, Sri Lanka y Nepal desde 1947, generalmente como refugiados, y empujadas en su mayoría por acontecimientos políticos. Estos movimientos de refugiados se iniciaron en el momento mismo de constitución de los Estados independientes en la zona, desde aquellos movimientos de 1947 (división de India y Paquistán) y de 1948, cuando entre 7 y 8 millones de hindúes y sikhs entraron en India y 6 millones de musulmanes salieron hacia Paquistán – “intercambio” de población que dejó cuantiosas víctimas –, hasta movimientos migratorios de refugiados más recientes, como el de los tamiles de Sri Lanka a India después de 1983, y el de 3 millones de personas de Afganistán a Paquistán desde fines de los años setenta. Weiner considera que la mayoría de estos refugiados han sido considerados “pueblos rechazados” o “migrantes no deseados”; es decir, “ciudadanos o

residentes legales de un país que se han visto forzados a irse como resultado de persecuciones, violencia o amenazas, y cuya salida busca el gobierno o aquellos con quienes viven”. Los “migrantes no deseados” serían, según Weiner, migrantes “legales o ilegales que no son bienvenidos y a quienes a menudo se les pide que se vayan o se los obliga a irse” (*Ibid.*: 1737). En este contexto, habría que considerar la propuesta de que se establezca el derecho a *no migrar* (MÁRMORA, 1990), a no ser desplazado por la fuerza de la tierra, del hogar o del medio cultural, por el hecho de ser su propio lugar de vida; un “pueblo rechazado” por parte del Estado o por aquellos a los que Weiner se refiere sólo como “aquellos con quienes [éstos] viven”. Basta, quizás, leer el famoso cuento de Saadat Hasan Manto, “Toba Tek Singh”, para comprender lo que implican las migraciones forzadas para aquellos que las sufren. En el caso del cuento de Manto, se da el contexto de la división (artificial) de India y Paquistán en 1947 (Manto, 1989: 11-18).

Desde un punto de vista político formal muy estrecho, estos movimientos de población han creado conflictos entre los Estados de la zona. Frente a estos conflictos, la tendencia ha sido cerrar las fronteras, con el argumento de proteger la seguridad nacional. En este tipo de análisis, poco se dice acerca de los efectos de la migración en la población afectada. Un estudio más profundo se estos fenómenos revelaría no sólo aspectos políticos (ya que en casos como el de los afganos, los tamiles y otros, los refugiados no han sido políticamente pasivos en el país de recepción), sino también la arbitraria determinación de fronteras culturales y sociales poscoloniales, los efectos de estos movimientos de población en la composición económica del mercado de trabajo y, dado que estos movimientos de población no han sido en su mayoría “voluntarios”, la medida y modalidad en que los derechos humanos de los migrantes han sido amenazados o transgredidos.

Comentarios finales

Al ser éste el panorama general de la situación de los derechos humanos en India, cabría preguntarse acerca de las consecuencias sociales y económicas de la reciente imposición de normas dictadas por el FMI y por el Banco Mundial, según el planteamiento – que ya comienza a tambalearse, como se ha visto en América Latina – de un “nuevo orden” que recrudence las disparidades socioeconómicas y utiliza un concepto de democracia formal, construido y esgrimido por las actuales “potencias occidentales de la manera menos democrática, para imponerlo en el “mundo periférico” del Sur (el antiguo y el reciente “Tercer Mundo”), como si éstas fueran a comenzar un proceso de democratización desde un nivel cero, como si tales sociedades no tuvieran historicidad y especificidad. Las propuestas que hasta ahora dominan – entre las que se halla la ecuación “democracia” = “libre” mercado – intensifican las desigualdades sociales, minando así las condiciones necesarias para que se desarrollen verdaderas democracias.

El reconocimiento de la diversidad cultural y de los contenidos históricos en el sur de Asia – la naturaleza de sus sociedades plurales – reconocimiento que debe traducirse en la

práctica social – es decir, en una participación política plena, en la eliminación de la discriminación sobre cualquier base, en el respeto de los derechos humanos, especialmente en el caso de los sectores sociales subalternos –, fortalecerá sin duda las tendencias hacia la democratización en el sur de Asia, como un proceso interno de estas sociedades que responda a sus propias necesidades y aspiraciones y que respete su especificidad.

Bibliografía:

- Amnistía Internacional, 1991. *Informe 1991*, Madrid, EDAI.
- , 1992. *India. Torture, Rape and Deaths in Custody*, Londres, Amnesty International Publ.
- BANERJEE, S., 1980. *In the Wake of Naxalbari. A History of the Naxalite Movement in India*, Calcuta, Subarnarekha.
- , 1991. 'Hinduvta'. *Ideology and Social Psychology*, EPW, XXVI (3), pp. 97-101.
- , 1993. 'Sangh Parivat' and Democratic Rights, EPW, XXVIII (34), pp. 1715-1718.
- BASU, K., 1993. *Structural Reform in India, 1991-1993*, EPW, XXVIII (48), pp. 2599-2605.
- BONFIL BATALLA, G., 1992. "Por la diversidad del futuro", *Ojarasca*, 7 (abril), pp. 12-18.
- CASSESE, A., 1990. *Human Rights in a Changing World*, Filadelfia, Temple University Press.
- CHOMSKY, N., 1991. "El sistema de los 500 años y el nuevo orden mundial", ponencia del Foro sobre Emancipación e Identidad en América Latina, México, CIES (5 de enero).
- CHOSSUDOVSKY, M., 1991. "Global Poverty and the New World Economic Order", EPW, XXVI (44), pp. 2527-2537.
- , 1992. "Under the Tutelage of the IMF. The case of Peru", EPW, XXVII (7), pp. 340-348.
- Das, V. (comp.)m 1990. *Mirrors of Violence. Communities, Riots and Survivors in South Asia, Delhi*, Oxford University Press.
- DEVALLE, S.B.C., 1986. "India en 1984: el colapso del Estado y el comunismo en política", *Estudios de Asia y Africa*, XX (66).
- , 1990. "Myths for Dominance: Western-Center Conceptions of the Pacific", en W.F. BERBERET y R.P. LOFTUS (comps.), *In the Pacific Interest. Re Thinking the Past and Defining de Future*, Salem, Willamette University, pp. 21-34.
- , 1992 a. *Discourses of Ethnicity. Culture and Protest in Jharkhand*, Londres-Newbury Park-N., Delhi, Sage.
- , 1992 b. "Violencia en la cultura política de India. ¿Fundamentalismo o ultranacionalismo hindú?", *Estudios de Asia y Africa*, XXVI (86).
- Economic and Political Weekly*, 1993. "Class Justice", EPW, XXVIII (43), pp. 2316-2317.
- ENGINEER, A.A., 1990. "Communal Riots in Recent Months", EPW, XXV (40), pp. 2234-2236.
- , 1991. "The Bloody Trail. Ramjanmabhoomi and Communal Violence in U.P.", EPW, XXVI (4), pp. 155-158.

- GHOSH, A., 1993 a. "Democracy Development and the Market System", *EPW*, XXVIII (48), pp. 2573-2575.
- GOSH, J., 1992. "Questioning Liberalization", *EPW*, XXVII (18), pp. 948-950.
- Government of India Publ.*, s.f.a. "Legal Provisions for Protection of Human Rights in India", Delhi, Govt. of India.
- , s.f.b. "Human Rights Violations. The Allegations and the Facts. The Amnesty International Report: India", Delhi, Govt of India.
- , s.f.c. "Human Rights Violations Caused by Terrorism. India: Kashmir", Delhi, Govt. of India.
- , s.f.d. "Human Rights Violations Caused by Terrorism. India: Punjab", Delhi, Govt. of India.
- KUMAR, A., 1993. "New Economic Policies: An Assessment", *EPW*, XXVIII (50), pp. 2735-2743.
- La Jornada*, 1994, 7 de enero, p. 43.
- MANTO, S.H., 1989. *Kingdom's End and Other Stories*, Calcuta, Penguin.
- MÁRMORA, L., 1990. "Derechos humanos y políticas migratorias", *OLM*, vol. 8 (2 y 3), pp. 7-32.
- NOORANI, A.G., 1993 a. "Amnesty and Indian-Baiters", *EPW*, XXVIII (45), pp. 2435-2436.
- , 1993 b. "Report on Prisons", *EPW*, XXVIII (34), pp. 1698-1699.
- , 1993 c. "Teaching Human Rights to Police", *EPW*, XXVIII (42), pp. 2252.
- , 1994. "Indo-Pack Pact on Amnesty?", *EPW*, XXIX (1 y 2), p. 16.
- ORWEL, G., 1989. *Nineteen Eighty-Four*, Londres, Penguin.
- PANDEY, G. 1991. "Hindus and Others. The Militant Hindu Construction", *EPW*, XXVI, (52), pp. 2997-3009.
- PUDR y PUCL (People's Union for Democratic Rights y People's Union for Civil Liberties), 1984. *Who are the Guilty? Report of a Joint Inquiry into the Causes and Impact of the Riots in Delhi from 31 October to 10 November*, Delhi, Sunny Graphica.
- ROHINI, P.H., 1993. "Struggle Against Communalism. Defining a Positive Alternative", *EPW*, XXVIII (43), pp. 2339-2344.
- SAID, E.W., 1988. "Identity, Negation and Violence", *New Left Review*, 171, pp. 46-60.
- SANGVAI, S., 1993. "Politics of Submergence", *EPW*, XXVIII (50), pp. 2705-2707.
- SEBASTIAN, P.A., 1993 a. "People's Commission Report on Bombay Riots", *EPW*, XXVIII (42), pp. 2256-2257.
- , 1993 b. "Protection of Human Rights", *EPW*, XXVIII (43), pp. 2327-2328.
- SINGH, R., 1992. "Terrorism. State Terrorism and Democratic Rights", *EPW*, XXVII (6), pp. 279-289.
- SINHA, A., 1982. "Class War, not 'Atrocities against Harijans'?", *The Journal of Peasant Studies*, 9 (3), pp. 148-152.
- THORNER, A., 1982. "Semi-Feudalism or Capitalism? Contemporary Debate on Classes and Modes of Production in India", *EPW*, XVII (49, 50 y 51).

U.S. Congress, 1993. "Stop Murder and Torture in India", diputado Dan Burton: "End Indian Oppression against the Sikhs. Support Freedom for Khalistan", diputado Pete Geren, Washington.

WEINER, M., 1993. "Rejected Peoples and Unwanted Migrants in South Asia", *EPW*, XXVIII (34), pp. 1737-1746.

WEIR, F., 1993. "Russia-s Descent into Latin America", *EPW*, XXVIII (51), pp. 2811-2816.

Notas Bibliográficas:

¹ "El propósito del *Newspeak* o fue sólo de proporcionar un medio de expresión para la cosmovisión y hábitos mentales de los devotos de Ingsoc, sino hacer imposibles todas otras formas de pensamiento..." (ORWELL, 1989: apéndice, p. 312).

² *Naxalitas*, término que aún se usa para designar a disidentes y protestas rurales de diverso tipo. "Naxalita" sería hoy, para el Estado y las fuerzas de seguridad, el equivalente a "subversivo". El término tiene su origen en el movimiento político campesino que comenzó en Naxalbari en mayo de 1967 y que luego se extendió a Bengala Occidental, Andhra Pradesh, Punjab, Bihar, Uttar Pradesh, Orissa y otras zonas de India hasta principios de los años setenta. Sus líderes, originalmente identificados con el Partido Comunista de India (Marxista – CPI (m)-, se separaron de éste y formaron el Partido Comunista de India (marxista-leninista – CPI (m-l). Véase BANERJEE, 1980.

³ Otras organizaciones independientes defensoras de los derechos civiles, activas en el campo de los derechos humanos, son Andhra Pradesh Civil Liberties Committee (APCLC); Association for the Protection of Democratic Rights (APDR), de Calcuta; Civil Liberties and Human Rights Organization (CLAHRO), en Manipur; Citizens for Democracy (CFD), de Delhi; Committee for the Protection of Democratic Rights (CPDR), de Delhi, en Bombay; Free Legal Aid Committee (FLAC), en Bihar; Jammu and Kashmir People's Basic Rights (Protection) Committee, y Naga People's Movement for Human Rights (NPMHR).

⁴ La sección 114B de esta ley daba margen a la presunción de que los daños sufridos por una persona mientras ésta se encontraba bajo custodia policial, habrían sido causados por el oficial de policía a cargo de la custodia. El gobierno de India, sin embargo, no ha podido llevar a efecto esta recomendación. ⁴ "El propósito del *Newspeak* o fue sólo de proporcionar un medio de expresión para la cosmovisión y hábitos mentales de los devotos de Ingsoc, sino hacer imposibles todas otras formas de pensamiento..." (ORWELL, 1989: apéndice, p. 312).

VIII

Educação e Literatura na Ásia

La educación integral como paradigma metodológico del futuro. Análisis de la propuesta de Sri Aurobindo

Olga Real-Najarro

Universidade Autónoma de Chiapas – México

La India siempre ha fascinado al pasajero occidental por la variedad y diferencia de perspectiva, la posibilidad de mirarse en el otro, el contraste cultural, histórico y social, el espejo de otra realidad posible. Igualmente, en el ámbito de la educación encontramos paradigmas que renuevan las presentes metodologías, hallamos el desarrollo de innovadores métodos educativos: figuras de conocido renombre como Vivekanada, Tagore, Gandhi y Aurobindo promueven lo que Sisir Kumar Ghose define como *Educación Total* (KUMAR GHOSE, 1966:98), una educación que pretende el desarrollo completo de la persona. En estos personajes vida, filosofía y modelo educativo se funden en una síntesis que refleja la rica y controvertida personalidad de sus creadores. Igualmente, su objetivo común y primordial es el desarrollo de la persona (CENKNER 1976: 195). En la presente comunicación nos centraremos en la figura de Sri Aurobindo y en los principales aspectos de su práctica educativa, enfatizando los matices que renacen en los métodos actuales y aquellos que no han encontrado aún suficiente eco en la práctica docente.

La vida y obra de Aurobindo representan un ejemplo de educación total o integral, es decir, un intento consciente por desarrollar la personalidad completa del ser humano, potenciando la evolución de los diferentes estratos que conforman la ontología del individuo. En el planteamiento aurobindiano la educación facilita las herramientas que propician el desarrollo holístico de la persona fomentando, simultáneamente, una implicación consciente en su vida y el desarrollo de las capacidades potenciales no sólo de sí mismo sino, además, de la nación (AUROBINDO, 1995a: 47). En *The Human Cycle* Aurobindo comenta:

(...) la llegada de una era espiritual – o de transformación y ampliación de conciencia – debe ser precedida por la aparición de un creciente número de individuos que no están ya satisfechos con la existencia intelectual, vital y física normal de la persona, sino que perciben que una evolución más grande es el objetivo real de la humanidad, intentan efectuarla en sí mismos y dirigir a otros hacia él, transformándolo en el objetivo principal de la raza (AUROBINDO, 1995a: 353).

La educación y la sociedad deben proporcionar a la persona las condiciones y medios para alcanzar su perfección y expresar *el poder, la armonía, la belleza y la alegría de sentir la autorrealización adquirida* (AUROBINDO,1995a:78). La educación trans-ciende la transmisión de contenidos y se convierte en una herramienta que ayuda a conocer de una

manera natural, efectiva y completa. Uno de los medios que propicia el aprendizaje es la interrelación de la persona y su entorno, es decir, la sociedad y, en última instancia, la nación. La educación es *el instrumento que fomenta el trabajo real del espíritu en la mente del individuo y de la nación* (AUROBINDO, 1995a:2); es el elemento que vincula al individuo con la sociedad, condicionando el tipo de acercamiento que existirá entre ambas, marcando la simbiosis que generará su próximo estadio de crecimiento como entidades independientes e interdependientes. El concepto de educación en Aurobindo implica tanto al individuo como a la sociedad, pues antes de que la persona pueda desarrollarse debe existir una actitud de cambio y una reorientación en el nivel colectivo (CENKNER,1976:163).

El principio que guía y coordina el pensamiento educativo de Sri Aurobindo es el descubrimiento de que la persona es, ante todo, un ser espiritual. Su estructura espiritual integra y trasciende el nivel físico, vital y mental. El descubrimiento del ser psíquico es el primer paso que ayuda a generar una nueva actitud ante el proceso existencial. Desde el punto de vista de nuestro autor, ni la educación ni la religión han cambiado perceptiblemente el desarrollo del individuo en el pasado: se necesitaba una nueva orientación que sea completamente espiritual y afecte, de forma íntegra, la educación y la vida de la persona y la nación (CENKNER, 1976:162). Llegados a este punto es necesario mencionar que el concepto de espíritu no está ligado a ninguna doctrina, dogma o religión en el pensamiento de Aurobindo.

El principal instrumento de conocimiento es la mente. La educación debe estudiar las facultades mentales y sus procesos haciendo del estudio de la mente infantil, adolescente y adulta su base (AUROBINDO, 1952:5). El objetivo final de la educación debe ser el crecimiento del alma humana, el conocimiento y desarrollo de sus poderes y potencialidades. Aurobindo presenta un planteamiento novedoso: como ya mencionamos, la educación debe considerar como su campo de estudio la mente del individuo y, además, la mente de la nación y del universo (CENKNER, 1976:162). El paradigma aurobindiano adquiere un matiz universal y cosmológico que integra, como ya es común en su visión de la realidad, todos los elementos de la existencia. El principal logro de la educación es

(...) el desarrollo de los poderes de la mente humana y el espíritu, la formación o, como preferiría considerarlo, la evocación del conocimiento, la voluntad y el poder para utilizar el conocimiento, el carácter, la cultura; eso, al menos, si no más (AUROBINDO, 1972 : 4).

En definitiva, Aurobindo insiste en la idea de que la persona es capaz de un desarrollo que trasciende su presente estado de conciencia, convicción ya existente en la base de la antigua educación arya de la que nuestro autor es continuador y renovador (CENKNER, 1976:163). Además, la educación debe revelar a la persona la relación existente entre la mente individual y la mente de la sociedad, el alma de la persona y el alma de la

humanidad, la conexión entre *atman* y *Brahman* (AUROBINDO, 1952:1). Analizando la teoría de nuestro autor, Cenker comenta:

“Sólo la educación que estudia la mente puede iniciar este cambio en la persona y su sociedad. En la escuela aurobindiana se concientia al estudiante de que fue creado para transformarse en un ser mental. Su objetivo es el desarrollo del alma humana, el ser profundo en todos sus poderes y potencialidades” (CENKNER, 1976:163).

Los principios de su teoría educativa coinciden, a menudo, con los principios de su yoga integral. Así, el primer principio subraya la importancia del descubrimiento y conocimiento de las facultades que favorecen el proceso de la auto-realización; el segundo consiste en un paciente y persistente esfuerzo personal que propicia el crecimiento y el cambio; el ejemplo y la influencia del maestro son un principio más; y, finalmente, el carácter instrumental del tiempo, principio que subyace en todos los demás (AUROBINDO, 1995b: 51).

El primer principio, la evolución de la conciencia de la persona, comienza con el autoconocimiento, es decir, la concienciación de que existen diferentes realidades o niveles existenciales que integran el ser:

“Conocerse a sí mismo significa conocer los motivos de nuestras acciones y reacciones, el porqué y el cómo de todo lo que le pasa a uno mismo. Ser el dueño de uno mismo significa hacer lo que uno ha decidido hacer y nada más que eso, no escuchar o seguir impulsos, deseos o caprichos” (AUROBINDO, 1972: 17).

El autoconocimiento implica la observación y desarrollo del conjunto de la personalidad intelectual, moral y emocional; es decir, el crecimiento integral de la personalidad. El concepto de integración en la diversidad, del acercamiento multidisciplinar a la realidad es el nuevo signo de los tiempos y ya lo encontramos, a principios del siglo XX, reflejado en la teoría y praxis de nuestro autor. La integración de las diferentes identidades del individuo, el desarrollo de su ser físico y vital, su ser psíquico y mental desemboca en su transformación y espiritualización última, objetivo final de la teoría educativa de Aurobindo.

Para entender la complejidad de su mundo interior y exterior la persona debe observarse a sí misma y cuanto le ocurre. El punto de partida es la observación de lo que uno hace y por qué lo hace; de esta manera el individuo puede empezar a ejercitar dominio y control sobre sus acciones. Así, el primer trabajo de los educadores es el desarrollo de los sentidos y la potenciación de la capacidad de conciencia del estudiante. El desarrollo del alumno implica el trabajo en todas las realidades que conforman su ser: su estructura física, vital, mental y psíquica.

La educación física constituye una importante premisa en el planteamiento aurobindiano. El cuerpo es la realidad que posibilita la manifestación del espíritu, el cuerpo es el medio para desarrollar el *dharma* personal, es decir, la realización de cualquier ideal que la persona se propone a sí misma (CENKNER, 1976: 165). Despertar la conciencia física significa actuar sobre lo físico con una conciencia psíquica:

“La sadhana física implica hacer descender la luz, el poder y la paz más elevadas y el ananda en la conciencia física, eliminar la inercia de lo físico, las dudas y limitaciones – eterna tendencia de la mente física – (...) y establecer la verdadera conciencia, de forma que el cuerpo físico pueda ser un perfecto instrumento de la Voluntad Divina” (AUROBINDO, 1972: 48-49).

En cuanto al desarrollo del nivel vital, Aurobindo, al igual que Tagore, confiere un énfasis considerable a la educación artística del alumno. La educación de las emociones, los hábitos humanos y sus asociaciones y el rechazo y sustitución de los hábitos no adecuados se potencia con la observación de los hábitos y las emociones y del autoconocimiento surge la necesidad de concentración y *tapasya* o disciplina, la base para el desarrollo de la fuerza que permite el alejamiento de las actitudes que no ayudan al desarrollo personal.

La educación mental, por su parte, implica el dominio del conocimiento previo, el descubrimiento de nuevos conocimientos y el desarrollo de la capacidad para utilizar el conocimiento. La educación mental incluye el desarrollo de lo cognitivo, las ideas, la inteligencia y la percepción mental. En ese proceso, el individuo se transforma en la fuente de conocimiento, el conocedor, el testigo y dueño de su mente. Aurobindo distingue cuatro niveles mentales clásicos: *citta*, *manas*, *buddhi* y la *visión* presente sólo en los seres más desarrollados. En todos los niveles, la persona intenta aumentar su capacidad mediante la expansión y complejidad creciente de su capacidad cognitiva, sus ideas y percepciones.

La educación del ser psíquico es la contribución especial de Aurobindo a la teoría educativa. De hecho, en Aurobindo, el descubrimiento de la personalidad psíquica es la principal función de la educación, es la clave para el desarrollo de un ser integral. La educación es el enfoque social que posibilita el desarrollo y crecimiento del ser psíquico; por su parte, la persona tiene la necesidad básica de descubrir su ser psíquico, es decir, de desarrollar su naturaleza interior. En el pensamiento de Aurobindo el ser psíquico es aquella parte de la persona independiente del cuerpo y las circunstancias de la vida que actúa mediante un tipo de conocimiento espontáneo y directo. El ser psíquico es el que subyace y mantiene el ser físico, vital y mental de la persona y el que posibilita el contacto y encuentro con su realidad interior. La diferencia entre la realidad psíquica y espiritual de la persona es que la primera se encuentra dentro del individuo y la segunda le impulsa fuera de su universo personal. En palabras de Cenkner, la educación espiritual es un regreso a lo no manifestado, más allá del tiempo y el espacio, mientras que la educación psíquica

implica una realización más perfecta en el tiempo y el espacio (CENKNER, 1976:169). Aurobindo comenta:

(...) la vida psíquica es la vida inmortal en el tiempo infinito, en el espacio sin límite, el cambio siempre progresivo, la continuidad ininterrumpida en el mundo de las formas (AUROBINDO,1952: 67).

El punto de partida para la realización de las potencialidades interiores es el descubrimiento, dentro de uno mismo, de aquello que es independiente de la realidad externa y del cuerpo físico, el descubrimiento de un sentido de universalidad y no limitación. Para ello, una fuerte voluntad y el deseo de descubrir esa presencia psíquica es un requisito imprescindible: el descubrimiento depende de un *esfuerzo yóguico*, de la aspiración y el rechazo de todo impulso que desvíe del objetivo; el resultado es la evocación de la *tapasya* del amor y una liberación gradual del sufrimiento.

Los cuatro vehículos de aprendizaje – vital, físico, mental y psíquico – cultivan el poder, la belleza, el conocimiento y el amor y, por tanto, liberan a la persona de los condicionamientos materiales, los deseos, la ignorancia y el sufrimiento. Este enfoque educativo basado en cuatro pilares debe desarrollarse simultáneamente desde una temprana edad y teniendo como centro de acción la personalidad psíquica; su meta es el desarrollo y transformación de la conciencia, sentando las bases de lo que será el último estadio educativo, la transformación supramental.

Es necesario señalar que Aurobindo desarrolla su paradigma educativo no desde la pedagogía existente sino desde la perspectiva de la persona en su siguiente paso evolutivo: su punto de partida es el ser del nuevo milenio. De acuerdo con el pensamiento de nuestro autor, la educación en la evolución de la conciencia y el descubrimiento y desarrollo del ser psíquico son el preludeo de un nuevo individuo y una nueva era (CENKNER, 1976:171). La filosofía educativa de Sri Aurobindo encuentra su correlativo práctico en el ashram de Pondicherry cuyo objetivo es el desarrollo de otra forma de vida sostenida por un nivel de conciencia más elevado y que represente una completa expresión del último nivel de desarrollo del individuo: el espíritu (AUROBINDO, 1972:4).

Sri Aurobindo presenta a los maestros y educadores no tanto un sistema nuevo de educación como una nueva actitud hacia los estudiantes (PAVITRA, 1967:41): el estudiante es un ser único que crece y se desarrolla, una entidad que debe ser considerada como la integración de realidades complejas, un mundo interior y exterior que debe ser tenido en cuenta. Ya en 1910 Aurobindo está anticipando lo que serán las nuevas técnicas metodológicas de finales de los sesenta y principios de los setenta en occidente: los métodos humanistas y, especialmente, el constructivismo. En *A system of National Education* Aurobindo enuncia las características que conforman la nueva actitud hacia la educación: primero, nada puede ser enseñado pues el conocimiento se evoca; segundo, la mente debe ser continuamente consultada; y, tercero, se debe trabajar desde lo conocido a

lo desconocido, es decir, *construyendo* el conocimiento (AUROBINDO, 1952:5-6). El consabido concepto de internalización del conocimiento, la idea de crear una síntesis entre lo nuevo y lo conocido ya está presente en el paradigma educativo de Aurobindo. Integración y síntesis son elementos claves para realizar un ser integral: *organizar la capacidad cerebral, cristalizar el pensamiento, llegar a un conocimiento exacto y organizado* (AUROBINDO, 1972:55), establecer múltiples relaciones con lo que es conocido y sintetizarlas en su posibilidad última de unidad relacional.

Finalmente, resumiremos las principales ideas del paradigma educativo de Aurobindo en las siguientes premisas: a) la educación es un medio para que la persona llegue a una mayor comprensión de sí misma y su universo; b) el papel del maestro o educador es presentar al estudiante el ideal y el reto de la transformación; c) la educación no es la impartición de conocimiento sino mostrar a otros cómo aprender por sí mismos y adquirir el conocimiento; d) la tarea del maestro es la creación del entorno que favorece el auto-descubrimiento y su presencia y disponibilidad para el estudiante.

Como conclusión, podemos afirmar que Aurobindo plantea un modelo educativo renovador e innovativo que encuentra eco aún en los ideales establecidos por las metodologías humanistas y que presenta retos todavía no alcanzados por la persona. Su paradigma educativo, resumido en su sistema de yoga, será una de las respuestas que ofrece a la hora de acercarse, comprender y conocer el complejo palimpsesto que conforma la persona y que la convierte en un ser único e irrepetible.

Referencias Bibliograficas:

- AUROBINDO, SRI. *Education, General Principles*. 1956. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- AUROBINDO, SRI. *A Scheme of Education*. Edited by Pranab Kumar BHATTACHARYA. PONDICHERRY: Sri Aurobindo Ashram.
- AUROBINDO, SRI. 1952. *Integral Education*. Edited by (compilado por Indra Sen). PONDICHERRY: Sri Aurobindo International University Centre.
- AUROBINDO, SRI. 1972. *Sri Aurobindo and the Mother on Education, Part I, II and III*. PONDICHERRY: Sri Aurobindo Society.
- AUROBINDO, SRI. 1995a. *The Human Cycle*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- AUROBINDO, SRI. 1995b. *The Synthesis of Yoga*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust.
- CENKNER, W. 1976. *The Hindu Personality in Education*. Columbia: Sout Asia Books.
- GHOSE, SISIR KUMAR. 1966. Total Education. *Mother India* XVIII, August, no. 7.
- PAVITRA. 1967. *Education and the Aim of Human Life*. Pondicherry: Sri Aurobindo International Centre of Education.

As personagens femininas dos *mukashi banashi* (contos antigos) da literatura japonesa: aspectos particulares e universais

Márcia Hitomi Namekata

Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Assis

Na literatura japonesa, denominam-se *mukashi banashi* as narrativas de cunho maravilhoso, bem como aquelas que se aproximam das fábulas, mitos e lendas.

Mukashi, de antigo. *hanashi*^[1], de narrativa. A própria denominação deste gênero narrativo já conduz a uma aceção temporal. Pode-se dizer que os *mukashi banashi* são tão remotos quanto a espécie humana, considerando-se que muitos deles, com suas variantes, estabelecem relações com os mitos, com as narrativas que tratam da criação do universo e do arquipélago japonês. A partir de então, com o decorrer das eras, foram sendo transmitidos enquanto parte integrante de um acervo narrativo adulto; muitos deles foram compilados em coletâneas literárias. E, nesse processo, foram-se delineando os aspectos da literatura infantil, na qual encontraram a forma sob a qual, até os dias de hoje, subsistem.

Em função da amplitude do gênero *mukashi banashi*, suas narrativas apresentam-se classificadas em três categorias: 1. *dôbutsu mukashi banashi* (*mukashi banashi* sobre animais), cujos protagonistas são animais; 2. *honkaku mukashi banashi* (*mukashi banashi* primitivos), que giram em torno da ação de heróis humanos; e 3. *waraibanashi* (histórias para rir), cujas personagens, que podem ser tanto seres humanos como animais, são caracterizadas como tolas, conferindo um tom humorístico à narrativa. Considerando-se as personagens femininas, objeto desta comunicação, elas aparecem com frequência na categoria 2, a dos *mukashi banashi* primitivos.

Com o intuito de melhor analisarmos a atuação da figura feminina nessas narrativas japonesas serão apresentados, primeiramente, um resumo dos enredos de duas delas.

Urashima Tarô

Há muito e muito tempo atrás, havia um jovem de muito bom coração chamado Urashima Tarô, que salvou uma tartaruga que estava sendo maltratada por um grupo de crianças. Um dia, de repente, enquanto Urashima pescava, essa tartaruga apareceu, e disse ao moço para que subisse em seu casco. Ele obedeceu, e ambos dirigiram-se para o fundo do mar. Lá chegando, avistaram um fabuloso palácio, e Urashima foi recebido por uma princesa, que lhe serviu uma enorme quantidade das melhores iguarias. E assim foram passando-se os dias, e Tarô era tratado como um rei. Entretanto, ele começou a sentir saudades de seus pais, e disse à princesa que desejava voltar para casa. Ela, então, presenteou-o com uma bonita caixa, pedindo, no entanto, que não a abrisse de maneira nenhuma. Prometendo não

fazê-lo, então, Urashima foi conduzido à sua terra natal. No entanto, quando lá chegou, não encontrou seus pais nem seus amigos. Desesperado, voltou à praia e, esquecendo-se da promessa que fizera à princesa do reino do mar, abriu a caixa. De dentro dela, subiu uma fumaça branca, e Tarô transformou-se em um velhinho de cabelos brancos. Ele não ficara apenas alguns dias no Palácio do Dragão, mas sim, alguns séculos!

Tsuru no ongaeshi (“a retribuição do grou”)

Certo dia, um jovem caçava nas montanhas e, no caminho de volta para casa, avistou um grou preso em uma armadilha; penalizado, soltou o animal. Passado algum tempo após retornar a sua casa, ouviu alguém bater à porta. Era uma bela moça que, dizendo estar perdida, pedia abrigo por uma noite. Os dois acabaram por enamorar-se um do outro, e casaram-se. Um dia, a moça disse ao marido que passaria três dias fiando no quarto, e pediu-lhe que não a olhasse de maneira alguma. Durante os três dias, o rapaz ouvia apenas o barulho da roca. Finalmente, ela saiu do aposento, e entregou-lhe um belíssimo manto, que deveria ser vendido. O marido conseguiu um bom dinheiro, e retornou à casa. Passado algum tempo, a esposa disse novamente que ficaria três dias encerrada no quarto tecendo, e aconselhou a ele que, da mesma maneira, não a observasse. Decorrido tal tempo, ela de lá saiu, com um manto ainda mais belo, que rendeu um valor em dinheiro muito alto. Mais uma vez, ela disse que fiaria outro manto; no entanto, desta vez, não conseguindo conter sua curiosidade, o marido espiou o interior do aposento por uma fresta, e qual não foi sua surpresa quando viu que um grou fiava o manto, arrancando as próprias penas de seu peito! O animal, que era a esposa, percebendo que a promessa fora quebrada, disse ao homem que era a ave que havia sido por ele salva da armadilha. No entanto, agora que sua verdadeira forma havia sido descoberta, a mulher deixou o lar e o marido, nunca mais retornando.

A fusão da imagem feminina e a do animal

O primeiro conto, “*Urashima Tarô*”, é tido como o mais antigo *mukashi banashi*: sua versão original remonta ao século VIII. Na versão apresentada, que corresponde àquela que é transmitida atualmente entre o público infantil, a mulher parece não ter muito destaque. No entanto, nas versões da narrativa que surgiram até o século XV, a princesa do Palácio do Dragão e a tartaruga consistem em um único ser (a tartaruga transforma-se na princesa), que inclusive se casa com o pescador. É interessante que a própria denominação a ela dada consiste em variantes de “Kamehime”, ou seja, “princesa tartaruga”. Assim, dentre os *mukashi banashi* primitivos, “*Urashima Tarô*” apresenta-se classificado na subcategoria dos “casamentos entre seres diferentes”, cujo tema principal é o da esposa não-humana, bastante comum entre os *mukashi banashi* japoneses e também no folclore de países próximos, segundo o qual cobras, peixes, pássaros, raposas e gatos assumem forma humana e casam-se com seres humanos. Ainda são muito comuns, também, entre as narrativas japonesas o casamento entre seres humanos e divindades.

No Japão, o casamento feliz não é um motivo freqüente nos contos, ao contrário da típica história européia em que o herói resgata a donzela do infortúnio e, no final, casa-se com ela. A esse respeito, Miura Noriyuki, em sua obra “Registros literários de *Urashima Tarô* – o aparecimento do romance de amor^{2[2]}”, esclarece que existem dois tipos de casamentos: o do tipo “ser humano/ser não-humano” (considerando o ser não-humano como animal) e o “ser humano/divindade” que, embora estejam próximos entre si, diferenciam-se pelo fato de que, no primeiro, a relação é marcada por uma catástrofe, com o castigo recaindo sobre o homem, que perde a mulher amada. Isso não significa que nos contos pertencentes ao segundo tipo a relação se consolide, mesmo porque a sua mensagem é bem clara: a de que uma divindade e um ser humano, mesmo casando-se, não podem ficar juntos para sempre. Daí depreende-se que, em nenhuma versão em que ocorre a união entre Urashima e a princesa, esta vem a se tornar sua parceira em caráter definitivo.

Segundo Kawai Hayao, em sua obra “Os *mukashi banashi* e o sentimento do japonês^{3 [3]}”, nas mudanças sofridas pela personagem feminina em “*Urashima Tarô*”, que vêm ocorrendo desde os tempos antigos, é possível encontrar as duas imagens femininas características da psique japonesa: o animal e a ninfa, imagens estas que estão nos planos ou mais baixo ou mais alto que a figura masculina. Considerando-se as versões da narrativa ao longo do tempo, diz ainda o autor que o tema do casamento de Urashima é sustentado em alguns documentos do Período Heian (794-1185), como o “*Urashimako den*” (A lenda de Urashimako); todavia, nestes documentos, a denominação “Kamehime” já se perdeu; ao invés disso, os termos *sennyô* (fada taoísta) ou *shinnyô* (divindade feminina) passaram a ser utilizados, sendo referentes femininos revestidos de uma conotação espiritual que, obviamente, mostravam forte influência chinesa. Parece ao autor que, à medida que a imagem de Kamehime aproxima-se à da *sennyô*, o tema do casamento começa a desaparecer. Ou seja, quando um aspecto físico do feminino – que pode ser representado por uma tartaruga – é cortado, a princesa torna-se mais próxima à *sennyô*. Como resultado, emerge uma imagem feminina que não é mais a da cônjuge (que é, também, o animal): princesa e tartaruga surgem como seres completamente distintos.

No caso de “*Tsuru no ongaeshi*”, temos também o casamento entre seres diferentes. É interessante notar, no entanto, que atualmente a versão aparece de duas maneiras diferentes: a que foi anteriormente apresentada e outra em que a personagem masculina é substituída por um casal de velhos. Ou seja, o lenhador é um velho sem filhos, que vive com sua esposa. A moça, ao lhes pedir abrigo, acaba ali ficando, na qualidade de filha. E segue-se a mesma seqüência de eventos.

Uma explicação dada a essa substituição apresenta relação com a questão do tabu. Yanagita Kunio, um dos maiores estudiosos sobre os *mukashi banashi* no Japão, sugeriu que quando algumas histórias eram contadas apenas para crianças, os adultos omitiam o motivo do

casamento – que originalmente estava presente – por não quererem falar às crianças sobre as relações entre homem e mulher. Especialmente uma relação em que um dos parceiros assume, ao mesmo tempo, as formas humana e animal, aspecto caracterizado pelos japoneses como inconcebível em termos de literatura infantil.

Entre os esquimós, considera-se que os seres humanos e os animais pertencem a uma mesma espécie; no caso do Ocidente, a demarcação entre o humano e o animal é distinta. Já as narrativas japonesas estariam localizadas no entremeio desses dois tipos, ou seja, entre as histórias sobre cristãos, centradas na Europa, e as das tribos naturais, como os esquimós e os da Papua-Nova Guiné. Assim sendo, Kawai Hayao afirma que a cultura japonesa nunca desvencilhou-se de suas rotas “naturais”, ao mesmo tempo em que absorveu a longínqua cultura européia, segundo um processo mais rápido do que outras culturas similares. Assim, ao contrastar histórias japonesas (em que acontecem uniões entre animais transformados em figuras humanas e homens) com “A bela e a fera” do Ocidente, encontramos algumas diferenças essenciais: no Ocidente, a transformação de seres humanos (normalmente, a figura masculina) em animais ocorre em decorrência de um feitiço, que se desfaz quando o amor de uma mulher vence o poder da mágica; ao final, ambos vêm a se casar. No caso específico das narrativas japonesas de casamentos não-humanos, chega-se à conclusão de que a mulher transfigurada em animal, que tenta se casar com um ser humano, não consegue uma união feliz. Possivelmente isso se deve ao fato de o japonês considerar anormal uma relação em que um homem não conheça a real identidade de sua mulher. Portanto, seria essa a “razão de ser” da quebra da promessa: a relação não pode perdurar a partir do momento em que tal quebra se efetua. Ao final dessas narrativas, as esposas não chegam a ser mortas; apenas deixam seus lares, em clima de ressentimento.

Esta característica está também ligada à questão da proibição, ao tema da “coisa proibida”, que figura igualmente em diversos contos ao redor do mundo. Entretanto, trata-se de uma peculiaridade japonesa o fato de que, nas narrativas do gênero, normalmente a proibição é imposta pela mulher ao homem; e que aquele que determina o tabu vem a se tornar mais infeliz do que o elemento que o transgride: este não é punido, enquanto o primeiro desaparece pesadamente. Entre as histórias ocidentais, embora a personagem que quebra o tabu seja punida, vislumbra-se a possibilidade de que tenha um final feliz. Assim, ao se considerar tais aspectos, pode-se dizer que a história japonesa pertence ao tipo da “não punição”. Entretanto, o fato de a felicidade, que o herói deveria ter obtido, vir a desaparecer sem vestígios, poderia ser interpretado como uma espécie de pena.

As aparições

Entre os *mukashi banashi* japoneses, não são poucas também as histórias em que mulheres figuram como aparições. Um exemplo clássico é *Yuki onna* (A mulher da neve). Trata-se de uma personagem característica dos contos da região norte do Japão, famosa pelo frio e pela neve, nos quais uma mulher muito alva, trajando um manto branco, aterroriza pessoas perdidas em meio a tempestades de neve, matando-as. Por outro lado, há versões em que

Yuki onna vem a se casar e, inclusive, ter filhos, apesar de vir a ocorrer no final fato semelhante a *Tsuru no ongaeshi*, com o marido descobrindo sua verdadeira identidade em decorrência de uma quebra de uma promessa, culminando na inevitável separação.

Embora tal mulher esteja, à primeira vista, relacionada ao mal, é necessário pensarmos que, para o japonês, assim como para outras nações do Oriente, Bem e Mal não são conceitos que existem em absoluto. Ao contrário dos contos ocidentais, em que a figura do mal frequentemente é extirpada, no Oriente, na maioria dos casos, ela apenas foge. Isso acontece porque os orientais consideram que o universo existe segundo a máxima do “não há mal ou bem que dure para sempre”, obedecendo a uma ordem cíclica. Assim sendo, muitas vezes as personagens ligadas ao mal, na literatura japonesa, são também capazes de assumir o papel de mãe, como Yuki onna, e mesmo de trazer benefícios a seres humanos.

Apesar dos poucos exemplos que foram apresentados neste trabalho, podemos perceber que a imagem da mulher é uma constante na literatura de todos os tempos e povos, não importa seja ela mãe, animal, espírito; ardilosa, boa, má, dadivosa. Antes de tudo, sempre foi e sempre será cercada por uma aura de mistério.

Bibliografia Consultada:

CAMPBELL, JOSEPH. *O poder do mito*. Com BILL MOYERS. Org. BETTY SUE FLOWERS. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo, Palas Athena, 1990.

KAWAI, HAYAO. *Mukashi banashi to nihonjin no kokoro* (Os *mukashi banashi* e o sentimento do japonês). Tokyo, Iwanami Shoten, 1988.

MIURA, NORIYUKI. *Urashima Tarô no bungakushi – Ren'ai shôsetsu no hassei* (Registros literários de Urashima Tarô – aparecimento do romance de amor). Tokyo, Goyanagi Shoin, 1989.

YANAGITA, KUNIO. *Yanagita Kunioshû* (Coletânea de Yanagita Kunio). Tokyo, Tsukuma Shobô, 1963, vol. 6.

Notas Bibliográficas:

^[1] Na designação *mukashi banashi*, temos que o segundo termo, originalmente *hanashi*, sofreu uma sonorização pelo fato de juntar-se ao termo anterior.

^[2] MIURA, NORIYUKI. *Urashima Tarô no bungakushi - Ren'ai shôsetsu no hassei* (Registros literários de Urashima Tarô - o aparecimento do romance de amor). Tokyo, Goyanagi Shoin, 1989.

^[3] KAWAI, HAYAO. *Mukashi banashi to nihonjin no kokoro* (Os *mukashi banashi* e o sentimento do japonês). Tokyo, Iwanami Shoten, 1988.

Sijo: expresión de la poesía clásica coreana

Ricardo Sumalavia

Pontificia Universidad Católica del Perú

La literatura coreana es tan amplia y variada como desconocida. En toda su historia, la península de Corea se ha visto reiteradamente amenazada e invadida por otros reinos, forjando así, en el espíritu de sus habitantes, una mentalidad predispuesta al aislamiento como medio de protección y salvaguarda de su identidad. Sólo hasta hace unas décadas esta cultura se ha abierto al mundo y empezado a divulgar sus diversas y valiosas manifestaciones culturales. En el caso particular de su literatura, queremos destacar la gran difusión y desarrollo dentro de este país de una forma poética de gran excelencia: el *sijo*.

Para entender los diversos momentos de esta expresión poética es imprescindible conocer la tradición oral y escritural de Corea. La tradición literaria coreana ha sido fundamentalmente oral. Incluso, aún en estos días, conviven tanto esta forma de expresión como la escrita, influyéndose mutuamente. Su literatura escrita se inició entre los siglos IV y V dC. con el uso de los caracteres chinos y luego, valiéndose de esta caligrafía en amplitud, consiguió desarrollar una escritura llamada *hyangchal*, modo de expresión de la lengua coreana usando los caracteres simplificados del chino.

La lengua coreana es compleja en su composición silábica y por esta razón difícil de adaptarse a la caligrafía china y sus simplificaciones. De ahí que el *hyangchal* mostrara pronto sus limitaciones y se acentuara su desuso. En su lugar se creó un nuevo alfabeto en el siglo XV llamado *hunminjungum*, “escritura correcta para enseñar al pueblo”. Este tipo de escritura fue adecuado para la divulgación del pensamiento coreano y, en especial, su literatura; alcanzando un conveniente desarrollo a través de mejores medios de expresión. Sin embargo, durante el reinado del gobernante Sejong en 1443 se instituyó el alfabeto *hangul*, aún más depurado y de una notable sencillez que perdura hasta nuestros días y que fijó las bases para la posterior literatura escrita en Corea.

Cabe mencionar que la literatura coreana, a pesar de gozar de una escritura propia, continuó escribiéndose entre los nobles a través de la caligrafía china. Así podemos encontrar muchos textos clásicos que, inclusive, intercalan los ideogramas con el *hangul*. Justamente el *sijo* y otras formas de poesía coreana se escribieron tanto en caracteres chinos como coreanos. Pero, particularmente el *sijo* se adaptó con mayor facilidad a la nueva escritura.

El *sijo* se expresó originalmente entre cantos, recitaciones, textos escritos que recogían la tradición oral y luego en poemas escritos sólo para el placer de la lectura de los nobles. No hay una fecha ni publicación determinadas que revelen los orígenes de esta forma poética. Se piensa que se desarrolló a finales del reino de la dinastía Koryo, entre los siglos XIII y

XIV, hasta alcanzar gran popularidad durante los quinientos años de la dinastía Choson. Lo único verificable es que el *sijo* no desapareció junto con este reinado, pues hasta nuestros días continúa su creación y aceptación entre los poetas coreanos, aunque, claro, con algunos cambios que los distinguen del *sijo* antiguo. Los estudiosos de la literatura coreana han preferido distinguir al *sijo* clásico, el cual alcanzó su esplendor en el siglo XVI, del *sijo* de la época moderna, remozado durante la colonia japonesa en las primeras décadas de este siglo con el fin de revivir las viejas y arraigadas tradiciones coreanas. Sin embargo, el estilo de ambos momentos del *sijo* no presenta diferencias sustanciales.

Los investigadores no están de acuerdo sobre cuándo se fijó la estructura del *sijo*. Una teoría sostiene que éste evolucionó de las tres estrofas del *hyangga*, poema lírico tradicional en diez versos. Otra afirma que el *sijo* derivó de las canciones tradicionales difundidas en la segunda mitad del reino Koryo en el siglo XIII.

Aunque el origen del *sijo* podría remontarse a esta etapa del reino Koryo, su florecimiento alcanzó la plenitud durante la dinastía Choson. Es indudable que el *sijo*, al margen de sus posibles orígenes, haya recibido la influencia de la poesía china. Mas su carácter e inserción en la tradición literaria coreana rápidamente le proporcionaron su autonomía y calidad.

El lenguaje y la forma concisos del *sijo* correspondieron a los cánones estéticos de la clase *yangban*, que constaba de las nuevas familias de funcionarios que dirigieron la administración política, económica, social y cultural del reino durante el periodo Choson. Esta clase consiguió manifestar su sensibilidad a través del *sijo* y su escritura en *hangul*.

Si pretendemos comprender la naturaleza de esta forma poética, conviene detenerse un momento en las acepciones de su nombre. Éste proviene de las palabras *sijolgajo*, y *sijolga*, que significan “la canción de esta temporada” y la palabra *jo*, que significa “melodía”. También el *sijo* puede entenderse como el término opuesto de la palabra *Kojo* que significa “antigua melodía”. Etimológicamente, la palabra *sijo* siempre ha estado estrechamente vinculada a la melodía y la canción; y de ahí podemos colegir que el *sijo* se popularizara prestamente como una canción y no tuviera una versión definitiva en las diversas colecciones donde aparecía.

Estructura

Respecto a su estructura, debemos decir que el *sijo* consta de tres versos, los cuales se dividen cada uno en cuatro segmentos o umbos (en coreano). Cada umbo posee tres a cuatro sílabas, teniendo un aproximado de quince sílabas por verso y un total en el *sijo* de alrededor de cuarenta y cinco sílabas. En su estructura básica, los umbos de cuatro sílabas aparecen con frecuencia y son llamados *pyonumbo* (umbo estándar), a los umbos de menos de cuatro sílabas se les conoce como *soumbo* (umbo corto) y a los umbos de más de cuatro

sílabas, *kwaumbo* (umbo largo). Podemos resumir la forma métrica general del sijo de la siguiente manera:

3	4	3(4)	4
3	4	3(4)	4
3	5	4	3(4)

Como se puede observar, la tendencia en la composición del sijo es alternar los umbos cortos y largos al inicio de los versos. Entre paréntesis indicamos las posibles variaciones. También es norma que el primer umbo del primer y segundo versos se inicien con tres sílabas, así como el tercer verso siempre se presente con una exclamación en tres sílabas y le continúe otro umbo de cinco o más sílabas. En el siguiente sijo del poeta Jong Chol (1536-1593), podemos ver las características de esta forma poética.

Sacaré mi corazón

*Sacaré mi corazón semejante a la luna de esta noche
Lo colgaré en lo más alto del firmamento
Y con él te iluminaré, oh, mi señor.*

El primer verso suele describir un estado de contemplación donde interviene directamente el sujeto lírico o algún otro personaje. En el segundo verso, habitualmente se propone una pregunta, un cuestionamiento o una confrontación entre los diversos objetos o sujetos contemplados, a partir de la cual, en el tercer verso, surgirá una resolución clara, una sentencia que describirá la armonía alcanzada entre el sujeto y su entorno.

Muchos poetas sobresalientes de la clase yangban, entre los que se incluye Jong Chol, aparecieron en la primera parte del periodo Choson. De ellos podemos mencionar a Lee Hyonbo (1467-1555), Lee Hwang (1501-1570), Kwon Homun (1532-1587) y Sin Hum (1566-1628). La temática predominante de estos poetas se desarrolló entorno al confucianismo y la vida contemplativa en busca de la armonía con la naturaleza y así eludir los problemas mundanos. Textos como *El Calendario del Pescador* (Obusasisa, 1651) y *Nuevas Canciones de las Montañas* (Sanjung singok) recogieron parte importante de los sijos más sobresalientes de la dinastía Choson. Entre éstos tenemos los siguientes poemas:

*Sosteniendo una copa me siento y contemplo las lejanas colinas.
Si viniera mi amor, si viniera, alegraría este momento.
Yo adoro las montañas, pero ellas no hablan, no rien.*

Yun Sondo

Canción a los cinco amigos

*Cuántos amigos me rodean: agua, piedra, pino y bambú.
Y me deleito con esta luna que surge sobre las montañas.
Permítanme tener sólo a estos cinco amigos.*

Agua

*Siendo clara la nube, a veces se torna negra.
Siendo límpido el viento, continuamente deja de fluir.
Mas sólo el agua límpida y fluida.*

Piedra

*La flor nace y se marchita con facilidad.
La hierba azul de pronto es amarilla.
Mas la piedra permanece.*

Pino

*Con el estío florece y con el invierno decae.
El pino no sabe de nieve ni de escarcha.
Sólo sabemos por la escritura de su raíz que va a los infiernos.*

Bambú

*No es árbol ni hierba.
¿Quién le envidia su rectitud y su vacío?
Así es el gusto de la cuarta estación por lo verde.*

Luna

*Eres pequeña para volar tan alto e iluminar todo lo creado.
Al anochecer eres la única iluminación.
Y eres mi amiga por callar tu propia contemplación.*

Yun Sondo

En la segunda mitad del siglo XVII, el sijo, que era exclusivamente escrito por la clase yangban, empezó a ser compuesto por poetas que no necesariamente pertenecieron a esta clase. Durante este periodo el sijo, que hasta entonces había desarrollado formas más estilizadas, cobró un carácter más popular. Recopilaciones de sijos, como *Canciones de la Colina Verde* (CHONGGU YONGON, 1728) de Kim Chontaek y *Canciones del mar del Este* (HAEDONG KAYO, 1755) de Kim Sujang, pertenecientes a una naciente clase de comerciantes llamada *chungin*, son claras muestras de la difusión del sijo entre el pueblo. A diferencia de los yangban, el resto del pueblo coreano adoptó esta forma como un medio de expresión de su entorno y no como una poesía refinada y vana para sus propios fines. En igual sentido, estos poetas abandonaron definitivamente la caligrafía china y optaron por el

hangul. Entre sus variados temas destacan, ya no la contemplación de la naturaleza, sino una crítica social o la frustración ante los diversos conflictos dentro de la sociedad. Como ejemplos de este cambio podemos mostrar los siguientes poemas:

*Dejo a un lado mi larga espada y me siento a meditar.
Todo lo que yo creí se fue durante el sueño de una tarde.
¡Olvidalo! Las palabras no podrán cambiar mi destino.*

Kim Chontaek

*Oye, grulla, te mueves de aquí para allá alimentándote entre las yerbas
rojas de la playa.
¿Por qué sigues buscando si tienes llena la boca?
El hambre es mi vergüenza y yo también debo moverme de aquí para
allá.*

Canción de una escena pacífica del sur

Asimismo existió una cantidad considerable de *sijos* escritos por mujeres dedicadas a la complacencia de los hombres. Estas mujeres fueron conocidas bajo el término de *kisaeng*. Al llegar al segundo periodo de la dinastía Choson muchas de las *kisaeng*, además de ser notables bailarinas, se dedicaron al canto y se iniciaron en la composición de *sijos*. Si bien ellas no pertenecieron a la clase *yangban*, pretendieron asimilarse a esta clase a través de sus dotes poéticas. Esto se confirma al considerar que la musicalidad de sus *sijos* era diferente a la folclórica, pues el oficio de las *kisaeng* no pudo desligarse de la vida de la nobleza.

Los *sijos* de las *Kisaeng* representados por Hwang Chini fueron notables por expresar intensamente aquellos sentimientos encontrados. Aquí dos de sus más conocidos *sijos*:

*La noche más larga del año la corto por la mitad
Y la guardo en el colchón del viento de primavera
Para liberarla cuando venga mi amante.*

*Deseo alcanzar la colina verde, amor apasionado.
Si el arroyo azul fluye, fluye ¿podría cambiar la colina verde?
Lamentablemente el arroyo azul no podrá olvidarla y se alejará llorando
y llorando.*

Como podemos apreciar, los *sijos* de las *Kisaeng* tuvieron una fuerte inclinación hacia el lirismo. Los *sijos* más renombrados de estas mujeres fueron los de Lee Kyerang (1513-1550), Mae Hwa y Myong Ok.

Al entrar a los siglos XVIII y XIX, diversos cambios históricos conllevaron a una reestructuración de la jerarquía social, sin embargo varias clases continuaron disfrutando de la creación del sijo. Y lo mismo podemos decir del sijo moderno, investigado y copiosamente practicado entre muchos de los poetas coreanos de la actualidad.

Finalmente, para terminar de presentar esta forma de expresión de la poesía clásica coreana, mostrar un famoso sijo de finales del siglo XVI del poeta Sin Hum.

*Los primeros declamadores debieron padecer mortificaciones.
¿Habrán hallado mejor voz en la canción que en las palabras?
Si el cántico aleja las preocupaciones, entonces cantaré.*

Gao Xingjian, un escritor chino de hoy

Flora Botton Beja y Romer Alejandro Cornejo

El Colegio de México

China ha sido, para el mundo occidental, lejana y misteriosa, revolucionaria y visionaria, ejemplo de refinamiento y sabiduría, infierno sobre la tierra, escuela de revoluciones populares, vasta tierra en realidad desconocida pero captada a veces a través del sabor de un platillo, de los enigmáticos preceptos del *Yijing* y tal vez de algún poema de Li Bo. En años más recientes, el contacto ha sido más frecuente y ha descubierto algunos velos terminando con mitos y revelando a un país poblado de gente cuyos problemas y vivencias no son ni exóticos ni misteriosos.

Entre los desconocimientos más importantes de China está el de su literatura. Si bien algunos estudiosos han leído poesía de la dinastía Tang (siglos VI a IX) o han oído mencionar *El sueño del pabellón rojo*, del siglo XVII, la producción moderna y contemporánea no es muy conocida. Esto se debe en parte a la falta de traducciones, particularmente escasa en español, y la creencia, hasta cierto punto justificada, de que la literatura después de 1949, obedecía a patrones estéticos impuestos por necesidades políticas.

Sin embargo, a partir de 1978, después de la muerte de Mao Zedong y la caída de la facción “ultraizquierdista” de la llamada “banda de los cuatro”, floreció en China una literatura más audaz y menos sujeta a las normas del realismo socialista. En el 4º Congreso de Escritores y Artistas, del 30 de octubre de 1979, a pesar de tensiones y contradicciones entre burócratas de la cultura y creadores verdaderos, se respiraba un aire de optimismo y de esperanza. Se discutieron y fijaron normas y directrices para la creación artística y literaria de China en los próximos años. Los dirigentes prometieron mayor libertad de expresión y de creación, tolerancia para formas literarias y artísticas tradicionales y aún occidentales y la apertura a contactos con el mundo exterior. En esta misma ocasión, el escritor Bai Hua lanzó preguntas que estremecieron los principios mismos de las consignas literarias de la revolución cultural: “¿Debemos acaso ocultar las contradicciones sociales que no pueden ser disimuladas? ¿Debemos acaso cantar loas a la ignorancia que tanto le ha costado a nuestro país?” Refiriéndose a lo que una gran cantidad de asistentes ha sufrido en carne propia dice: “Mucha gente honrada perdió su puesto, su libertad, su pan de todos los días y hasta su vida, mientras que muchos hipócritas ganaron fama dinero y puestos oficiales, no por su trabajo, sino por su habilidad de atemorizar a los demás.”¹ “En este clima de creación, muchos escritores y artistas enriquecieron el ambiente cultural de China de una manera que no había sido vista desde las primeras décadas del siglo XX, se experimentó con todo tipo de corrientes propias y extranjeras, fue el momento cuando Gao Xingjian se empezó a conocer en el país.

De sus años de formación

Gao Xingjian es un espíritu cercado por la realidad. Nació (1940) y se crió en las guerras de su país, a sus nueve años ya estaba con su familia instalado en Nanjing, esa gran ciudad que había sido escenario del intento fallido de nacimiento de la república china moderna. Allí vivió la educación preuniversitaria en medio del entusiasmo comunista. Y a los 17 años se dirigió a Beijing a emprender la búsqueda solitaria de la paz interior que impregnaría su obra. Su camino temprano: el francés, la cultura francesa, el otro, una lente diferente, una trinchera aparentemente lejana desde donde dar sentido al caos. Se sumergió con ahínco en lo que la cultura francesa podía ofrecer, allí encontró al existencialismo, que en su obra se funde con la aproximación daoista de la tradición filosófica propia, encontró el llamado teatro del absurdo, que legitimaría su cotidianeidad.

Las vicisitudes de su país le ofrecieron a Gao en un bloque comprimido, durante su juventud, todas las experiencias políticas posibles. Primero observó ese gran movimiento de “las cien flores”, que incitaba a la expresión artística, intelectual y científica, que desembocó un año después en una reacción del estado contra la libre expresión en las ciencias y las artes, lo que obligó a muchos intelectuales a “reeducarse” en el campo durante años. Su propia madre, alguna vez actriz aficionada, se marchó como voluntaria a una granja estatal donde murió ahogada en 1961. A los 18 años el país entero se sumergió en la euforia de políticas comunales radicales que supuestamente llevarían a China al desarrollo en poco tiempo, lo que culminó en un estrepitoso fracaso y hasta en hambrunas. Tenía 25 años cuando estalló la gran revolución cultural, un enorme movimiento de masas urbano que a la par que renovaba la dirigencia política, condujo a los jóvenes a una gran rebelión contra la cultura establecida, la impuesta hasta ese momento por el partido y la de las antiguas escuelas de pensamiento y arte. Su esposa lo denunció y el matrimonio terminó en divorcio. En ese marco, a los 29 años, Gao Xingjian fue enviado a reeducarse a los campos del sur oeste de China; corría el año de 1969 y Gao ya tenía una sólida cultura, por eso su reeducación sí fue posible, no como el partido hubiera querido, pero sí en las tradiciones literarias orales de las orillas del Yangzi, allí se gestó su obra “Hombre salvaje”, estrenada en 1985. Ese fue el mundo que nutrió la juventud de Gao Xingjian, pleno de ideales políticos trastocados en miseria humana, el de la búsqueda de la distribución material colectiva y de la castración de la imaginación creativa individual. Su refugio: la compañía de su espíritu inquisitivo en la naturaleza humana, en las expresiones cotidianas de las representaciones del mundo del hombre sencillo y, por supuesto, las lecturas furtivas y los apuntes incansables donde iba construyendo el único mundo posible, el propio. Un largo recorrido para regresar a la búsqueda intimista, individual, solitaria, que durante siglos había sido el camino de los grandes poetas, escritores y artistas de China, igualmente cercados por los tentáculos de un estado autoritario que se alimentaba de hacer del intelectual un funcionario.

Gao Xingjian y la apertura de China

La madurez de Gao coincide con la apertura de China al exterior y con la liberalización económica. En 1978, acompañó al gran escritor Ba Jin a Francia, en 1980 regresó a ese país y pasó por Italia con el poeta Ai Qing. En esta época de efervescencia, en el marco del Cuarto Congreso de Escritores y artistas, regresaron a Beijing muchísimos escritores que habían sufrido censura y persecución a fines de los años cincuenta, algunos veteranos, como Ding Ling, Ai Qing, otros mas jóvenes como Wang Meng y Bai Hua. También llegaron los “jóvenes instruidos” enviados al campo como consecuencia de la revolución cultural. Todos ellos habían vivido un exilio que, si bien los aislaba del centro, tuvo la virtud de ponerlos en contacto con una periferia que era conocida para la elite intelectual de los centros urbanos sólo como objeto de estudio antropológico, más que como una realidad del mismo país. A mediados de los años ochenta surgió un movimiento literario llamado *shungen*, “buscando las raíces” al cual se adhirieron con entusiasmo escritores jóvenes. Estos escritores, por alguna razón “*sentían la necesidad de buscar la fuente de sus propias raíces culturales- y por ende de su creatividad- en áreas que no fueran el centro político, tal y como estuvo representado por más de cuarenta años por la ideología maoista y el Partido Comunista chino*”² Al mismo tiempo, la apertura a la literatura occidental, les ofrecía formas diversas y novedosas para expresarse. Las obras de escritores como Gabriel García Márquez y Juan Rulfo tuvieron una gran influencia sobre esos jóvenes, quienes se dejaban seducir por el realismo mágico en su afán de sublimación de un localismo no folklórico. Los estrictos controles políticos se relajaron y los intelectuales chinos creyeron que había llegado el momento de la eclosión de su creatividad por tanto tiempo contenida. Eran los momentos cuando Gao Xingjian regresaba de su exilio en el sur de China empapado de esta cultura local y fantástica y, gracias a su dominio del francés, pronto conoció la creación literaria occidental contemporánea.

En junio de 1981 Gao empezó a trabajar como escritor para el Teatro de las Artes del Pueblo de Beijing. Los intelectuales chinos vivían en una explosión creativa y experimental que atrajo pronto la atención de la elite política que, como vimos, desde principios de 1980 venía alertando sobre la necesidad de “unidad y estabilidad” para lograr las Cuatro Modernizaciones.

A fines de 1981 la editorial Huacheng de Guangzhou publicó su trabajo “Estudio preliminar sobre el arte de la ficción moderna” (*Xiandai xiaoshuo jiqiao chutan*). Sobre este trabajo, Gao recibió el apoyo de escritores como Wang Meng, quien en junio de 1982 le escribió una carta abierta publicada en *Xiaoshuo jie* (Mundo de ficción), recomendando el libro y estimulando a Gao a continuar en el camino de la experimentación. Otros escritores como Liu Xinwu, Feng Jikai y Li Tuo hicieron lo propio y se abrió un gran debate sobre el modernismo en la literatura, que atrajo también la atención del gobierno sobre el escritor.

Inevitablemente, Gao recibió una ola de críticas, por parte del “establishment” que le reprochaba sus referencias “extranjeras” como el existencialismo, el absurdo, el individualismo, etc. En este y otros ensayos, Gao afirma que es inaceptable querer limitar la obra de ficción a una historia acabada, a un tema definido y con una secuencia lineal. Si se trata de reflejar la realidad en la ficción, es importante considerar que la vida no se comporta de esta manera, sino que es un ir y venir de momentos que deben de ser captados, de situaciones que deben ser intuitas y el cine nos puede enseñar mucho para lograr este efecto. Para Gao, las técnicas que pueden ayudar a crear obras de ficción modernas son el fluir de la conciencia, el flash back, el juego con el tiempo, los sueños reveladores de la psicología de los personajes. Gao defiende su búsqueda por nuevas formas y afirma que el utilizar técnicas diferentes a las tradicionales no le hace perder a la literatura china su carácter nacional. Algo importante es, sin duda, el uso de la lengua: “La lengua es el medio a través del cual pensamos y transmitimos nuestros pensamientos. Una obra escrita en la lengua de un nación reflejará naturalmente la tradición cultural de esa nación, su modo de vida y su pensamiento. Aunque un escritor chino emplee técnicas extranjeras, si escribe en un chino correcto y típico, su obra definitivamente tendrá un sabor nacional” y más adelante después de dar ejemplos de escritores chinos ilustres quienes escribieron siguiendo patrones y técnicas no chinas y que siguen siendo escritores indudablemente chinos, afirma: “La técnica artística trasciende las fronteras nacionales y no es el monopolio de una sola nación. El espíritu de una nación tiene su propia historia que es más fuerte y más duradera que la vida relativamente corta de una técnica”.³ Gao no es el único en tomar en cuenta estas técnicas y vemos en escritores como Wang Meng una amplia utilización de estos elementos.⁴

La primera de sus obras que fue puesta en escena fue “Señal de alarma”, *Juedui xin hao*. Esta obra, escrita con Lui Huiyan, se basa en los recuentos de este último sobre algunos incidentes en trenes. “Señal de alarma” que fue al principio censurada, es considerada la primera obra de teatro experimental en China. Se montó bajo la dirección de Lin Zhaohua, en octubre de 1982, en un pequeño auditorio en el Teatro de la Capital, *Shoudu Juchang*, en un escenario casi vacío que no se distinguía del resto del teatro, con el público sentado alrededor en el suelo, y con discusiones posteriores a la escenificación entre el público y los actores. El protagonista de la obra es un ladrón cuya convencional novia y un viejo obrero le hacen ver sus errores, y la escena transcurre en el carramato de custodia de un viejo tren de vapor. Independientemente del argumento, de su audaz puesta en escena, del minimalismo de la escenografía, del protagonismo de las luces y el sonido, esta obra marcó un parteaguas en el teatro chino contemporáneo, por primera vez se experimentaba con la ruptura de los patrones textuales y formales de lo que había sido el teatro institucional en China, experimentos ya desde hacía tiempo vistos en otras latitudes, y donde no podemos dejar de percibir algunas formas del teatro popular ambulante de China. “Señal de alarma” fue muy bien acogida por el público, llegó a cien representaciones y fue escenificada por otras compañías en varias partes del país.

La segunda puesta en escena de una obra de Gao fue la de “Una parada de autobús”, *Chezhan*, en junio de 1983, a un mes de su publicación, en el mismo espacio y dirigida también por Lin Zhaohua. La obra fue suspendida después de diez funciones. En ella se conjugan muchos elementos, por un lado no deja de recordar el espíritu de “Esperando a Godot” de Beckett, por otro lado utiliza, como lo había hecho Lao She (poner nota?) en “La casa de té”, el lenguaje coloquial de Beijing y recupera en el personaje del Hombre Silencioso al protagonista de “El transeúnte” de Lu Xun. Cuando “Una parada de autobús” se escenificó, estuvo precedida por la puesta en escena del poema en prosa antes mencionado de Lu Xun, escrito en 1925. En esta puesta en escena, el actor que figuraba como “transeúnte” se quedaba en escena para encarnar al del “hombre silencioso”. En la discusión al final de la representación, Gao eludió las referencias que el público hacía de la influencia de Beckett y prefirió referirse a las de Lu Xun, quien habiendo transitado en sus inicios por las corrientes del nihilismo, pasó luego a ser convertido por Mao en icono de la literatura revolucionaria.

En “Una parada de autobús” se narra la historia de un grupo de personas que durante años esperan en una parada de autobús entre un suburbio y una gran ciudad. Muchos autobuses pasan y ninguno para. Un hombre silencioso abandona al grupo, mientras el resto discute entre sí revelando sus sufrimientos e ilusiones. Al final se dan cuenta de su situación y deciden caminar a la ciudad sin lograrlo. Gao retrata la resignación pasiva, la indecisión y la superficialidad de la sociedad beijinesa, a través de sus personajes:

un viejo,
“...los que se conforman con mirar el cielo desde el fondo de un charco, tarde o temprano lamentarán su error...” “Todo lo que quiero es que me cavén un hoyo y que mi tumba diga: Aquí cayó un loco del ajedrez. No jugaba bien, pero le gustaba jugar. Nunca pudo enfrentar a un campeón ... Murió como vivió: esperando”

una ama de casa,
“¿Quién nos habrá hecho mujeres? Nuestro destino es esperar, siempre esperar. Primero que una babieca nos quiera ¡No es fácil lograrlo!. Después los hijos y luego que crezcan. En ese momento ya estamos viejas.”⁵

La obra se mantiene con el tono de los diálogos de los personajes y al final, como para acentuar la inutilidad de la conversación, en el intento de los personajes de salir de su soledad, los siete actores que quedan se enfrascan en un monólogo simultáneo de nueve líneas, para finalmente retomar sus papeles y mantenerse en el mismo lugar.

Sin embargo, la década de los ochenta fue difícil para los intelectuales. La apertura que permitió introducir a China literatura, teatro, cine y arte occidental para avivar la creación propia inquietó a las autoridades que volvieron a dictar normas de pensamiento “correcto”

para la creación literaria y artística, y esto dio lugar a críticas y censuras que ponían trabas a la libre expresión. En agosto de 1981 había empezado una campaña en contra del escritor Bai Hua a quien se le acusó de pesimismo contra-revolucionario por su obra “Amor amargo” y que continuó hasta el año siguiente. Fueron también criticados escritores como Dai Houying, Sun Jingxuan y Yu Luojin. En este marco se inscribe la campaña en contra de la “contaminación espiritual” (1983-84), campaña catalogada como la más grande hasta ese momento después de la revolución cultural, que supuestamente fue causada por la “perniciosa” influencia occidental y fue avalada por el mismo Deng Xiaoping. El Secretario General del Partido Comunista, Hu Yaobang, unió su voz a las críticas y dijo *“Los que difundan intencionalmente ideas venenosas y contradigan a nuestro sistema socialista, los que estimulen el culto y la adulación a lo extranjero ... serán reprendidos por la opinión pública , y aquellos cuyas acciones tengan serias consecuencias serán perseguidos por la ley.”*⁶ Esta campaña, desarrollada al mismo tiempo en que se fomenta la apertura económica, no puede dejar de recordarnos el movimiento de autofortalecimiento dirigido por intelectuales conservadores a fines de la dinastía Qing que pretendían conservar la esencia china a través de los valores confucianos y rechazaban toda influencia occidental salvo para fines prácticos.

Gao no pasó desapercibido para las atentas autoridades chinas, quienes estaban pendientes de las críticas sociales que pudieran colarse entre la parafernalia de las innovaciones formales del teatro de vanguardia. Los críticos del partido catalogaron la obra “Una parada de autobús” como antisocialista, pues vieron en la espera inútil una referencia a la falta de confianza en el socialismo del autor, en cuyas ideas identificaron rápidamente la “contaminación” de las visiones del mundo burguesas, idealistas y egoístas, siempre atribuidas a corrientes extranjeras que se filtraban entre las numerosas importaciones de bienes de producción y de consumo que el país empezaba ávidamente a acoger en su reciente apertura. El crítico oficial He Wen percibe que el enojo, la frustración y la desesperación que sienten los personajes no se dirigen a la compañía de autobús, sino que reflejan *“todo tipo de malas prácticas y tendencias malsanas de nuestra sociedad: transporte desordenado, malos servicios, carencia de ciertos productos, corrupción, cohecho, malos modales, tráfico de influencias para conseguir un trabajo, educación rural pobre, etc. Al ver esta representación, sentimos que nuestras vidas están en un caos completo y que no hay esperanza para el futuro.”* Es cierto que hay problemas en el país y en la sociedad pero a pesar de las dificultades China lucha por salir adelante y *“los escritores y artistas deben reflejar de manera verídica esta lucha y su desarrollo. Es cierto que el arte debe también revelar el lado oscuro de la vida, pero esta revelación debe de hacer algo más que llamar la atención: debería privilegiar la confianza de encontrar un remedio. ‘Parada de autobús’ no ha podido producir este efecto y en realidad ha fomentado la pérdida de la confianza”*. En cuanto al hombre silencioso que según lo que insinúa Gao es una extensión del viajero en la obra de Lu Xun “El transeúnte”, según He Wen, es una total falacia puesto que el personaje de Lu Xun es un personaje positivo que señala la nueva era por venir y está dispuesto a realizar sus ideales mientras que al personaje en la obra de Gao, “¿porqué”, se pregunta el crítico, *“no le importa el sufrimiento*

del pueblo, no se une a las masas para cambiar la situación, sino simplemente adopta una actitud indiferente a los que lo rodean y sencillamente se marcha?” “La mayoría de los creadores, insiste He, siguen la línea del partido y avanzan con gran confianza pero después de diez años de turbulencia y de recibir influencias nocivas de una ideología burguesa extranjera, algunos se desquiciaron y han producido obras “que distorsionan a la historia, falsean los hechos, propagan todo tipo de ideas pesimistas, corruptas, y vulgares, abogan por puntos de vista burgueses, idealistas, egoístas que tienen efectos nocivos sobre los lectores y los espectadores”.⁷

Para la crítica occidental, cuando Gao escribió el teatro del absurdo ya no era muy actual, además vieron en ella algo de imitación y la consideraron un poco rancia. Pero, dice Geremie Barme que a pesar de que el mismo Gao habla de su deuda con Samuel Becket , Ionesco y Antonin Artaud , no se trata de una versión china del significado de obras de esos autores. Es cierto que en Beckett los personajes esperan a Godot y que los personajes de Gao están también esperando. *“El autobús llega pero no se para, sin embargo es más su propia culpa que otra cosa. Es cierto que se quedan esperando pero tienen una aspiración que los dirige hacia algo y eso hace que su dilema no sea de ninguna manera existencial ni absurdo. Se trata más bien de estrategia y de medios – cuando y como deberían moverse. No existe duda alguna de que pueden y deben moverse hacia la ciudad. La obra de Gao no tiene como meta obligar al espectador a enfrentarse con los miedos semi-conscientes y las ansiedades de la mente humana. En realidad, su visión positivista de la sociedad china contemporánea tiene un matiz moral: unios y trabajen juntos pero no deben descuidar el valor importante del individuo. Gao posiblemente se inspiró en Beckett e Ionesco, pero sus temas se mantienen dentro de la tradición didáctica de Ibsen y de Stanislavsky.”⁸*

La apertura económica que promovió Deng Xiaoping, finalmente tuvo consecuencias sobre la actitud hacia la cultura. Ya en octubre de 1983 Deng hizo un llamado para poner fin a la campaña de “contaminación espiritual” y a fines de diciembre de 1984, en un Congreso de la Asociación de Escritores chinos, los dirigentes del partido aseguraron que ya no habría censura ni represión y que la apertura hacia el exterior incluiría a la literatura. Una semana más tarde, el 5 de enero de 1985, en una declaración oficial del partido, se prometió a los escritores otorgarles el derecho a “la democracia y a la libertad” y podían una vez más “florecer cien flores y competir las cien escuelas”. Al mismo tiempo, para prevenir excesos, se les aconsejó aceptar el liderazgo del partido y las directrices del marxismo-leninismo. Sin embargo, sorprendentemente, en un discurso ese mismo mes, Hu Yaobang instó a jóvenes cuadros a no aceptar nunca más “estupideces radicales ultraizquierdistas” y se apoyó en los escritores Liu Binyan y Wang Meng quienes era vicepresidentes de la Asociación de Escritores.⁹ Esta situación permitió a Wang Meng en 1986, describir lo que consideraba ser el estado ideal. Este estado sería realista, constructivo y racional y a la vez respetuoso flexible y reformista, un estado en el cual “un escritor conserva el derecho a su propia imaginación y voluntad, sin doblegarse a la opresión política ni a la coerción

administrativa ni tampoco a las recompensas monetarias “ y agrega: “*La libertad intelectual es un deber y a la vez un derecho*”.¹⁰ En este contexto se encontraba Gao Xingjian y muchos de sus colegas contemporáneos quienes “lanzaron ataques conscientemente ‘apolíticos’ en contra del autoritarismo del Partido y a la vez trataban de forjar nuevos espacios para su creatividad artística.”¹¹ .

Este ambiente de enrarecimiento político pasó por la mirada hueca que Gao le dirigía a la política sin lograr que se mostrara aludido. En esos momentos, Gao fue erróneamente diagnosticado de cáncer de pulmón, enfermedad de la que había muerto su padre dos años antes, y mientras se aclaraba el diagnóstico se fue algunas semanas a Nanjing con su hermano.¹² En medio de su enfrentamiento con la muerte y los rumores de que sería enviado por el gobierno a la lejana provincia de Qinghai, Gao pidió 400 yuanes a la Editorial del Pueblo de Beijing en adelanto por las regalías de su novela *Lingshan*, La Montaña del alma, y se fue a la provincia de Sichuan. Allí emprendió un largo viaje de varios meses en el que recorrió unos 15 000 kilómetros hasta la costa oriental. Este fue un período para Gao de reencuentro con China, no sólo volvió a las aldeas campesinas donde había estado durante la revolución cultural, sino que también visitó los vestigios de los que habían sido grandes centros daoistas, monasterios budistas, las montañas que mil veces y de mil maneras habían filtrado por su alma los grandes pintores de China. Desde hoy podemos ver este viaje como una despedida, una recolección exhaustiva y cuidadosa del equipaje esencial que llevaría a su exilio dos años después. Después de esta experiencia Gao regresó a Beijing y estimulado por Wang Mang publicó algunos cuentos. En octubre de 1984 escribió su obra “Hombre salvaje”.

Como la puesta en escena de “Hombre salvaje” *Yeren* se vio demorada por la campaña contra la contaminación espiritual, la primera presentación de, se hizo en mayo de 1985, en la sala principal del Teatro de la Capital, con escenografía del escultor yunnanés Yin Guangzhong. En esta obra, con claro acento autobiográfico, Gao retrata a un intelectual de edad mediana que vive la ruptura de su matrimonio, el caos político y la desidia del gobierno local urbano. La obra fue poco después prohibida.

A fines de 1985 Gao aceptó una invitación a Berlín y de allí realizó dos viajes a Francia. Regresó a Beijing a principios de 1986 y escribió “La otra orilla” *Bi an*, que fue censurada y únicamente se le permitió representarla sin diálogos. Después se escenificaría con éxito en Taiwan y Hong Kong. Esta es una obra formalmente más audaz que las anteriores, que incursiona de una manera más contundente en el teatro total. En ausencia de una línea argumental previamente estructurada, el desarrollo de la obra descansa en un trabajo intenso de los actores con su relación entre sí, con su propia fantasía y con objetos de la escenografía. La técnica adquiere un papel protagónico a través del canto, la recitación, la mímica y el movimiento, Gao se acerca así a la opera tradicional china.

La caída en desgracia de Hu Yaobang, quien había protegido a algunos intelectuales liberales, desencadenó una nueva campaña en contra del “liberalismo burgués” en 1987, que le costó a varios intelectuales perder la membresía del partido comunista. En 1987 Gao fue invitado a Alemania en donde permaneció varios meses y finalmente se fue a Francia, lugar en el cual radica todavía.

El exilio

Gao Xingjian es muy claro sobre esta condición que ha afectado tantos intelectuales y artistas en todas las latitudes. *“Ir al exilio, por supuesto, no es el propósito de nuestra existencia, es sólo un medio para protegerse uno mismo. Es más importante dirigirse a una forma de exilio espiritual de la opresión de la realidad”*¹³

Hasta qué punto es Gao un escritor chino a pesar de su exilio en Francia? Gao mismo responde en uno de sus ensayos a esta duda, desde su propia individualidad: *“Yo soy sólo un escritor chino y no tengo manera de representar a los otros. Para mí, China no es la nación colosal y el estado abstracto, sino el trasfondo cultural que se refleja en mis trabajos y la influencia que esa cultura ha ejercido sobre mí desde que nací, es también el modo de pensar inherente en la lengua china que escribo. Yo he adoptado también la cultura occidental y estoy muy interesado en las culturas de Asia, de Africa y de otras naciones. Que los escritores y artistas defiendan, en esta era de integración cultural, una cultura nacional pura no es más que un tipo de mitología, si no es que una consigna engañosa.”*¹⁴

Tanto él como otros escritores expatriados viven el dilema de escribir en una lengua diferente a la del país en el que viven, el de tener que inventar sus raíces desde el exterior, el de defenderse de influencias que retan cambiar su esencia de chinos. Esto hace que se aferren a lo chino mucho más que cuando vivían en China en donde el adoptar ideas y formas extranjeras se hacía dentro de un contexto que al fin y al cabo les era familiar y en donde sus lectores e interlocutores hablaban el mismo idioma y compartían las mismas inquietudes. Un escritor chino en exilio está impelido a crear obras que por un lado no traicionen estos orígenes tan difícilmente conservados y que a la vez sean comprensibles a un público universal. El estudioso sueco T. Loden habla del dilema al cual se han enfrentado los escritores chinos desde los principios de la era moderna cuando la modernización del país era el elemento indispensable para resistir la embestida de las fuerzas colonizadoras pero que al mismo tiempo corrían el peligro de ser despojados de su propia cultura. Pasaron así por épocas contradictorias desde el movimiento de autofortalecimiento que aspiraba encontrar la salvación en la tradición a veces reinterpretada, hasta los movimientos de Nueva Cultura y Cuatro de Mayo que rechazaban la tradición y querían un total rompimiento con el pasado confuciano, usaban la lengua vernácula y exaltaban el individualismo pero la intención obvia era de salvar a China y el total rechazo de sus tradiciones no era el camino más conveniente. Hasta 1949 los

escritores trataron de buscar formas de ser chinos pero usando instrumentos que podían provenir de otras partes. Muchos tuvieron que vivir en el exterior por razones políticas o simplemente para completar su educación, entre los ejemplos más destacados están el escritor Lu Xun quien radicó en Japón y el poeta Wen Yido quien vivió en los Estados Unidos. Cuando en 1949 triunfó la Revolución, tanto el modernismo como el individualismo fueron criticados y se enfatizó la creación folklórica y popular. Sin embargo, a pesar del valor que tuvo este rescate, al imbuirlo de un contenido políticamente correcto se “mató una gran parte de la cultura tradicional”.¹⁵ A principios de los años ochenta con la revaloración de aspectos de la cultura tradicional, incluyendo al confucianismo, se inició una vez más la discusión de los límites de lo que es chino propiamente dicho y una renovación cultural que adoptara formas occidentales.

Como consecuencia de la historia contemporánea de China y las exigencias de un nacionalismo omnipresente y compartido, un fenómeno peculiar a la literatura china es que se dan varios niveles de exilio, por un lado los escritores radicados en Taiwan y Hong Kong y por el otro los que viven en diferentes países occidentales, y todos convergen en la búsqueda de una identidad “china” que si bien puede tener variaciones tiene sus raíces en el reconocimiento de la misma cultura. Lo que C. T. Hsia (*A History of Modern Chinese Literature*) llama “la obsesión por China” compartida por varios de los escritores chinos en exilio “es una obsesión que señala a los problemas de China como específicamente chinos y que exige la lealtad de los chinos en todas las partes del mundo”.¹⁶ Gao ha tratado de zafarse de alguna manera de estas ataduras: “Yo considero un tanto cuestionable utilizar un nombre colectivo cuando se habla, y temo más ser sofocado por ese nombre colectivo sin articular una palabra. ‘Intelectuales chinos’ es un nombre colectivo, el cual yo soy obviamente incapaz de representar y también temo que él me vaya a representar a mí de manera tal que yo desaparezca de la vista.”

Refiriéndose a los intelectuales chinos: “Estudiar la historia y la realidad de China es en cierta forma ubicarse uno mismo, pero no podemos cambiar la historia, ni cambiar al gigantesco país que es China, por lo tanto más vale tratar de salvarnos primero no-sotros mismos”... “La independencia y la soberanía del espíritu individual fue fácilmente devorada por la conciencia colectiva de la nación y de las clases sociales.”¹⁷

Lejos de los barullos políticos, Gao ha continuado escribiendo con gran impulso en el exilio, en 1990 publicó en Taiwan su novela “La montaña del alma”, iniciada en 1982. Con una obvia referencia autobiográfica, *Lingshan* cuenta la historia de un escritor quien después de ser diagnosticado de cáncer terminal en los pulmones decide hacer un viaje por el sur de China y adentrarse en las culturas de las diversas nacionalidades de la región. El cáncer desaparece y el escritor continúa su plan de viaje por las provincias de Sichuan, Qinghai, y a lo largo del río Yangzi por las provincias de Jiangsu y Jiangxi. La obra es un recorrido complejo por la intimidad y la mirada de diversos narradores en la búsqueda del refugio interior en la montaña del alma, es un recorrido por los recovecos de los

sentimientos y sensaciones de los personajes, que se entrelaza con las observaciones minuciosas a un mundo exterior habitado por la exhuberancia de los paisajes, morada de diversos pueblos que son retratados en sus formas únicas de vida.

La situación que se suscitó después de los acontecimientos de Tiananmen 1989, obligó a varios intelectuales a dejar a China de modo voluntario o involuntario y comenzar una nueva vida en el exilio, esta vez un exilio fuera de las fronteras del país. Gao renunció al partido después de los acontecimientos violentos de junio de 1989 en Tiananmen y fue invitado a escribir una obra sobre ellos,¹⁸ el resultado fue *Los fugitivos*, (*Taowang*). Por encima de cualquier ente social, Gao fue fiel al individuo y mantuvo su mirada intimista. Si bien la obra tiene como marco los tanques y disparos de Tiananmen, se centra en tres personajes desconocidos entre sí quienes, quienes ante la llegada de los tanques a la plaza, se refugian en la oscuridad de un almacén abandonado y con un diálogo que recuerda *A puerta cerrada* de Sartre confrontan sus ideas, sus vivencias y las razones que los han hecho encontrarse en esta situación precaria. Uno de los personajes, “el hombre maduro” se enfrenta con “el joven” quien le reprocha su falta de compromiso y entusiasmo por “la causa”: “*No quiero ser una baraja en manos de alguien, manipulado por otros; quiero tener mi libre albedrío, independiente y sólido*” y más adelante, cuando el joven lo reta para que declare qué es: “*Un individualista, un nihilista? Mas vale que le diga que no soy ningún “ista”, no necesito adorar ningún “ismo”. Soy simplemente un ser humano que no puede soportar la idea de ser masacrado ni orillado al suicidio*”.¹⁹ Esta obra no satisfizo a los militantes disidentes ni al gobierno de China que declaró al autor persona non grata.

Gao Xingjian no se caracteriza por ser precisamente un disidente político “*No me opongo a que los intelectuales se comprometan con la política. Pero personalmente no pretendo hacerlo, aunque no me niego a expresar opiniones políticas.*”²⁰ Su cuestionamiento del sistema político en China lo ha hecho no tanto con declaraciones o panfletos si no con obras en donde los personajes a través de vivencias cotidianas reflejan su desazón, su inconformidad con el sistema. Su decisión de emigrar se debió más a un afán por conseguir un espacio de creación sin trabas y sin condicionamientos, que a una necesidad de militancia política. Para mantener la libertad de su pluma, el escritor ha declarado que prefiere vivir de su obra pictórica, antes que de sus trabajos escritos.

El mismo escritor ha expresado directamente su posición sobre las pertenencias de alguna corriente política:

“En esta época de colapso ideológico y de explosión teórica, con nuevas tendencias que se reemplazan unas a otras cada vez más rápido, ya no hay una corriente principal a la cual nos podamos acoger. Yo pienso que podríamos también llamar a esta época una ‘era sin ismos’, debido a que las construcciones ideológicas ya han sido reemplazadas por métodos en continuo cambio. Si un individuo desea buscar un asidero en este mundo, me temo que lo único que le queda es la duda. Lo que quiero expresar

con 'duda' es un tipo de actitud, no un 'ismo'. Cuando un individuo está construyendo su propio mundo espiritual, la duda también es en cierta medida un punto de vista. Usar el lenguaje para llegar a la lógica no es muy confiable, ya que lo que las expresiones del lenguaje ofrecen es sólo una gama de posibilidades; el 'yo' sólo existe en el entramado de las percepciones y es dependiente del lenguaje para existir. En otras palabras, la existencia del yo no es más que una expresión del lenguaje, y el yo sólo puede encontrar confirmación a través de la expresión de lo que hace único al lenguaje de uno, lo cual no necesita y no puede ser probado. Es a través del lenguaje que el individuo se mueve del campo obscuro del yo hacia el mundo y es capaz de comunicarse con otras personas; así, gracias a la ayuda de la razón, basada en la duda, evita la muerte inexplicable, el suicidio y la locura."²¹

Desde 1986 ninguna de sus obras ha sido puesta en escena de manera directa en China, lo que no significó que no fuera conocido en los círculos literarios donde la huella de su obra sigue estimulando la creación literaria. El poeta Yu Jian, basándose en *Bi an*, escribió en 1992 el texto *Una discusión gramatical sobre "El otro lado"*, en la que se subvertía el texto de Gao, vaciándolo de su contenido dramático original.²² Esta obra de Yu Jian fue puesta en escena por Mou Sen²³ como obra poética en un acto durante una semana en febrero de 1993 en un aula del Instituto de Cinematografía de Beijing con gran éxito entre un público de artistas y escritores de vanguardia, después de lo cual se realizó un simposio. Este fue un acontecimiento importante como el primer montaje en deconstrucción teatral en China. Jiang Yue filmó un documental, titulado *El otro lado* y Cui Jian, la super estrella del rock, escribió una canción con el mismo nombre.

Gao Xingjian se nutrió y creó gran parte de su obra entre los intersticios de un estado interventor, y su huella sigue acompañando a muchos espíritus libres que moran en esas rendijas, mientras el aparato estatal se distrae aplacando manifestaciones y asegurando su permanencia con elevadísimas cifras macroeconómicas. Este cerco no es lejano al que muchos espíritus creativos viven en los otros lados del mundo, donde el fantasma del estado interventor se trasmuta en las múltiples expectativas sociales hacia el intelectual y su sentimiento de obligación con ellas. En este sentido Gao responde desde la experiencia propia y la de la historia de sus ancestros, el resultado es que su reacción es rabiosamente individual, existencial, situando al intelectual en un estado permanente de alerta ante la alienación de las entelequias colectivas.

Nació el 4 de enero de 1940, en Ganzhou, provincia de Jiangxi, su familia provenía de Taizhou, en la misma provincia. Se graduó en 1962 en el Instituto de Lenguas Extranjeras de Beijing en Frances. Empezó a publicar en 1979.

Notas Bibliográficas:

¹ FLORA BOTTON BEJA, “Cuarto Congreso de Escritores y Artistas de la República popular China: Informe y comentarios”, *Estudios de Asia y Africa*, vol. XVI, No. 2 (48), 1980, pp. 356-357.

² LEO OU-FAN LEE, “On the Margins of the Chinese Discourse: Some Personal Thoughts on the Cultural Meaning of the Periphery” en GREGORY B. LEE (Ed.) *Chinese Writing and Exile*, Chicago: The Center for Esat Asian Studies, The University of Chicago, 1993, p. 1.

³ GAO XINGJIAN, “Contemporary Technique and National Character in Fiction” *Renditions*, Nos. 19/20, 1983.

⁴ Véase FLORA BOTTON BEJA, “Wang Meng y la nueva narrativa china”, *Estudios de Asia y Africa*, Vol. XIX, No. 2, 1984 y Mabel Lee, “Without Politics: Gao Xingjian on Literary Creation”. *The Stockholm Journal of East Asian Studies*, Vol. 6, 1995.

⁵ Los siguientes extractos fueron tomados de la traducción directa del chino de Jorge Svarzman

⁶ “Algunos problemas en el frente ideológico que merecen atención” Renmin Ribao, 2 de enero de 1983.

⁷ Véase “Postscript: On Seeing the Play *The Bus-stop* HE WEN’S Critique in *Literary Gazette*”, en STEPHEN C. SOONG Y JOHN MINFORD (Eds.) *Trees on the Mountain. An Anthology of New Chinese Writing*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1984, pp. 387-392

⁸ Geremie Barmé, “A Touch of the Absurd – introducing Gao Xingjian, and his play *The Bus-stop*”, en Stephen C. Soong y John Minford (Eds.) *Trees on the Mountain. An Anthology of New Chinese Writing*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1984, pp. 375-376.

⁹ Wang Meng fue ministro de cultura pero cayó en desgracia después de 1989 y aún radica en China. Liu Binyan, emigró a los Estados Unidos y se convirtió en uno de los críticos más feroces del gobierno chino.

¹⁰ WANG MENG, “The Imagination of the State”, *Chinese Literature*, invierno 1986, p. 188.

¹¹ LEO OU-FAN LEE, *op. cit.*, p. 5.

¹² MABEL LEE, “Without Politics: Gao Xingjian on Literary Creation”. *The Stockholm Journal of East Asian Studies*, Vol. 6, 1995, p. 85.

¹³ GAO XINGJIAN, “The Voice of the Individual” en *The Stockholm Journal of East Asian Studies*, vol.4, 1993, p.?

¹⁴ GAO XINGJIAN, *op.cit.* p.?

¹⁵ TORBJÖRN LODÉN, “World Literature with Chinese Characteristics: On a Novel By Gao Xingjian” en *The Stockolm Journal of East Asian Studies*, Vol. 4, 1993, p. 25.

¹⁶ LEO OU-FAN LEE, *op. cit.*, p. 11.

¹⁷ GAO XINGJIAN, *op.cit.*, p.?

¹⁸ MABEL LEE, *op. cit.* p. 89.

¹⁹ GAO XINGJIAN, “Fugitives, a Modern Tragedy in two Acts”, en GREGORY LEE (Ed.) *Chinese Writing and Exile*, Chicago: The Center for Esat Asian Studies, The University of Chicago, 1993.

²⁰ GAO XINGJIAN, *op. cit.* p.?

²¹ GAO XINGJIAN, *op.cit.* p.?

²² CLAIRE HUOT, “Here, There, Anywhere”, en MICHEL HOCKX (Ed.), *The Literary Field of Twentieth-Century China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, pp. 211-215.

²³ Yu Jian, poeta, nació en 1954, vive en Kunming, es miembro de la Asociación de Escritores de Yunnan, trabaja como editor de la revista *Yunnan wenyi pinglun*. Ha publicado varios libros de poemas. Mou Sen es uno de los más importantes hombres del teatro experimental de China hoy, trabaja sus obras conjuntamente con Yu Jian.

Sutileza e memória: um olhar sobre a literatura persa clássica

Beatriz de Moraes Vieira

Universidade Candido Mendes – UCAM

*O poema nos faz recordar o que esquecemos:
o que somos realmente.*
(Otávio Paz)

Por que a literatura persa clássica no contexto contemporâneo? É esta certamente a primeira pergunta que se coloca no bojo de discussões sobre os problemas da globalização no último ano do século XX. Temos visto filmes iranianos – o Irã é o principal país da atualidade que remete à herança persa, embora esta abranja também uma vasta área a seu redor – vencerem festivais de cinema na Europa¹ e conquistarem um público simpatizante em países tão distantes, geográfica ou culturalmente, quanto o Brasil. No entanto, a história e a cultura em geral da civilização que referencia este movimento ainda nos são grandemente desconhecidas, não obstante o interesse e os contatos do Ocidente com o Oriente jamais hajam fenecido.

Apenas para pontuar, vale lembrar os diversos momentos, além da Antiguidade, em que os intercâmbios entre os assim chamados mundo ocidental e oriental foram especialmente intensos, como no período medieval a constituição de uma civilização árabe-hispânica na Península Ibérica, quando da expansão do Império Muçulmano; o renascimento comercial e urbano europeu no século XI, quando as cidades espanholas e, sobretudo, italianas retomam o comércio de produtos da rota da seda; as Cruzadas na Terra Santa das três grandes religiões nascidas no Oriente Médio. No período moderno, as Grandes Navegações abrem as portas da Ásia ao colonialismo europeu, e em contrapartida, as portas da Europa ao universo asiático e ao resultante fascínio exercido sobre o Ocidente, acontecimentos que por sua vez se desdobram, no século XIX, no colonialismo imperialista e todas as derivações econômicas, políticas e culturais que bem se conhecem, e que ao longo do século XX acompanham os movimentos e contra-movimentos da expansão capitalista global que ora impera.

Por tais vias, a Pérsia marcou sua presença no mundo ocidental, que recebeu produtos e produções culturais de diversos cunhos, de mercadorias a histórias de tradição oral, de obras literárias e filosóficas a concepções mítico-religiosas, as quais se imbricaram tanto na cultura material quanto no imaginário ocidental (a recíproca é evidentemente verdadeira). A título de ilustração, notemos o forte parentesco da tradição místico-amorosa, marcante na literatura árabe e persa, com o ideal de amor cortês (em sua concepção de amor ideal e platônico) dos trovadores provençais do medioevo europeu². Observe-se também o quanto

as grandes religiões monoteístas – judaísmo, cristianismo e islamismo – trazem em si antigas concepções zoroastrianas e masdeístas, como as imagens messiânicas, maniqueístas e apocalípticas, a crença na ressurreição dos mortos e na existência do Demônio como força autônoma, o conjunto da angelologia que só surge na Bíblia tardiamente, após o episódio do retorno dos judeus da Babilônia³.

No âmbito da literatura, intrinsecamente vinculada à história sócio-cultural, a ocorrência de determinadas características universais, ou ao menos muito extensas no espaço e tempo da história literária, como a vasta generalidade de certos mitos e motivos tradicionais, apontam para “uma história mais ou menos universal da literatura”, nas palavras de Saraiva e Lopes que, abordando a história da literatura portuguesa, afirmam a existência de “um mundo literário indo-europeu e semítico [...] cuja vasta área criou, interagindo, um patrimônio do qual se destacaram a *Bíblia* e os poemas homéricos, os contos das *Mil e Uma Noites*, as fábulas de Esopo ou La Fontaine”.⁴ Em sua maioria, as literaturas vernáculas do Ocidente formaram-se neste contexto histórico-cultural, assimilando contribuições milenares, seja helênicas, semíticas, iranianas ou indianas. A respeito das referidas *Mil e Uma Noites*, que sempre e tanto encantaram os leitores ocidentais, é mister considerar a heterogeneidade da obra, composta de diversos gêneros de contos, oriundos tanto da tradição oral quanto da erudita-escrita, constituindo um material originário de também diferentes momentos históricos e substratos culturais, de modo que se pode identificar um corpus antológico dividido em três grande blocos⁵: um conjunto indo-persa, de remota origem sânscrita e traduzido para o persa *pahlevi* (médio-persa) em torno do século VIII – de tal forma que não há como distingui-los com exatidão –, e que tornou-se objeto de transmissão oral-popular nos mercados pela voz de trovadores e contistas profissionais; o conjunto de contos iraquianos de Bagdá, datando de um período entre os séculos IX e XI (os autores divergem), entre os quais se destacam o ‘ciclo de Harun al-Rashid’, relatos em torno da figura idealizada deste califa abássida; e o conjunto de origem egípcia, em sua maior parte composto entre os séculos XI e XV e introduzido quando a coleção persa foi traduzida para o árabe no Egito do século XVIII, quando a obra foi fixada com a feição que hoje conhecemos.

No Brasil, os ares da cultura persa clássica se fizeram sentir de modo mais marcante nos anos 40 e 50, quando diversos autores de renome no quadro da literatura nacional, como Aurélio Buarque de Holanda e Manuel Bandeira, traduziram poetas persas de grande envergadura, como Saadi, Omar Khayyam, Hafiz⁶. Encontram-se também citações diretas a tais autores em obras modernistas, qual a homenagem do próprio Bandeira em “Gazal em louvor de Hafiz” e a de Cecília Meireles a Khayyam, no poema “3º Motivo da Rosa”. Muito provavelmente as obras persas chegaram ao Brasil mediante as traduções inglesas e sobretudo francesas, a partir das quais foram traduzidas para o português. Há que se considerar também o fato de a obra do argentino Jorge Luis Borges, contemporâneo dos modernistas brasileiros, apresentar numerosas referências à literatura persa clássica⁷. Mais recentemente, nas décadas de 80 e 90 – no seio de uma ampla tendência de contestação da postura etnocêntrica e imperialista (mesmo que não intencional) que caracterizou, de

maneira geral, os estudos orientalistas por parte dos ocidentais, que em muitos aspectos descaracterizaram a fisionomia das obras orientais que traduziram⁸ –, iniciou-se, ao que tudo indica, um novo influxo de traduções de obras persas, ainda a partir das línguas européias, mas procurando lançar obras inéditas no país, ou intentando maior acuidade editorial e preocupação de cotejar diversas traduções, de diversas origens⁹. Apresentando notas explicativas, comentários e estudos introdutórios, na medida do possível em busca de menos imprecisões e maior fidelidade (ou menor infidelidade) a intenções originais mais presumíveis, segundo o contexto filosófico-estético-histórico de elaboração dos textos, tais edições possibilitam ao leitor brasileiro um panorama incipiente de uma das mais belas e proficuas produções poéticas da história literária mundial, até então parcamente conhecidas entre nós.

Em meio aos processos de globalização em que hoje estamos imersos, tem lugar uma dinâmica de ganhos e perdas culturais, constituindo uma espécie de arena de disputa, em que valores e formas culturais de distintas naturezas travam batalhas talvez de vida ou morte. Movimentos nacionalistas contrapostos a tendências de internacionalização; buscas de identidades individuais e sócio-culturais a contrapelo da massificação avassaladora; incentivos a soluções político-econômicas locais em detrimento dos ditames da modernização global; a ampliação das possibilidades de comunicação internacional e de formação de uma consciência de cidadania supra-nacional, facilitadas pelo desenvolvimento da tecnologia de informação, enfrentando (e por vezes suplantando) os sistemas de concorrência e competição excludentes, que negam à maior parte da população mundial a inserção nos circuitos de decisão política e incremento econômico e cultural – tudo isto confere à globalização uma faceta bastante ambígua no que concerne às instâncias culturais. Na arena, tanto se vêem trocas interculturais frutíferas, formando redes de informação, contato e conhecimento entre pessoas e instituições de toda parte, quanto se processam ‘apagamentos’ propositais ou esquecimentos acidentais que fazem fenecer, ou relegam à obscuridade, produções materiais e intelectuais inestimáveis, objetos, sentidos e valores elaborados em algum local e época por sujeitos históricos que não venceram as batalhas tecno-ideológicas, ou não lograram projetar suas realizações através do transcurso do tempo.

É com esta perspectiva que cabe aqui falar em memória, compreendida como uma operação de seleção e ordenação de fragmentos de experiências passadas em um fio coerente ou um mosaico com algum nexos. Consistindo, assim, em um processo de atribuição de sentidos, de releitura e reescritura de vivências simultaneamente individuais e coletivas que são re-significadas, a memória revela-se uma dinâmica de construção social, relação historicamente tecida num espaço simbólico de interseção de múltiplos vetores, onde se entrecruzam agentes sociais, temporalidades e espacialidades, dimensões orais e escritas, instâncias privadas e públicas, casualidades e intencionalidades, registros e ocultações. Envolvendo elementos conscientes e inconscientes, valores e pulsões, alterações e obliterações de fatos, signos e silêncios, a memória é uma rede cujos fios se constituem de

lembranças e perspectivas indissociáveis de lacunas vazadas de esquecimento e ausência de significação¹⁰.

Deste modo, nas fissuras e brechas do cerco da globalização, uma retomada da literatura persa clássica desdobra-se como um movimento de memória social, em virtude do “resgate” e da ressignificação de valores filosóficos, existenciais e estéticos de um outro espaço-tempo histórico, quer no que tange ao referenciado, isto é, às visões de mundo e experiências humanas de ordem individual ou coletiva que se textualizam nas obras literárias, quer no que toca ao referente, às possibilidades de enunciação, uso e reinvenção da linguagem por meio da habilidade de construção textual, que poderíamos chamar, se nos permitem a imprecisão conceitual, de forma de relação do homem com a linguagem, do homem com sua própria palavra. Em outros termos, fruto de uma muito humana vontade de não deixar esquecer, a releitura da literatura persa hoje se faz como um gesto mnêmico, um registro de vozes e formas poéticas que se quer resgatar ao silêncio (seja o silêncio existencial ou os silenciamentos da História) e fazer significar no atual contexto, tanto em prol dos conteúdos semânticos quanto dos recursos e métodos de significação que se patenteiam nesta arte poética específica, conferindo-lhe seu caráter literário peculiar.

Um pequeno histórico da literatura persa, para sua melhor contextualização, exige-nos considerar a história¹¹ de uma Pérsia de fronteiras móveis, caracterizada pela confluência de muitos povos (iranianos, indianos, gregos, árabes, turcos, mongóis, entre outros) e muitas tradições, que se sucederam e entrelaçaram em diferentes momentos históricos, cobrindo uma vasta região da Ásia Central, da Índia ao Mediterrâneo (Oriente Médio), das regiões caucasiana ao Golfo Pérsico no Mar Árabe.

Do período pré-islâmico, pouca coisa nos restou em língua iraniana, além dos textos sagrados do zoroastrismo, escritos em avéstico, e algumas inscrições cuneiformes no dialeto da província de Fârs, usado pelos soberanos aquemênidas (formas do persa antigo), ou ainda dos textos do maniqueísmo, compostos em *pahlevi* sassânida ou médio-persa, vigente entre IV a.C. e X d.C. Entretanto, desde a conquista da Pérsia pelos árabes no século VII, a partir de quando o Islã se impõe nos centros urbanos e arrebanha fiéis em toda a região, uma modificação profunda se processa nas concepções de vida e mundo e nas manifestações religiosas, artísticas e filosóficas dos iranianos. Alguns fragmentos de relatos tradicionais mantiveram-se guardados nas epopéias, mas as obras literárias em geral se “islamizaram” desde então. Este período é marcado pela rivalidade étnica entre persas e árabes, pela crescente autonomia política das dinastias iranianas locais com relação ao poder árabe centrado em Bagdá, e pelo incentivo ao ressurgimento da língua persa como língua de expressão cultural. As mútuas traduções aperfeiçoam e enriquecem ambas as línguas, e seu respectivo universo simbólico-cultural, ampliando as possibilidades expressivas de uma linguagem que, para aproveitarmos a bela formulação de Salah Stétié¹², nascera como modo de resistência ao deserto, nas múltiplas acepções do termo... Na evolução lingüística do(s) persa(s), volta a dominar o dialeto de Fârs, que se torna a forma

básica do persa moderno e atual, também chamado de *farsi* ou *dari*. É nesta língua – que passa a ser escrita com caracteres árabicos, incorporando um enorme léxico religioso, filosófico e científico árabe, sem contudo perder uma certa identidade – que irá plasmar-se a literatura persa clássica. No século X, Bokhara, capital da dinastia samânida no Irã oriental, surge como grande centro literário onde os poetas, respaldados pelos emires, servem-se da língua vernácula e dos temas da tradição iraniana, acomodando-os às formas métricas da poesia árabe, num movimento que vem impulsionar a vida cultural e literária do país.

Assim, prepara-se o terreno para, no período seguinte, florescerem os autores e obras que conformam a primeira época propriamente dita da literatura persa clássica, já sob a hegemonia turca, entre os séculos XI e XIII. Inicialmente os gaznevidas, advindos de Gazna, estabelecem o Islã no Afeganistão e parte da Índia e atraem para sua faustosa corte intelectuais e artistas, gerando o primeiro auge da literatura persa, especialmente no reinado do sultão Mahmud (998-1030). Neste momento, Firdowsi, grande poeta épico do Irã, compõe o *Shâh-nameh* ou *Livro dos Reis*, relatando feitos heróicos de reis míticos e históricos do antigo Irã, desde a origem até a conquista árabe. Posteriormente, os turcos seljúcidas, progressivamente iranizados, constituem um império na Ásia Central, chegando ao Mar Mediterrâneo, um vasto domínio cuja unidade política e organização social permitiram à Pérsia muçulmana usufruir de um dos maiores períodos de esplendor de sua história. A cultura persa se estende por todo o império seljúcida, que conhece então uma profusão de autores e variados gêneros literários, do épico à poesia lírica e mística de Omar Khayyam e Hakim Sanai; dos debates de cunho moral e político à epopéia romântica de Nizami; da narrativa histórica aos tratados filosófico-religiosos de Abdullah Ansari e Al-Ghazali.

Quando os mongóis – cuja invasão inicia-se em 1219 sob a espada de Gengis Khan – implantam sua hegemonia na Pérsia, que perdura do século XIII ao XV (incluindo o domínio timúrida, com os reinados de Tamerlão e Bâber), a literatura persa conhece novos momentos de magnificência, em que a paz e a organização da justiça e do conjunto social permitem o incentivo às artes e ao pensamento. Obras históricas e filosóficas retomam contato com as antigas tradições helênicas e mesmo iranianas; os textos em prosa elaboram e complexificam a sintaxe; incrementa-se o gênero satírico, pouco cultivado até então; os maiores nomes da poesia, da mística e da filosofia persas entregam ao mundo suas criações: Saadi de Shiraz, Shabistari, Farid ud-Din Attar, Hafiz, Jalal ud-Din Rumi, Djami... todos grandes artífices da palavra, da imaginação e do pensamento, provocando nos leitores de hoje, e de sempre, grande admiração, quando não perplexidade, ante a força de suas imagens e a beleza de seu discurso.

Em um último bloco, desde as dinastias dos Shabs safávidas, entre os séculos XV e XVIII, que souberam deter o poderio dos turcos otomanos e uzbeques e mantiveram relações diplomáticas com o Ocidente, até meados do século XIX, quando as perturbações provocadas pelo imperialismo ocidental se avolumam¹³, a literatura de caráter clássico

prossegue com poetas menores, ao lado de uma produção teológica que completa e comenta os livros canônicos do xiismo, da narrativa histórica que progride, e de obras literárias e jornalísticas que dialogam mais diretamente com o pensamento europeu.

Um olhar sobre os aspectos gerais da poesia persa clássica apresenta-nos, logo de início, uma *poética em que se amalgamam lirismo e mística*, numa linguagem construída, por sua vez, pelo entrelaçamento das formas seriais e discursivas da prosa, com as formas analógicas e reiterativas da poesia, ora tecendo o que costumamos denominar de prosa-poética, ora textos em que poemas se interpolam a trechos prosaicos, recurso este bastante utilizado por Saadi, entre outros autores.

Uma acurada contemplação da natureza imprime seu selo nesta literatura, que se inclina de maneira geral a descrições de situações e paisagens e a figuras de linguagem que têm no mundo natural a sua fonte. “Porém o persa não apenas *vê* coisas, mas as *vê* com olhos líricos”, diz Quingles¹⁴, apontando para a transfiguração da realidade contemplada que a linguagem poética opera, ao atravessar as instâncias ditas reais com um olhar que as refaz/ressignifica liricamente. Deste modo, a visão da natureza adquire a dimensão edênica de um jardim do paraíso, e os fenômenos naturais são abstraídos de sua realidade mais imediata para serem perscrutados em suas possibilidades metafóricas mais amplas. Tal prática, de certo modo levada ao paroxismo nos meios literários da Pérsia clássica, possibilitou a constituição de um imenso baú de imagens de valor simbólico ou metafórico, efeitos de um *modus operandi* baseado na abstração e na meta-referência, ou seja: quanto mais se elaborou a percepção abstrativa das coisas mais se requiu o uso efetivo da metáfora como operação de linguagem que aproxima cadeias de signos e campos semânticos diferentes¹⁵, associando de modo inédito dimensões distintas, deste modo desestabilizando as articulações da linguagem comum e possibilitando a constituição de sentidos outros.

O verso poético, por possibilitar esta operação metafórica e a constituição de imagens simbólicas mais do que a prosa, adequa-se melhor à expressão de idéias e estados místicos, que não encontram meios de significação nas formas corriqueiras da linguagem. Assim, a partir do século XI-XII a literatura do Irã, a poesia em especial, embebe-se de filosofia e mística sufi, a qual deixou uma marca indelével no conjunto da produção literária e cultural da região, tornando-se até mesmo critério de valor estético. O momento de mais contundente desenvolvimento literário persa se deu, então, sob os auspícios do sufismo que então se expandia, constituindo uma simbiose¹⁶ entre ideal místico e forma poética sem precedentes na história literária.

Os motivos e tropos resultantes dessa combinação vieram a consagrar-se na literatura mundial, chegando mesmo a entrar na linguagem corrente. É assim, remetendo a uma outra instância de significação, que o motivo *mor da rosa e do rouxinol* concerne à beleza senhora de si, e ao enamorado duplamente aflito, pelo desdém e pela morte da amada; a *mariposa noturna*, irresistivelmente atraída pela chama luminosa na qual termina por se consumir, fala da mais absoluta e pura entrega amorosa; o *cipreste* sagrado do zoroastrismo

serve de referência ao talhe esbelto, como os *rubis* designam os lábios e os *narcisos*, os olhos. Na esfera das comparações, a *lua*, as *fadas*, os *jasmims*, a *gazela* vêm referir-se à beleza, à gentileza, à sutileza dos seres descritos. Dentre todos, porém, destaca-se o simbolismo do *vinho*, cuja ambigüidade já acarretou as mais variadas interpretações, conforme ocorreu com o *Rubayiat* de Omar Khayyam:

*Dizem: “Mantenha-te sóbrio! Que não te mate a bebida
e não mereças o fogo do inferno no Juízo Final de Deus.”*

No entanto, meu resplendor de embriaguez

Brilha mais do que ambos os mundos:

teu Agora e teu Mais Além.

(livre tradução de versão espanhola do Editorial Sufi, Madri)

Fator inebriante por definição, o vinho, e a cadeia de signos e imagens que se lhe associam, como a taverna, o escanção, os embriagados, propiciam tanto leituras e traduções que atribuem aos poemas um sentido báquico, quanto as mais sublimes correlações com experiências de teor místico, quer remetendo ao êxtase humano perante a visão do divino, quer à perplexidade ante a existência, ou ao arrebatamento dos corações plenos de presença ou sentido. A propósito, no universo da linguagem místico-poética, a distância fundamental entre a palavra e a coisa é reduzida, em virtude do uso particular que se faz do símbolo, concebido não como mimese de uma dada realidade, nem mera analogia, nem como imagem que representa uma experiência, e sim como expressão direta desta, forma sensível em que a realidade última se revela e presentifica, imagem que apresenta o real em ato¹⁷.

Todo esse arsenal de imagens, com as peculiaridades apontadas, é trabalhado em dois grandes grupos de gêneros poéticos, segundo divisão estabelecida por Quingles¹⁸: primeiramente, as formas exclusivamente líricas, que cantam o amor e o desejo ou louvam alguém. Neste conjunto, a *casida* (ou *qasidah*, poema de caráter elogioso, satírico ou elegíaco, recitado em tom solene, originário da tradição árabe pré-islâmica) utilizada pelos panegíricos cede aos poucos lugar aos ornamentos mais refinados do *rubai* (tipo de quarteto) ou do *gazal* (espécie de ode), preferidos para os poemas amorosos e místicos, de onde o *Rubayyat* ou conjunto de rubais de Khayyam, ou os *gazais* que celebrizaram Hafiz. Em segundo lugar, tem-se o gênero lírico-épico, dominado pelos *masnavis* (poemas mais extensos, compostos de dísticos com rimas internas consecutivas), forma com a qual se compuseram quatro grandes tipos de discurso poético: a) a epopéia épico-heróica de Firdowsi; b) os textos de intenção didática, como o *Gulistan* ou o *Bustan*, de Saadi; c) a epopéia romântica ou “poema novelesco”, que atingiu sua máxima expressão no *Khamseh* ou quinteto de histórias¹⁹ de Nizami, o qual introduziu na austera épica um caráter dramático antes desconhecido. Este tipo de prosa-poética romântica, por sua vez, perde gradualmente os elementos realistas, para converter-se numa descrição metafórica das sendas e tribulações da alma, como se verá posteriormente em Djami; d) os textos especificamente místicos, como o *Masnavi* de Rumi, *A Linguagem dos Pássaros* de Attar, ou as *Invocações* de Abdullah Ansari, entre outros de uma lista de tamanho considerável.

Em linhas muito gerais, arcando com o risco das generalizações imprecisas, pode-se perceber nesses gêneros – em especial na epopéia romântica – uma espécie de “poética do excesso e da espiralidade”, em que a profusão de metáforas, símbolos e símiles em constante repetição, somada à acurada preocupação com as rimas, aliterações e assonâncias rítmicas²⁰, conferem à enunciação um caráter pleonástico e um tom voluptuoso:

Ao ser admirada era a lua da Arábia; para os corações sedentos, porém, a luz de sua beleza era o sol do deserto. Sob a sombra dos cabelos negros, o rosto incandescia, lume ardente envolto em asas entrelaçadas de corvos. [...] o leite branco enrubescia como o sol no ocaso de seus lábios, uma pequena e solitária lua negra despontava no céu de seu rosto. Este milagre da criação chamava-se Layla. Layl não significa ‘noite’ em árabe? [...]

Layla, o sopro da flauta; Majnun o tanger do alaúde.

Layla, o esplendor da manhã; Majnun, uma tocha que ardia diante do sol, consumindo-se de desejo.

Ela, o jardim, mais belo. Como descrevê-la? Uma fada? Ele, pura chama, desejo incandescente da cabeça aos pés.

Layla, um jasmim no frescor da primavera; Majnun, um campo no outono, onde nada florescia. Ela plantou a roseira, ele regou-a com lágrimas.

Layla enfeitiçara-o com um único olhar; Majnun, seu escravo, um dervixe dançando em torno dela.

Layla tinha na mão a taça de vinho perfumado com almíscar; Majnun sequer tocara o vinho, embriagado que estava por seu aroma. (NIZAMI.

Laila e Majun. Attar Editorial, no prelo).

Imagens em *ritornello*, versos que se engendram desenhando volutas e espirais (como, aliás, o desenho das iluminuras persas), jogos de palavras, sons e idéias deixando os sentidos entre a clareza e a obscuridade compõem uma linguagem que talvez encontre algum eco, no âmbito da literatura ocidental, no universo dos estilos barrocos, e que ainda assim pode soar excessivamente redundante para os leitores do Oeste. Cabe ressaltar o quanto é próxima também da tradição oral essa linguagem que se reitera, uma vez que a repetição de versos, palavras e sons constitui recurso fundamental para a memorização de textos a serem transmitidos oralmente.

Não é descabido ou incoerente que essa dicção fundada na abundância e na espiralidade²¹ apresente a função de realçar valores sutis, de destacar percepções delicadas ou diáfanas, sublinhando-os perante um mundo fenomênico, material e social, excessivamente grosseiro, opaco e tantas vezes, por que não dizer, obtuso. Excessos poéticos, para combater excessos de obliteração prosaica, em embate pela atribuição de valores à vida...

Pode-se considerar então este aspecto como uma das quatro grandes vertentes dessa prosa-poética-mística que caracteriza a literatura persa clássica: a exploração de uma espécie de reino intermediário entre o mundo sensorio e o intelectual, uma dimensão supra-sensível que não pertence nem à esfera empírica dos sentidos, nem à esfera abstrata do intelecto²², o reino justamente das experiências estéticas, religiosas ou místicas. Neste espaço intermédio, realiza-se a percepção do inefável e do que não se vê, de raro valor para nós, pois como diz Stétié, “*o Oriente continua possuindo uma sorte de magnetismo único para os que consideram o homem ferido, em algum lugar de si mesmo, pelo invisível*”.²³

Numa segunda vertente, valoriza-se o uso equilibrado da gentileza, da astúcia e da força como virtudes heróicas a serem desenvolvidas pelos príncipes e reis²⁴, e que propiciam nobreza de caráter a todos aqueles que se dispõem a desenvolver um comportamento ético respaldado num senso de honra e de dignidade de teor estóico, por assim dizer. Seja no sentido político ou moral, o ideal de nobreza apresenta-se como um elemento de auto-representação e identidade cultural, uma vez que reside na própria origem etimológica da palavra “Irã”, que significava originalmente “terra dos nobres”, nome oficial do país no período sassânida (*Iranshar*)²⁵.

Munido de inefabilidade e nobre dignidade, o homem está preparado para empreender uma viagem iniciática, que o coloca em relação com o sagrado. Nesta terceira vertente, a temática da iniciação nos mistérios da existência, recorrente em numerosas tradições religiosas e literárias, extrai da fonte lendária e mítica as metáforas da viagem e do caminho e a figura dos andarilhos que os perfazem, para designar o esforço de desvelamento das ilusões mundanas, abrindo trilhas para o autoconhecimento e a descoberta do divino em si, o que consiste em uma das aspirações básicas da mística sufi. Nesta via, conhecida como o caminho do coração, o amor humano e carnal é elaborado como metáfora da relação homem-Deus, ou como instrumento para lapidação das qualidades humanas, visando a mais amplas e preciosas possibilidades de existir. Assim, Djami abre o relato romântico da história de *Yusuf e Zulaika* com as seguintes palavras:

O coração que não conhece o mal de amores não é um coração, o corpo privado da pena de amor não é mais que barro e água. Esquece-te do mundo e não penses mais do que na paixão amorosa, pois a região do amor é um remanso de delícias. Que nenhum coração escape a suas doces torturas! A inquietude amorosa é o que provoca o movimento eterno do universo, a vertigem do amor é o que faz girar as esferas. [...] Podes perseguir muitos ideais, mas somente o amor te libertará de ti mesmo. Não fujas, pois, do amor, sem sequer daquele das aparências terrestres, pois não há outra via que

conduza à verdade suprema. (versão espanhola do Editorial Sufi, Madri).

Por fim, numa quarta vertente, o amor em suas mais plena capacidade e o senso do inefável e do sagrado são levados ao ponto máximo de tanger o silêncio. O silêncio que tudo envolve. As experiências de êxtase, perplexidade, quietude ou de pura amorosidade, de cunho existencial e/ou místico e teor por demais tênue e delicado, são passíveis de expressão por meio da linguagem poética apenas até um certo limite, além do qual não há palavra ou qualquer meio de significação possível. Não é sem porquê o fato de Rumi terminar grande parte de seus poemas no *Divã de Shams de Tabriz* com uma exortação ao silenciamento:

[...]
Silêncio! Faz silêncio!
O silêncio é o sinal da morte.
Em nome da vida
Não fuja mais do que guarda silêncio!

A título de conclusão, vale retomar algumas observações de Ítalo Calvino a respeito do valor dos clássicos: clássica é uma obra que nunca terminou de dizer o que tinha a dizer, que chega até nós trazendo os traços deixados nas culturas que atravessou, que “*persiste como rumor mesmo onde predomina a atualidade mais incompatível*”, que serve para ser confrontada, de modo a entendermos quem somos e aonde chegamos²⁶. Isto nos remete potencialmente ao valor atual da literatura persa clássica. Se de fato, como defende Edward Said, o Ocidente “inventou” um Oriente como forma de olhar-se no espelho e constituir sua própria identidade, uma vez que as identidades são sempre relacionais, abre-se um espaço para que reciprocamente o Oriente, ou melhor, os Orientes nos inventem, e se redefinam em contraponto ao mundo ocidental. A despeito de seus perversos mecanismos massificadores, a globalização apresenta uma ambigüidade que pode facilitar o terreno para tal intercâmbio.

Neste duplo movimento, quem sabe novas facetas possam surgir para ambos os mundos, múltiplos mundos refletidos em espelho, e instâncias de criatividade, significação e existência humanas, quase esmagadas sob o peso da decantada e desencantada contemporaneidade, possam então reflorescer? A que realizações ocidentais-orientais conferiremos a “dignidade virtual de tornar-se memorável”, conforme a pertinente ex-pressão do historiador Pierra Nora?²⁷. Em tempos de esquecimento, cabe à consciência cidadã também a elaboração da memória, as muitas memórias possíveis em um mundo plural.

A literatura persa clássica nos oferece gentilmente algumas possibilidades: uma profunda percepção estética das coisas, que arrisca ver beleza na vida apesar de tudo; o inestimável valor da sutileza como ingrediente essencial da imaginação, do gesto e do pensamento; um

olhar agudo sobre a realidade porque burilado pelo invisível; e em suma, uma cons-tituição de sentidos, se não mais humanos, ao menos mais poéticos para a existência.

Referências Bibliográficas:

- ALI-SHAH, SIRDAR IKBAL. *Princípios gerais do sufismo*. São Paulo: Attar Editorial, 1987.
- ATTAR, FARID UD-DIN. *A linguagem dos pássaros*. Trad. e introdução de Álvaro de Souza Machado e Sérgio Rizek. 2.ed. São Paulo: Attar Editorial, 1991.
- BLOOM, HAROLD. *Presságios do milênio: anjos, sonhos e imortalidade*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.
- CALVINO, ÍTALO. *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- CHELKOWSKI, PETER J. (org. e introd). *Tales from the Khamseh of Nizami*. The Album of Miniatures from the Royal Manuscripts of Herat, Shiraz and Tabriz School, in the commemoration of the 9th centenary of the great poet and philosopher Nizami Ganjavi's birthday. Teerã: New York University/Farhang-Sara (Yassavoli), 1995.
- CORBIN, HENRY. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1986.
- FAR, B.H. "Iran: the country of the nobles". [on line] www.cit.ics.saitama-u.ac.jp, Saitama University, 25/03/00.
- KHAYYAM. OMAR. *Rubaiyat*. Trad. e introdução de Manuel Bandeira. Rio de Janeiro: Ediouro, [s/d].
- KHAYYAM. OMAR. *Rubaiyat*. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2000.
- MASSÉ, HENRI. *Anthologie Persane (XI-XIX siècles)*. Paris: Payot, 1950.
- NIZAMI. *Layla e Majnún*. Prólogo, tradução e notas de Jordi Quingles. Palma de Mallorca: Hesperus, 1991.
- NORA, PIERRE. "Entre memória e história: a problemática dos lugares". In: *Projeto História* (10), Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História, São Paulo: PUC, dez 1993, p.7-28.
- PAZ, OCTAVIO. *O Arco e a Lira*. Trad. Olga Savary. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. (Logos).
- RICOEUR, PAUL. *A Metáfora Viva*. Porto: Rés Editora, [s/d].
- RUMI, JALAL UD-DIN. *Poemas Místicos*. Trad. e introdução de José Jorge de Carvalho. São Paulo: Attar, 1996.
- RUMI, JALAL UD-DIN. *A sombra do amado*. Trad. e introdução de Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Ficus, 2000.
- SAID, EDWARD: *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- SAMSÓ, JULIO (org. e trad). *Antología de las Mil y Una Noches*. 2.ed. Madri: Editorial Alianza, , 1982.
- SARAIVA e LOPES. *História da Literatura Portuguesa*. 17.ed. Porto: Porto Editora, 1996.
- STÉTIÉ, SALAH. Circularidades do Árabe. *O Correio da Unesco/A palavra e a escrita*, ano 13, n.10, out 1985, p.21-23.

VIEIRA, BEATRIZ. *Itinerários da Memória na Poesia de Manuel Bandeira*. Dissertação de mestrado. Niterói: UFF, 1997. (mimeo).

Notas Bibliográficas:

¹ Como o filme “Dayereh” (“O Círculo”), do diretor Jafar Panahi, premiado com o Leão de Ouro no Festival de Veneza de 2000, e com o Caméra d’Or em Cannes, em 1995, pelo filme “O Balão Branco”, entre outros exemplos de outros diretores.

² Trata-se da “convenção do amor udri”, advindo da tribo árabe de Banu Udhra ou “Filhos da Virgem”, tema literário do amor casto em que, por delicadeza sentimental, os amantes “morrem de amor” antes de possuir o objeto amado. Cf. HENRI CORBIN. *Histoire de la Philosophie Islamique e L’Imagination Créatrice dans le Sufism de Ibn Arabi* (citada por JOSÉ JORGE DE CARVALHO na introdução aos *Poemas Místicos* de Rumi); prólogo de QUINGLES ao *Layla e Majnun* de NIZAMI; introdução de SAMSÓ às *Mil e uma Noites*.

³ Ver análise de HAROLD BLOOM a partir de NORMAN COHN, em *Presságios do Milênio: anjos, sonhos e imortalidade*, introdução e capítulo 1.

⁴ SARAIVA E LOPES. *História da Literatura Portuguesa*, p.11.

⁵ Para tais observações ver a introdução de JULIO SAMSÓ à *Antología de Las Mil y Una Noches* por ele selecionada e traduzida.

⁶ Ver as traduções de AURÉLIO BUARQUE DE HOLANDA para a José Olympio Editora: *Os Gazéis de Hafiz*, 1944; *Vinho, Vida e Amor (a partir do Rubáiyát de Hafiz e Novas Rosas do Jardim de Saadi)*, baseado na versão de J.CARPENTIER para HAFIZ e de FRANZ TOUSSAINT para SAADI, 1946; *O Jardim das Rosas* de SAADI, a partir de Franz Toussaint, 1944 e 1952. Da mesma coleção, o Rubáiyát de Omar Kháyyám foi traduzido por OTÁVIO TARQUÍNIO DE SOUSA, com posfácio de TRISTÃO DE ATHAYDE, 7ª edição de 1948. Há também *O Rubaiyat* de Omar Khayyam, introdução e tradução de MANUEL BANDEIRA (de Franz Toussaint) com ilustrações de Eugene Karlin, pela Ediouro, s/d. [provavelmente década de 60].

⁷ Ver as inúmeras alusões à figura de “o persa” em seus poemas, além da versão resumida de *A Linguagem dos Pássaros* de FARID UD-DIN ATTAR, de onde Borges extraiu a imagem, tão recorrente em seus textos, do pássaro mítico Simorg.

⁸ De onde a pertinente crítica, e a revisão resultante, que EDWARD SAID fundamenta no livro *Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente*, questionando quase inteiramente os trabalhos orientalistas ocidentais.

⁹ Cf. obras lançadas por Attar Editorial, São Paulo; Edições Dervish e Editora Ficus, Rio de Janeiro; Editora Garnier, Belo Horizonte, entre outras.

¹⁰ Para as considerações sobre memória e suas relações com a poesia ver capítulo 1 (“De Memória e Poesia”), da dissertação de mestrado de BEATRIZ VIEIRA, *Itinerários da Memória na Poesia de Manuel Bandeira*, UFF.

¹¹ Cf. para aspectos históricos HENRI MASSÉ, *Anthologie Persane (XI-XIX siècles)*; JORDI QUINGLES, introdução à tradução espanhola de *Layla e Majnun* de NIZAMI; livros diversos de história do oriente antigo e medieval.

¹² Cf. STÉTIÉ. “As circularidades do árabe”, in: *Correio da Unesco*, out 1985, p.21.

¹³ Propiciando as condições que gestarão a reação manifesta pela Revolução Islâmica de 1979, de cunho fundamentalista xiita radical, quando então o mundo artístico-cultural sofre sérias li-mitações, em razão da censura político-religiosa, e muda de figura, o que merece um estudo à parte.

¹⁴ JORDI QUINGLES, prólogo a *Layla e Majnun* de NIZAMI, p.15.

¹⁵ Cf. PAUL RICOEUR. *A Metáfora Viva*, *passim*.

¹⁶ Para esta simbiose e a seguinte explanação de motivos poéticos, cf. QUINGLES, *op.cit.*, p.15-17 e SIRDAR IKBAL ALI-SHAH, *Princípios gerais do sufismo*, *passim*.

¹⁷ Cf. introdução à tradução brasileira de *A Linguagem dos Pássaros* de ATTAR, por ÁLVARO MACHADO e SÉRGIO RIZEK. Tal concepção de imagem poética também é tratada por OTÁVIO PAZ em *O Arco e a Lira*.

¹⁸ Cf. QUINGLES, *op.cit.*, p.17-18. Para a explicação da *casida*, ver o prefácio de MASSÉ, *op.cit.*, p.6.

¹⁹ Estas histórias comumente se encontram editadas em separado: *Laila e Majnun*, *As Sete Princesas*, *Khosroe e Shirin*, *O Livro de Alexandre* e *O Tesouro dos Segredos*.

²⁰ Constituindo uma sonoridade intraduzível que só os originais podem nos proporcionar, conforme observam JOSÉ JORGE DE CARVALHO e MARCO LUCCHESI ao prefaciarem suas respectivas traduções de extratos do *Divã de Shams de Tabriz* de Rumi.

²¹ Esta idéia/tema aproveita-se da alusão de Stétié à “circularidade do árabe”, expandindo-a para a arte persa.

²² Cf. observação de CORBIN, citado por BLOOM, *op.cit.*, p.13-14.

²³ STÉTIÉ, *op.cit.*, p.22.

²⁴ Ver, por exemplo, as histórias exemplares e observações sobre comportamento sócio-político oferecidas por SAADI no *Jardim das Rosas (Gulistan)*, a ser lançado por Attar Editorial em breve.

²⁵ Cf. FAR, “Iran: the country of the nobles”, in: www.cit.ics.saitama-u.ac.jp, 25/03/00.

²⁶ Cf. CALVINO. *Por que ler os clássicos*, p.11-16. Consta neste livro um capítulo acerca de Nizami.

²⁷ Cf. NORA. Entre memória e história: a problemática dos lugares, in: *Projeto História* n.10, *passim*.

O castelo interior de Shulamit Halevi: busca de raízes em Santa Teresa

Nancy Rozenchan

Universidade de São Paulo – USP

O poeta mexicano Octavio Paz (p. 172) considera que “o poeta consagra sempre uma experiência histórica, que pode ser pessoal, social ou ambas as coisas ao mesmo tempo”. Este pensamento me levou a ler algumas das poesias de Shulamit Chava Halevi com base em sua experiência histórica pessoal e social. Shulamit Halevi, poeta israelense de Jerusalém, denominou seu primeiro livro, lançado em 1998, de *Hatirá hapnimit – massá liri el hahavaya veel havaiat haanussim* [O castelo interior – viagem lírica à vivência dos cristãos-novos], que leva o título em inglês de *Interior Castle – Poems about being and being coerced*. O livro e sua capa, uma foto da muralha de Ávila, na Espanha, remetem à preocupação central da autora, profunda conhecedora e seguidora das tradições judaicas: os contatos com descendentes contemporâneos de cristãos-novos, quando descobrem ou assumem a sua condição de judeus, seja em Israel, seja na Península Ibérica, no Brasil ou na América do Norte. Este seu interesse e atividade intensa em prol daqueles que buscam suas raízes depois de sofrimentos de gerações, estão consubstanciados em especial em um conjunto de oito poemas, espalhados pelo livro, dedicados a Santa Teresa de Ávila, santa espanhola do século XVI, a quem se atribui uma ascendência judaica, alvo de estudos realizados em diversos países e que, para os descendentes dos cristãos-novos, é considerada uma personalidade judaica maior, uma espécie da bíblica rainha Ester.

Inicialmente, alguns traços de Santa Teresa, antes de passar a uma leitura dos poemas, objeto desta comunicação. Teresa de Jesus, ou Teresa de Cepeda y Ahumada, (1515-1582) foi freira carmelita, reformou e difundiu a ordem das Descalças, que reagiu à Reforma e procurou se purificar de seus costumes mundanos e indisciplinados. Seu papel é de maior destaque na igreja católica espanhola e ocidental; partindo de uma religiosidade de tendência popular, desenvolveu uma intensa atividade de difusão da ordem e aprofundamento das concepções místicas através das obras publicadas e da fundação de mosteiros.

Em seu livro mais importante, *Las Moradas*, de 1577, se encarnou um novo sentido da oração, ascensão e o grau mais elevado do êxtase e da visão. A história dá conta que Teresa de Jesus teve o seu primeiro êxtase aos quarenta e três anos de idade, depois de muitos anos de alheamento motivado por doença. *Las Moradas*, que tem por subtítulo *del Castillo interior*, é o livro doutrinal mais importante de sua época. Segundo os estudiosos, a visão que deu origem à metáfora foi um globo belíssimo de cristal, que Deus lhe mostrou, à maneira de um castelo com sete moradas, sendo que, na sétima, a central, encontra-se o Rei dos céus, com grandíssimo esplendor que ilumina e embeleza todas aquelas moradas, mas

principalmente a do centro. Fora, só havia sombras e imundícies. A formosura do globo representava a alma em estado de graça e, quando esta inexistia, o castelo de cristal cobria-se de obscuridade.

A concepção de Teresa neste livro é mística e não foge de concepção semelhante existente na cabala judaica. As sete moradas pertencem a diversos graus de perfeição da alma. A exemplo do que a cabala judaica estabeleceu, estas moradas correspondem a diversos graus da via purgativa, da iluminativa e, por último, da união. Depois de passar pelas agruras nos níveis mais baixos, a alma se desprende das paixões mundanas e atinge o nível onde transcorre “*o matrimônio divino e espiritual*”; não há aqui mais lembrança do corpo; há a união secreta no centro muito interior da alma, que deve ser onde está o próprio Deus.

Em um outro extremo da criação de Teresa, encontram-se os seus vinte e tantos poemas, em que não é raro encontrar as formas populares espanholas de *villancicos* e *coplas*, escritos para serem cantados e dançados acompanhados de palmas, nos atos de culto religioso celebrados nos seus conventos carmelitas, como manifestação de júbilo na aceitação de tudo por todos. Destes poemas, dois ou três provavelmente nasceram ligados ao transe místico. Conforme registro da autora, em seu *Libro de la Vida*, conclui-se que a poesia era para ela uma atividade espiritual que surgiu como que por inspiração, não da inteligência, mas do sentimento.

Foi justamente este seu livro mais pessoal, o *Libro de la Vida* (1562-1565), o primeiro dos cinco que escreveu (os poemas eram esparsos e foram coletados postumamente) que causou maiores problemas à autora espanhola. Foi por ele que ela se viu em apuros com a inquisição. Pelos arroubos da juventude aí descritos, os quadros luminosos em que o sobrenatural toma forma corpórea, foi denunciada àquele tribunal por uma dama nobre que se tornara sua inimiga. Não foi o único maltrato que Teresa sofreu, pois não lhe faltaram aqueles que não viram com bons olhos a sua atividade. A inquisição, depois de anos de tramitação do processo, a inocentou.

É, entretanto, a partir do sucedido com o avô de Teresa, que vários estudiosos têm se referido aos traços judaicos envolvendo a família desta doutora da igreja. Em 1485, o avô, Juan Sánchez de Toledo, atendendo a um édito conciliatório de graça daquele ano, se apresentou e fez uma confissão “*na qual disse e confessou que havia cometido crimes e ofensas numerosas e graves de heresia e apostasia contra nossa santa fé católica*”, conforme mencionado nas obras completas de Santa Teresa. Por esta confissão, ele foi considerado reconciliado, assim como o foram os seus descendentes. O sobrenome Toledo, sugerindo a origem da família naquela cidade de população judaica e de conversos, a mudança para a cidade de Ávila, as profissões dos membros da família (principalmente comerciantes), uma denúncia pós-mortem contra o tio-avô à inquisição, as trocas de sobrenome e, em particular, o aborrecimento de Teresa quando se falou de seus ascendentes, a devoção à Virgem Maria por parte de diversos conversos que buscavam nesta figura feminina uma intercessora segundo o modelo da *Shechiná*,¹ a mística a que

muitos conversos se voltavam, a pertinência de conversos a ordens religiosas estritas que pareciam garantir uma proteção contra acusações e denúncias através de uma nova identidade, têm conduzido a questão da pertinência judaica a um ponto nodal em estudos de diversos pesquisadores e, mais do que isto, a um apego, por parte de descendentes contemporâneos de conversos, à concepção de que Teresa de Jesus tinha vínculos mais do que familiares com o judaísmo.

Shulamit Halevi, que tem desenvolvido uma árdua missão de identificar conversos e ajudá-los em seu caminho de retorno ao judaísmo, e parte de uma libertação interior sua na sublimação das dores e dificuldades daqueles com quem tem colaborado, escolheu uma forma de diálogo unilateral para, de certa forma, exorcizar os fantasmas que rondam aqueles que agora começam a entender que várias de suas práticas até então ocultas têm um sentido e conduzem à descoberta da nova-velha identidade, muitas vezes ainda envolta em preconceitos.

São oito os poemas que Halevi dedica a Santa Teresa de Ávila: “Santa Teresa de Ávila”, “Nos castelos da impureza”, “Lembranças”, “A aura pervadiu”, “No pelourinho”, “Secretamente une os seus rasgos”, “Qual é teu nome hebraico” e “O grande dia”. Marcada pelas obras da espanhola, ela se voltou para os fatos da vida e a mitização da judaidade de Santa Teresa.

As reflexões de Octavio Paz sobre a poesia ajudam-nos na leitura de Halevi. Diz o autor mexicano que “os estados de estranheza e reconhecimento, de repulsa e fascinação, de separação e reunião com o Outro, são também estados de solidão e comunhão conosco mesmos” (p. 145). É desta forma que começam a troca e a apropriação dos sentimentos do passado. A poeta assume alguns quadros da vida da Santa,

*“Estremece em minha pele
algo das imagens de nosso passado
selaram [gravaram] em tua memória
quais [algo] de tuas raízes”
(Santa Teresa de Ávila, p.11)²*

Deve-se notar que não só ocorre uma comunhão, a assunção de que o passado é comum a ambas e, conseqüentemente, também as imagens o são, mas a forma como isto se passa; a primeira linha deste primeiro poema, “Santa Teresa de Ávila”, vai indicar que as sensações são estranhas, sensoriais, ou, ao menos, passam em primeiro lugar pelos sentidos e que, mais do que apontar para medo, a sensação de calafrio conduz a uma tênue linha de sensualidade que estará presente em diversos momentos das poesias da autora israelense. O passado comum assumido na poesia proporciona a possibilidade de um diálogo muito mais próximo entre ambas as mulheres, que permite, então, uma intimidade que, se não fosse desta forma, seria de difícil realização. A segunda pergunta que ela faz à interlocutora, formulada de forma incompleta, “quais de tuas raízes”, é sobre a lembrança das origens, e a

ela, acrescentamos na leitura do original hebraico, a parte faltante da frase, o verbo, *nechtemu*, [gravaram-se, selaram] presente no verso anterior; pode-se, por um instante, então, refletir nos diversos sentidos do verbo *nechtam*: fechou-se, completou-se, gravou-se, selou-se, encerrou-se, assinou-se. Com isto, temos a constatação, formulada pela autora, ainda que em forma de pergunta, da força da permanência destas raízes, da impossibilidade de se liberar delas. Podemos ler a pergunta igualmente sem o verbo, e então ela seria apenas “quais são as tuas raízes?”.

A segunda estrofe deste poema, denominado simplesmente “Santa Teresa de Ávila”, promove mais uma etapa de aproximação, desta vez através das cores e esplendor da natureza espanhola que a poeta identifica com os do passado ou, ainda, uma indicação de quais eram as suas raízes – raízes da terra. A estas serão contrapostas, na terceira estrofe, as visões de Jerusalém ou da Galiléia. Espanha e Jerusalém são colocadas lado a lado pela natureza semelhante e pelas raízes judaicas que fluem no sangue. Por fim, sem naturalmente esperar obter uma resposta, o que temos é que a autora, abandonando o questionamento, demonstra que ela própria sonha com a possibilidade de escapar das agruras de sua terra, para uma fortaleza, a um silêncio puro. Pode-se afirmar que, desta forma, a autora parece assumir o auto-conhecimento, a comunhão consigo mesma mencionados pelo autor mexicano.

“A experiência do poema se dá na história, é história e, ao mesmo tempo, nega a história”, diz Paz (p. 51). Ela revive uma imagem, nega uma sucessão, reverte o tempo, serve de mediação.

Os poemas de Halevi a que estou me referindo estão espalhados através do livro como se para proporcionar um intervalo entre perguntas sobre as considerações que vão se aprofundando para poder atingir o âmago da colocação de como uma descendente de cristãos-novos enfrentou ou pôde enfrentar a identidade assumida de carmelita. Uma tentativa de resposta àquela figura histórica pode representar também uma resposta para os cristãos-novos de hoje. Halevi usa, como título do seu livro *Hatirá hapnimit* [O Castelo Interior], o subtítulo que Santa Teresa usou. Porém, enquanto Teresa está se referindo à alma cristã, Halevi está tratando da alma daquela que teria sido judaizante enquanto se apresentava como devota cristã e, mais em particular, da mulher, passível de abusos maiores, como o estupro ou a prostituição forçada. O título espanhol do livro de Teresa, *Moradas*, é seguido por *Castillo*, e, daí, Halevi, na retomada daquele universo, passa para um terceiro substantivo do campo de habitações, *Heichal*, [castelo], no sentido de santuário, que vai dar o nome à segunda das poesias, *Beheichlot hatum'a* [Nos castelos da impureza].

Heichal, e seu plural *Heichalot*, representa um conceito básico da tradição mística judaica mais antiga, onde as moradas também são em número de sete, sendo que a ascese tem início pela repetição dos nomes divinos, até que se atinja a visão da *Merkavá*, a carruagem divina derivada do livro de Ezequiel. Halevi, porém, destina a palavra *Heichalot*, castelos, a

um conceito não de ascese, de elevação espiritual, mas soma-a a parte da expressão *mem tet shearei tum 'á* [os quarenta e nove portões do suplício/impureza]³ e daí temos o nome da segunda poesia, *Beheichlot hatum 'á*, que conduz aos sofrimentos que uma judaizante teria pela alma dividida entre aparentar ser uma pessoa enquanto sua fé ancestral tinha que ser oculta. Novamente, através de perguntas, a poeta deseja descobrir segredos e sentimentos, desta vez num espaço mais restrito, o mosteiro das carmelitas. O título da poesia, “Nos castelos da impureza”, indica claramente que a escolha do mosteiro não podia conduzir à salvação, somente aos suplícios. Não esquecendo que ante o louvor das multidões, a santa está só, o poema conclui com um apelo à consciência antepondo o título de *kdoshá* [santa], pronunciado pelos inúmeros seguidores, ao grito interior que Teresa exclama para si de *kdeshá*⁴ [prostituta]; deve-se frisar que ambas as palavras têm uma raiz comum; revive-se uma imagem, a de aclamação popular da santa, a padroeira da Espanha, mas faz-se reverter o tempo para conduzir a uma revisão dos conceitos. Como ela poderia se aceitar como uma santa quando o âmago da própria alma clama que o papel que ela cumpria era de prostituta, *kdeshá*, deste santuário? Também nesta poesia sente-se a linguagem da sensualidade, pois mesmo que seja o seu “espírito clamando”, ao especificar “nudez do teu espírito”

*“E quando te chamaram de santa
Santa Teresa
ouviste a nudez de teu espírito gritando
prostituta! prostituta?”
(Nos castelos da impureza, p. 13)*

penso que não só a sua alma clama pelo papel que se atribuiu ou lhe atribuíram, mas pode-se perceber a alusão à própria carne, aos instintos e ao pudor em choque. A repetição, por duas vezes, do grito interior na última linha, uma com ponto de exclamação e a outra com ponto de interrogação, aponta para o tom de surpresa de Teresa por compreender que seu íntimo a acusa pela incredulidade de perceber, atrás do epíteto de santa, o verdadeiro significado disto para uma judaizante e, por fim, que seu corpo carnal reage a isto como mulher, diversamente da aparente assexualidade do título e da posição perante a igreja. “O poema”, diz Paz, “se apoia em linguagem social ou comunal; a palavra, em si mesma, é uma pluralidade de sentidos. O aspecto que se pretende entender, é como as palavras deixam a esfera social e passam a ser palavras do poema”. (p.70-72). Examinando o terceiro poema da série, *Hazichronot*, [As lembranças] verifica-se que, num novo apelo à tomada de consciência, a poeta parte para jogos de palavras e de contrastes de diversos níveis, através de vocábulos com múltiplos sentidos, que sugerem alusões a quem foram os perpetradores dos diversos tipos de abusos e também à saída desta situação, sem, contudo, mencionar seu nome.

*“Quem visitou o berço de teus cachos
nas noites úmidas da pedra
qual é o significado do que surge da necromancia de teus sonhos?”*

*Rostos
mãos, navalhas
brilham no verde de baixo
tramadores de crueldades em tua carne*

Voltam e ocultam-se na sombra dos mantos

*O que fizeste nas visões da escuridão
Teresa
Quando teus olhos pesaram*

*Ergue velas
expulsa morcegos
que voltam e visitam
a torre*

*Tua inocência foi roubada às margens dos caminhos
quantas formas de estupro
te trouxeram aqui
minha irmã.”
(As lembranças, p.16)*

Assim, monges aproveitadores e covardes e seus atos são sugeridos pelas palavras das segunda e terceira estrofes: “mãos”, “navalhas”, “tramadores de crueldade em tua carne”, “ocultam-se na sombra dos mantos”, (p. 16) abrangendo desde abusos físicos a mentais. Na proposta de “acender velas” e “expulsar os morcegos” que se segue, fica patente que, neste contexto, isto significa o esclarecimento, a expulsão da fé que a ronda como morcegos que sugam o seu sangue, a sua alma. Não é por acaso que os monges (ou a própria igreja) são apresentados como sombra, inicialmente, e aí temos as diversas imagens utilizadas, “necromancia”, “sombra”, “mantos”, “escuridão”, culminando com os “morcegos”, que sempre voltam e “visitam”, no primeiro verso do poema, “o berço de teus cachos” e, quase no final, o *tzriach*, a “torre” onde ela se encontra confinada. Em meus ouvidos ecoam algumas palavras que o poema sugere: *tzriach* [torre] me sugere o substantivo praticamente homógrafo em hebraico, *tzrichá* [grito], mesmo que originalmente esta palavra não seja mencionada; a ausência do grito expresso, ao contrário, transparece de um silêncio tumular da mulher que foi abusada⁵ e cujo grito se calou, cuja vida se passa no campo da noite, solidão e escuridão. *Alatá* [escuridão] (segunda estrofe) me conduz à palavra *atalef* [morcego]; os sonhos [*halomot*] (terceiro verso) que são pesadelos, porque a igreja e seus sequazes a atormentam, ressoam na última estrofe, num presente, na condição atual, no advérbio *halom*,⁶ depois dos abusos sofridos e dos quais não há retorno.

“A revelação poética”, segundo Paz, “*implica uma busca interior; é uma busca que não se parece em nada com a introspeção ou análise; mais do que busca, é uma atividade psíquica capaz de provocar a passividade propícia à aparição das imagens*” (p.77). Quando Halevi termina o terceiro poema da busca interior, dirigindo-se à sua interlocutora como *ahoti* [minha irmã], temos um passo a mais na apropriação das dores, sentimentos e busca pertinentes à espanhola. As imagens que se seguem no quarto poema, *Hahilá pastá* [A aura pervadiu], baseiam-se em fortes contrastes que vão da bíblia à perseguição sofrida pelos judaizantes na Península Ibérica. De forma mais intensa, é a figura feminina que é o foco principal.

*“Amarradas nas margens do caminho
o cutelo
feriu sem piedade
Por que tardaram os anjos?
O que restou de ti
da pureza que existiu
e para onde irás
Teresa de Jesús”
(A aura pervadiu, p. 18)*

A primeira das imagens faz uma referência óbvia à história e quadros do sacrifício de Isaque, mas transcreve-os de forma a subverter os motivos do relato bíblico. Aqui ela não está atada num altar, o cutelo sim golpeia e não há misericórdia, os anjos (aqui, no plural), não vêm. E o motivo para este sacrifício?

*“Vingar a ofensa de teu povo quiseste
vingar a tua ofensa
da profundidade,
mas a aura espalhou-se em ti
como a doença da lepra
a fuligem da fornalha do auto-de-fê
contamina (profana) o ar da tranqüila Ávila
e água purificadora não há”
(Idem)*

Aparentemente sacrificar-se ou ser sacrificada pela sua igreja, num ato de vingança pela vergonha do seu povo e, mais do que isto, pelo ultraje sofrido como mulher; se não pôde ser mulher plena, com o frescor da juventude, apresentou-se como mulher da igreja para então vingar-se de dentro da própria ordem, engrandecendo-a, tornar-se

santa com a aura comparada ao parasita e à lepra, pois foi a estas sensações de punição e sofrimento que a inquisição a levou.

Dos relatos referentes a Teresa de Jesus, a partir de várias fontes, sabemos que, aos sete anos, movida por lendas e influenciada pelos livros de cavalaria que abundavam então, partiu com o irmão Rodrigo para sofrer privações e martírios nas mãos dos mouros. A aventura pouco durou; a lembrança dela é um monumento em Ávila, *Los Cuatro Postes*. Sofreu, sim, anos mais tarde, quando, devido a doenças não explicadas, somente pôde se arrastar de quatro e passou por tratamentos torturantes de um curandeiro. Isto ocorreu anos após ver frustrado pelo pai um caso de paixão com um primo. Vida de mulher, vida de freira, vida de anseio por práticas judaicas mesmo que já diluídas nos anos de convento, não se pode saber a medida da referência que a poeta faz delas. O halo de freira que pervadiu como parasita e lepra é paralelizado à fuligem da fornalha do auto da fé que conspurcou a tranqüila cidade de Ávila. Não restou à freira senão escolher ocultar os segredos nos mosteiros que ergueu. O jogo de palavras da segunda estrofe,

*“Então estabeleceste uma ordem
que ordem tinhas, em tua ordem
o que escolheste
e quem conhecia o teu segredo?”
(Idem)*

sod, seder, misdar, [segredo, ordem, ordem religiosa] mesmo que apresentado através de perguntas, fica no campo das indagações retóricas: os segredos de Teresa continuarão sendo segredos. O que é público, porém, a conspurcação do ar, causada pela fornalha do auto da fé, não pode ser ocultado e não há água que o purifique nem à igreja. E, com um arrepio, percebe-se aqui a menção óbvia a fornalhas mais recentes que conspurcaram o mundo e a humanidade.

A imagem do sofrimento, castigos e dos segredos se estende ainda ao quinto poema, *Bessad hainuim* [No pelourinho], em que é incluída a personagem do confessor, Juan de la Cruz, também ele cristão-novo. Já não há perguntas neste poema; há a constatação de que mesmo com as confissões cristãs, ela não está livre das garras do inquisidor que considera perigosos até mesmo os seus sonhos.

*“Descalça te mortificas
com a dúzia de tuas irmãs
e Juan de La Cruz
teu confessor, teu confidente.*

Mesmo que não seja pela lei de Moisés

*és sempre suspeita
todos os teus amores
no pelourinho dos suplicios
o inquisidor e seus torturadores
apreciam os teus segredos
pois teus sonhos também são
perigos.*

*Juan de la Cruz
(cristão novo também)
pega em tuas mãos, fortalece
as tuas mãos
canta para ti a respeito
da escuridão da noite
para que tua alma se purifique
nela
e como
por fim
El Señor
te redimirá.”
(No pelourinho, p. 19)*

Uma pergunta que se faz sobre as conseqüências da Inquisição é, como, quinhentos anos após o seu início, certas práticas judaicas foram mantidas e transmitidas pelos atingidos pelas imposições daquele tribunal. É sabido que alguns hábitos que se conservaram, pelos quais, durante os anos obscuros da existência daquele tribunal implacável, houve muitas acusações verdadeiras ou falsas, as práticas acabaram se mesclando com aspectos cristãos da vida nos países católicos onde os cristãos-novos e seus descendentes viveram, Portugal, Espanha e suas colônias americanas: roupas limpas, cuidados alimentícios, costumes do luto, dentre outros. Às mulheres coube grande parte da transmissão dos mesmos e sua concomitante ocultação. A escolha de personagens históricos ou bíblicos que servissem de modelo de comportamento, como o patriarca Abraão, por exemplo, é um dos sintomas dos padrões a que se apegaram para prosseguirem fiéis aos seus valores no meio que não os prezava: aquele que é escolhido por Deus e mantém a fé, fá-la vencer, em meio aos contrários idólatras.

Halevi, na sétima poesia da série, *Ma shmech haivri* [Qual é teu nome hebraico] (p. 24), apossa-se da principal figura bíblica feminina que obedece ao mesmo padrão de comportamento de manutenção dos princípios religiosos. Não temos elementos para afirmar se Teresa teria sido alguma vez chamada de Ester, Esterica, segundo o hábito carinhoso do diminutivo espanhol, pela sua mãe, conforme mencionado pela poeta. Neste poema, que tem como pano de fundo a vida de privações da carmelita, que afligiu corpo e alma pensando em benefício do próximo, o que se destaca é o sonho de que voltasse a existir um

milagre de Purim, como o mencionado no texto bíblico, para que esta nova Ester, judia em meio aos apóstatas, como sua antecessora bíblica, pudesse evitar o extermínio do seu povo. A transmissão do judaísmo ocorria junto com o leite materno, entre os cristãos-novos, com as cantigas de ninar, devido ao medo constante de denúncias, e através de pequenos grandes detalhes, como o nome secreto com que a mãe chama a filha, ma *shem kará lach imech bamistarim*, e histórias de rainhas, poderosas e vitoriosas, heroínas e, como toda mãe, augurando à sua princesinha que se tornasse tão destacada quando a Ester persa.

*“Que nome hebraico tens [qual é teu nome hebraico]
Santa Teresa de Ávila
que nome [com que nome] teu chamou tua mãe secretamente?
Sobre quem
te cantarolou baladas
em noites de amamentação
tristes?”*
.....
*“E também as tuas jovens jejuaram assim
uma ordem inteira
em choro e súplica
por acaso ainda te lembras, Esterica
como te cantou tua mãe sobre a rainha dos conversos
Oh anussá em corpo e alma
talvez também sonhaste com o milagre de Purim?”*
(*Qual é teu nome hebraico*, p. 24)

Batizados à força, obrigados a professar publicamente a fé católica, é sabido que a oração do *Col Nidrei*, o perdão solicitado no dia da expiação, o Yom Kipur, pelas promessas feitas em momentos trágicos e não cumpridas, era o momento mais dramático do ano na vida dos cristãos-novos e mais complexo ainda quando tinham que se policiar para que, durante os suplicios, ou quase à morte, as palavras da oração não lhes escapassem involuntariamente. Em *El dia Grande*, que é como os cristãos-novos chamavam o Yom Kipur, no poema *Yoma Raba* [O grande dia], com que Shulamit Halevi extraordinariamente encerra este ciclo de poesias, o eu-poético implora que Teresa oculte de Jesus o que se passa em sua alma, que não permita que o grito das promessas tomadas a acuse ante o círculo de padres que, mais uma vez são descritos como aves de rapina, que rondam os judeus como demônios para exterminá-los.

*“El dia grande
vê como os padres
saem no gesto de água
como numa dança de demônios
envolvem os teus irmãos*

Ajoelhada
o que açoita a tua alma
oculta do crucificado
que passa em teu espírito
para que não brote em teus lábios

Kol nidrei
Santa Teresa de Ávila
irmã proibida
o deus dos hebreus virá
para liberar todas as tuas promessas”
(*O grande dia*, p. 26)

O jogo de palavras em que *Kol nidrei*, grafado com a letra hebraica *kuf*, e significando a voz ou *som* das promessas, substitui o *Col nidrei*, grafado com a letra hebraica *caf*, significando *todas* as promessas, a voz que deve ser calada, acentua o silêncio a que foram condenados os cristãos novos por cinco séculos. A promessa de que “*o Deus dos hebreus eximirá de todas as promessas*” no final do poema, sugere que agora todas as promessas de todos os cristãos-novos podem ser liberadas e todos os seus gritos podem ser expressos. É, ao menos, a esperança da poeta.

Bibliografia:

- HALEVI, SHULAMIT CHAVA. *Hatirá hapnimit*. Eked, Jerusalém, 1998.
PAZ, OCTAVIO. *El arco y la lira*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
DAVIES, GARETH ALBAN. “Santa Teresa and the Jewish question” in REES, MARGARET A. (ed.) *Teresa de Jesús and her world*. Trinity and All Saints’ College, Leeds, 1981.
SANTA TERESA DE ÁVILA. *Moradas*. Assírio & Alvim, Lisboa, 1988.

Notas Bibliográficas:

- ¹ *Shechiná* – espírito divino.
² As traduções das poesias, de minha autoria, foram feitas para ilustrar os temas frisados.
³ Expressão talmúdica; indica impureza e pecados imensuráveis.
⁴ Mulher destinada à prostituição no culto de Baal e de Astarté.
⁵ A palavra que corresponde a cristão-novo, em hebraico, é *anús* (fem. *anussá*, pl. *anussim/anussot*). Sua tradução literal é coagido, obrigado. A mesma raiz dá origem ao conceito de estupro, estuprado/a.
⁶ As palavras hebraicas são construídas a partir de raízes consonantais; o exercício da troca de posições de consoantes e de jogos de homófonas/quase homófonas e de homógrafas/quase homógrafas são comuns na poesia hebraica.

IX

Moçambique Colonial e Pós-Colonial

Moçambique como centro de articulação do comércio português do Índico Afro-Asiático

Corcino Medeiros dos Santos
Universidade de Brasília – UnB

A conquista da África oriental

Quando Vasco da Gama empreendeu a viagem de descoberta do caminho marítimo para a Índia, entrou em águas cujas costas mantinham entre si estreitas relações comerciais. Eram os árabes de Oman que se dedicavam ao comércio no Oceano Índico. Na África Oriental estes árabes ocupavam-se do comércio na extensão de costa entre Mogadoxo e Sofala. As principais mercadorias levadas pelas árabes às costas africanas eram tecidos de algodão branco e multicolores trazidos da Índia e Missanga e Ágata. Estas eram trocadas por marfim, escravo e ouro e também tartaruga, âmbar, cera, resina e caurim. Desse modo, para os portugueses, de 1497/98, o Oceano Índico estava totalmente dominado pelos árabes que os receberam com hostilidades.

Mas o ouro da África Oriental era vital para o comércio português no Oriente e para o resgate do ouro africano era preciso estabelecer feitorias na costa, o que fizeram a partir de 1500. Nesta data, foram edificadas as de Calecute e Cochim. Em 1501 de Cananor; em 1502 a de Moçambique e em 1505 a Fortaleza de Sofala e a feitoria de Quiloa (FRITZ HOPPE, 1970).

Além do imediato interesse na Ilha de Moçambique como base de abastecimento dos navios da carreira da Índia, havia o comércio do ouro de Sofala e seu “hinterland” constituído pelos territórios auríferos de Manica, Massapa e Abutua. Sofala era para os portugueses um éden de riquezas, o país de Ofir da Bíblia, de onde esperavam riquezas semelhantes as que a rainha de Sabá ofereceu ao rei Salomão.

Até 1530 os portugueses tentaram lutar, sem êxito contra o bloqueio que lhes moviam os árabes que transformaram Angoxe no novo centro escoador do ouro como, também, contra o bloqueio de algumas dinastias que impediam a passagem das mercadorias da costa para o interior. Neste último obstáculo, está o caso do soberano Inhamunda, dos Estados de Quiteve e de Sedanda que, em aliança com os Changamira do Butua, dificultou durante muitos anos os contactos com os Monomotapas. Como os portugueses precisam de mais ouro do que o obtido através dos intermediários, resolveram, a partir de 1530 penetrar no Vale do Zambeze. “*Tratava-se, agora do acesso direto às zonas produtoras, Os árabes foram gradualmente substituídos como parceiros, depois de muita luta*”. O processo culminou em 1629 quando os portugueses deram ao Monomotapa Mavura o prazo de um ano para a expulsão definitiva dos mercadores árabes. A penetração foi facilitada pelas

lutas intra e interdinásticas. Os portugueses entraram na capital dos monomotapas, tornando-os cada vez mais dependentes do seu auxílio. Mas, já em 1607, os portugueses haviam conseguido a concessão de todas as minas do Estado, por terem ajudado a debelar uma insurreição interna. Em 1629 a dependência consolidou-se na forma de um novo tratado que garantia aos portugueses a livre circulação de homens e mercadorias isentas de quaisquer tributos e estabelecia a obrigatoriedade de o Monomotapa ouvir ao capitão português de Massapa que protegia a penetração mercantil nas feiras de Tete e Zimbabwe (CARLOS SERRA, 1988, p. 80/82).

Para o resgate do ouro foi necessário cada vez mais tecido da Índia e missangas de Veneza, destinados à classe dominante. Essas mercadorias, ao entrarem no Estado, se transformavam em bens de prestígio, suportes de lealdade política e de submissão.

“Foi a necessidade de um suprimento regular de tecidos e missangas que levou o Monomotapa a fazer concessões crescentes aos portugueses e a alienar o seu território. Alienação que se expressou na venda de terras ricas em veios de ouro ou em ouro fluvial” (C. Serra, 1988, p. 82).

A erosão da economia natural e a desagregação político-social tornou-se tão evidente que no final do século XVII milhares de camponeses passaram a dedicar a maior parte do seu tempo a minerar para os portugueses e para o Monomotapa. Às minas acudiam 60, 80 mil negros... Anteriormente, a mineração era feita nos períodos fora de plantio e colheitas agrícolas. Essa primeira fase da conquista é a chamada fase do ouro que se estendeu desde o século XIV até fins do século XVII. Nesse período, o ouro era a mercadoria de maior importância que os africanos ofereciam para a sua inserção no comércio internacional. Uma segunda fase, a do marfim, caracteriza o período que vai do final do século XVII a meados do século XVIII, 1750/1760. A terceira fase, a dos escravos, começou em 1750/1760 e terminou oficialmente em 1836.

O comércio da Costa Oriental africana

Desde o início da conquista, os portugueses descobriram a importância estratégica de Moçambique para a realização do comércio da costa oriental africana, mas também como base de apoio do comércio com a Índia e para a navegação de longo curso. Na primeira fase, século XVI, o interesse dos mercadores portugueses era fundamentalmente o ouro do Monomotapa que saía por Sofala e era capturado pelos mercadores árabes. Com esse ouro faziam concorrência aos portugueses não só na costa africana, como no Índico asiático. Mas os portugueses precisavam dele para a compra das especiarias e das fazendas finas na Índia, por isso lutaram para assumir o controle total do comércio e da produção do ouro e o conseguiram em meados do século XVII. Ao lado do ouro, resgatavam também outros

gêneros como marfim, cera, escravos, etc. Mas, do final do século XVII a meados do século XVIII, o marfim constituiu em volume e valor, a mercadoria mais importante que se tirava da costa africana para alimentar o comércio indiano. Ainda em meados do século XVII, os holandeses, conquistando Angola, assumiram o controle do comércio de escravos da costa ocidental africana. Então, os portugueses procuraram compensar essa perda com a compra de escravos na costa oriental africana. Isto quer dizer que, no período de predominância do marfim, também não era pequena a oferta de escravos, embora o grande comércio de escravatura tenha sido no período que vai de meados do século XVIII a meados do século XIX.

No ciclo do marfim, predominou duas modalidades de comércio: “*uma delas consistia em traficar regularmente com os Macuas de reinos vizinhos e sazonalmente com mercadores Ajaua que, vindos do Lago Niassa, traziam essencialmente marfim e em menor escala tabaco e azagaias. Esse comércio era feito pelos portugueses que trocavam o marfim por tecidos vindos da Índia e por missanga. Quase 70% da missanga vinda de Portugal era destinada ao comércio dos Mujao*”. Mas os mercadores Ajaua eram os mais desejados porque forneciam a maior parte do marfim que saía pelo porto de Moçambique. A segunda modalidade de comércio consistia em enviar ao sertão os patamares correspondentes aos mussambases do vale do Zambeze que eram mercadores africanos (mascates) que recebiam a mercadoria nos portos da costa e a introduziam no interior, feiras e aldeias, onde realizavam as trocas. Em algumas vezes não voltavam para prestar contas aos fornecedores (CARLOS SERRA, 1988, p. 90/91).

Esse comércio nem sempre foi tranqüilo. Depois de 1756 Morimuno voltou a bloquear o trânsito das caravanas Ajaua, a quem se destinava a maior porcentagem das missangas. Nessa altura, unidos aos Mauruça e dominado o uso das armas de fogo fornecidas por franceses, indianos, brasileiros e portugueses para facilitar a captura de escravos, os tornavam invencíveis na guerra do marfim. Por isso, o volume de marfim ofertado ao comércio não era regular, exceto o que saía pelo porto de Maputo.

Na segunda metade do século XVIII a procura de escravos tornou mais importante que a do ouro e a do marfim. Não se tratava, agora, de adquirir uma matéria – prima (ouro ou marfim) mas de comprar aquele que tirava o ouro da terra e a presa ao elefante: o homem.

Antes do século XVIII saíram muitos escravos, mas nem os objetivos nem os efetivos eram os do século XVIII em diante. Por volta de 1760 saíam do porto de Moçambique cerca de 1.500 escravos, mas em 1790 eram mais de 5.000 por ano. Entre 1815 e 1820, saíam com destino ao Brasil 10.000 e para as ilhas francesas 7.000. Em 1819, a situação da compra e do embarque no porto de Moçambique era a seguinte:

Escravos mortos antes da compra	1.200
Comprados	9.250
Mortos em terra após a compra	1.800

Embarcados	7.920
Adoecidos na viagem	258
Mortos na viagem	2.196
Chegados ao Brasil	5.234

(C. SERRA, 1988, p. 100/102) Estes dados mostram que numa negociação de 10.450 escravos, chegavam ao seu destino somente 5.234, o que equivale a uma perda de 49%.

O comércio de Moçambique sempre mereceu atenção e foi preocupação da Coroa Portuguesa. Primeiro porque dele dependia a prosperidade do Estado da Índia; segundo, porque a posição estratégica de Moçambique torna-la-ia centro de articulação do comércio português do Índico Afro-Asiático. De acordo com o estatuto colonial, a colônia deveria satisfazer às necessidades da metrópole, por isso toda a utilidade que produzisse o seu comércio devia ser da respectiva metrópole e dos negociantes portugueses. Para assegurar esse benefício a metrópole tratava de gerenciar todo o sistema com leis, regulamentos, monopólios, etc.

Até a sua separação do Estado da Índia, o comércio de Moçambique passou por quatro diferentes formas de administração. A primeira consistiu atribuir ao governador de Sofala (quando essa era a capital) a administração e, às vezes, o arrendamento. Em conseqüência a corrupção era grande. As queixas e representações contra esses governadores se avolumaram na corte e, então, o rei ordenou que se estabelecesse nova forma. Esta nova forma consistiu na criação de um tribunal com o nome de Junta do Comércio de Moçambique e Rios de Sena, no ano de 1674. Este sistema foi extinto no ano de 1680, dando lugar à liberdade de comércio a todos os vassallos portugueses. No entanto, este novo sistema durou apenas dois anos, porque a grande introdução de fazendas provocou o desequilíbrio entre a oferta e a procura. Voltou novamente o sistema de arrendamento ao governador, mas em 1690 foi restabelecido o Tribunal da Junta de Comércio que durou até o governo do Conde de Vila Verde, em cujo tempo foi substituído por uma Companhia Geral de Comércio. Essa Companhia foi extinta em 1699, substituída novamente pelo Tribunal da Junta de Comércio. Vinte anos conservou o referido sistema, mas foi desfeito em 1719 pelo Conde da Ericeira, D. Francisco de Souto Mayor que arrendou o comércio de toda a costa. Em 1720, foi restabelecido novamente a Junta de Comércio. Durou este novo estabelecimento até o ano de 1745, quando o Marquês de Alorna o extinguiu, unindo sua administração ao Conselho de Fazenda (Of. de ANTONIO BRITO FREIRE, de 8-11-1754^aH.U, Moçambique, caixa 5). Brito Freire, sugere ao Vice-Rei que proíba o cultivo do algodão e o fabrico dos panos chamados machiras para forçar a maior procura dos tecidos indianos que eram oferecidos pelos mercadores portugueses. De fato, o comércio da costa oriental africana foi objeto de consideração especial da coroa portuguesa desde o início do descobrimento e conquista. Essa posição ficou demonstrada claramente já nas instruções dadas ao Vice-Rei da Índia e aos governadores de Moçambique. Assim, o governador em ofício para a metrópole de 14/07/1763 faz referência as instruções de 07/05/1761 e do que determina nos seus parágrafos 19 a 25, 28 a 37 e o 49 sobre o governo e a administração de

Moçambique. Afirma que aquela praça foi erigida em centro ou empório do comércio da África Oriental e ilhas adjacentes desde a época do Vice-Rei Afonso de Albuquerque. Ao mesmo ordenou o rei que praticasse: “...de sorte que quantas embarcações dos domínios do mesmo senhor, da Europa, da América e Ásia, navegarem Para a referida Costa Oriental de África venham sempre dirigidas em derrota para Moçambique para nela descarregarem as suas mercadorias e reexportarem dela para os outros portos do Cabo das Correntes ou Baía de Lourenço Marques, até o Cabo Delgado, depois de haverem pago os direitos de entrada e saída” (Arq. Hist. Ultramarino, Cód. 1321). Diz mais, que sendo o comércio que se fazia de Moçambique para os referidos portos tão importantes e havendo este produzido tantos milhões em gêneros tão preciosos como ouro, marfim, âmbar, aljôfares, cobre, cauril, tartaruga, maná, escravos e outros, se achava de uns anos para cá tão diminuído que em Moçambique tem entrado uma média anual de 25000 maços de velório (missanga), 600 frasqueiras de aguardente, 100 barris de vinho, 48 contos de reis de importação de carga do navio de Goa, 32 contos da carga do navio de Damão, 60 contos do navio de Dio, além dos poucos escravos que entram. Aquele comércio que na época da prosperidade produzia 400, 500 e 600%, havia despertado a cobiça e exercido influência no governo da Índia. Por isto criou-se o monopólio reduzido aos cabedais de alguns poucos particulares, contribuindo para a sua deterioração. Aponta ainda como causa da decadência, a diminuição das rendas alfandegárias, a falta de povoamento branco e o afrouxamento dos laços de dominação. Uma terceira causa da decadência, era a mesma que também havia arruinado a conquista e o comércio de todos os sertões do Brasil e da África Ocidental e os fez, na maior parte, inacessíveis aos habitantes das costas daqueles continentes, foi a presença dos jesuítas e de suas atividades políticas, missionárias e econômicas.

Como sugestão para a retomada da prosperidade do comércio devia-se em primeiro lugar, levar povoadores e cultivadores e em segundo lugar estabelecer uma casa de fundição “*para obrar moedas tão necessárias para o comércio, arrecadação, pagamento das tropas e redução do ouro em pó em moedas para tira-lo da circulação*” (Arq. Hist. Ultramarino, Cód. 1321).

O contrabando, a falta e a circulação de moedas estrangeiras foi um problema constante na praça de Moçambique. Por isso, Balthazar M. Pereira do Lago dizia em 19/08/1768: “*foi S. Majestade servido no tempo do meu antecessor... mandar para esta capital certa soma de dinheiro que lhe ficasse residente no valor de 100 réis, 200 réis, 400 réis, 800 réis e em ouro de mil e dois mil réis, moedas estas que presentemente vão com esta carta à presença de V. Exa., e correm aqui em dobrado valor do que lhe veio destinado, não podendo alcançar a causa com que aquele governo lhe fez dar estimação para se fazerem imutáveis todas as compras e vendas aos gêneros de transporte... podendo dar-se a má razão de se poder extrair esta moeda, não obstante o grande acréscimo que já trazia como a prata e ouro corrente em todas as partes do mundo fosse nelas vinculado*” (J. M. FOLGASA – “A Moeda de Moçambique”. *Moçambique Doc. Trimestral*, out./nov. 1947). Pereira do Lago acrescenta mais o seguinte comentário: “*...Nesta terra com tantos e tão diferentes qualidades de ambições que tem sofrido, nela se acha correndo com semelhantes*

estimações o dinheiro provincial, moedas do Brasil, da França, da Espanha, do Império e da Hungria e também em ducados holandeses e como todas estas desordens, tinham sido convertidas em confusão e má providência para tudo, quando não só nessa praça tem uso este dinheiro negado em todas as mais partes desta conquista, a donde não pode correr, por se não dar nela mais que tão somente o troco, tanto em cofres como em moradores...” Por outro lado, a *Descrição da Capitania de Moçambique e suas Povoações e Produções* datada 1780 (Arq. Nac. da Torre do Tombo, M. do Reino 604, caixa 707), informa que no ano de 1763 o governador João Pereira da Silva Borba publicou um bando determinando que as patacas de quatro cruzados que giravam no comércio corresse a seis cruzados, o que resultou perdas de mais de 50% para os comerciantes. Deste fato aproveitaram os franceses para a introdução de considerável quantidade daquela moeda com grandes lucros. Essa situação perdurou até que o novo governador, Balthazar Pereira do Lago, ordenou que se remarcassem as patacas com NR, correndo estas por 6 cruzados. A circulação quase livre das patacas castelhanas no comércio de Moçambique chegou a ser estimulada em alguns momentos, porque ela era indispensável para estimular o aumento do comércio com algumas praças indianas e da China. A escassez de moedas na praça de Moçambique era, principalmente, devido à fuga de toda moeda boa (ouro e prata) para a Índia como capital entesourado que os indianos levavam para suas casas de Goa, Diu e Damão. No interior da África Oriental, no entanto, a moeda circulante era o *bare* de pano ou de marfim e a pasta de ouro.

Na verdade, a grande preocupação com as diferentes modalidades de administração do comércio da costa oriental africana era conseguir um mínimo de fraude e o máximo de rendimento tributário.

Independência da administração de Moçambique

No último quartel do século XVII, D. Pedro II, preocupado com o desenvolvimento da África Oriental, determinou a remessa de casais para intensificar o seu povoamento; ao mesmo tempo, a criação da Junta do Comércio Livre de Moçambique e Rios de Sena. Sua preocupação nesse sentido continuou com a instituição da Real Companhia de Comércio de Moçambique, que foi extinta 5 anos depois, com a formação de uma nova Junta do Comércio de Moçambique.

Nas instruções ao novo Vice-Rei da Índia determinou que deixasse 50 homens dos que levava na costa oriental africana. Mas suas principais preocupações em relação à África Oriental se resumem em três: 1º) Desenvolver o comércio de Moçambique e do Índico-Afro-Asiático; 2º) Defender o território português da África Oriental contra a cobiça dos estrangeiros; 3º) Reerguer o espírito de evangelização da ocupação portuguesa (C. ALCÂNTARA GUERREIRO, 1954).

Nessa altura estava havendo vários levantamentos de régulos contra os portugueses, de um lado e, de outro, a concorrência estrangeira torna-se cada vez mais agressiva. Então D. João

V encarece ao Vice-Rei da Índia a necessidade de melhorar as defesas de Moçambique e da Costa Oriental por considerar “*as terras mais ricas dos domínios portugueses*”. Pede ainda ao Vice Rei para lhe mandar todos anos informações sobre o estado do comércio e das relações com o imperador Monomotapa. Apesar de todas as recomendações e esforços, o comércio de Moçambique e costa Oriental não experimentou melhoras, pois a ladroeira na administração pública era um grande obstáculo. Então, o Rei determinou ao Conselho Ultramarino a discussão do assunto para encontrar uma solução. Dessa discussão saiu a resolução de consultar o Vice-Rei da Índia sobre a conveniência de dar à África Oriental um governo independente, compreendendo terras desde o Cabo da Boa Esperança ao Guardafui, ficando subalterno ao governo da Índia. Nesse plano, incluía além do envio de tropas terrestres, de três fragatas de guerra e outras embarcações ligeiras para formar uma esquadra de socorro (GUERREIRO, 1954).

D. José I assumindo a direção do Estado em agosto de 1750, nomeou Diogo de Mendonça Corte Real, Secretário dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos. Este requereu ao desembargador Duarte Salter de Mendonça um relatório como parecer acerca do Memorandum do Marquês de Louriçal, de novembro de 1730. A memória de Salter de Mendonça apóia alguns dos pontos sugeridos por Louriçal e faz outras sugestões. Consideradas insuficientes as possibilidades de defesas da África Oriental; sugere o aumento da população branca com a importação de colonizadores irlandeses católicos e que a região mais propícia para essa colonização seria a Zambézia. Por outro lado, localiza o ouro em Quelimane, no território de Manica, ao sul do Zambeze, no reino do Monomotapa e perto do Zumbo. A prata no território de Chicava; cobre no território do Zumbo; ambar nas águas costeiras; pérolas, principalmente perto de Sofala e na costa de Cabeceiras, terra continental fronteira à ilha de Moçambique. Diz ainda que o tabaco, cuja cultura poderia ser desenvolvida, não seria inferior ao do Brasil. Poderia desenvolver o cultivo da cana de açúcar para abastecer a África Oriental e a Índia, retirando os holandeses desse comércio na região. Aconselha também a plantação de café e muitos outros gêneros. Não põe limites ao comércio do marfim, cuja demanda na Índia era crescente e o seu lucro era cerca de 500%.

Para Salter de Mendonça, era necessário “*um sistema de comércio fechado no qual as colônias e a Metrópole se completassem quanto possível nas suas necessidades e produtos. Para que a África Oriental desempenhasse sua missão neste sistema, eram-lhe necessários colonos trabalhadores, que soubessem aproveitar as potencialidades locais*”.. Vê como única possibilidade de afastar os perigos da concorrência e perda, tornar a África Oriental independente da Índia e colocá-la sob a autoridade direta da Metrópole (FRITZ HOPPE, 1970). Por outro lado, considera indispensável a manutenção e fortificação das praças portuguesas na África Oriental para sobrevivência da Índia Portuguesa. A independência da África Oriental em relação a Goa devia ser somente administrativa. O intercâmbio mercantil com a Índia e, simultaneamente, a unidade econômica do espaço leste-africano e indostânico deviam ser não só mantidos, mas também conduzidos a uma mútua complementação na produção e consumo. (...) “*Como a África Oriental possuía grande variedade de mercadorias para comerciar, um tráfico estreito entre Moçambique e Goa*

não excluiria um comércio amplo com a Metrópole. Este até seria necessário para integrar no círculo mercantil português territórios como a ilha de Madagascar. Como produtos de importação mais importantes provenientes de Goa, Diu e Damão designa tecidos das mais variadas espécies e padrões, tal como eram fabricados na costa do Coromandel, em Cambaia e em Surate. A África Oriental podia exportar para a Índia, além do marfim, ferro e mantimentos estimulantes como queijo, manteiga, açúcar, mel, ambar, tabaco e também ouro e prata para reexportar para a China passando por Macau. As importações da Metrópole em missanga, aguardente, vinho, tecidos de lã, armas e outros artigos de consumo europeu...” (FRITZ HOPPE, 1970).

A idéia da separação da administração da África Oriental do Vice-Reino da Índia não era nova pois já a havia sugerido por meio de uma representação do Governador Francisco de Mello e Castro a S. Majestade em 1749, mostrando “ser útil a separação desta conquista (Moçambique e costa oriental da África) da jurisdição de Goa...”. Esta separação já preconizada por D. João V foi efetivada pelo decreto de 19/04/1752 depois de se ter colhido informações detalhadas sobre o estado decadente da sua administração. Assim reza o decreto: “*Por me ser presente a decadência do governo de Moçambique e que será mais conveniente separa-lo do de Goa para o seu restabelecimento; hei por bem nomear para governador e capitão general de Moçambique e Rios de Sena e Sofala a Francisco de Mello e Castro por tempo de três anos...*” (Arq. Hist. Ultramarino, Moçambique, caixa 6 doc. 45).

Os resultados não foram imediatos, mas demorados e contínuos. Mello e Castro tinha planos e os apresentou. Dentro deste plano geral, estava o da criação de uma Companhia de Comércio com a participação de comerciantes do Reino, de Goa e Moçambique que deteria o monopólio do comércio. Contudo, mesmo depois da fundação da Companhia continuariam a vir barcos de Diu e Damão a vender à companhia em Moçambique bens de exportação indianos em troca de marfim e outras mercadorias. O seu objetivo final era não só a independência administrativa, mas também alcançar a independência econômica para a África Oriental.

No momento da autonomia, o movimento comercial de Moçambique era mais ou menos o seguinte: “*...iam de Rios de Sena para a capital 2.000 panjas de arroz que valiam 6.000 xerafins de Goa; de Sofala 1.000 por 4.000 xerafins e 500 de trigo por 4.000 xerafins, outras 1.000 de Inhambane pelo mesmo valor, além de 50 candiz de breu por 15.000 xerafins, 60 de manufatura preparada 10.000 xerafins; 20 de manteiga de cozinha, 6.000 xerafins; a terra dava ainda cera, mel, milho, trigo. As ilhas de Muerimba forneciam 2.000 panjas de arroz e milho do trato com o sertão fronteiro*” (A. LOBATO, 1957, p. 238).

Os cafres fabricavam manxilas (panos de algodão), além disso o algodão de Moçambique encontrou excelente mercado em Madrasta, Bengala e China. Entre os cafres havia ferreiros e ouriveis. Havia fundição de ferro com que produziam enxadas, facas, catanas, flechas, zagarias e lanças. Faziam fundição de cobre a 6 dias a ocidente de Manica, mas a grande

quantidade desse metal era produzido a noroeste do Zumbo a 40 dias de viagem, na atual Rodézia do Norte de onde traziam em barrra. Pelos Rios de Sena saiam em média 200 arrobas de cobre por ano, no valor de 20.000 xerafins. A Ilha de Moçambique era um ponto de entrelaçamento de rotas comerciais. “*Ali se concentravam as carregações de Goa, Diu, Damão, Surrate e Chaul, e dali se distribuïam as mercadorias para todos os portos chamados subalternos. Existe uma única alfândega na capital. A praça de Moçambique importava mantimentos para o consumo de todos os portos e ali afluïam todo o ouro, marfim, cauril, cristais, alguns artefatos, escravos e outros gêneros para a exportação*” (A LOBATO, 1857, p. 250/51). As fazendas consumidas em Moçambique e reexportadas para outras praças eram oriundas de Diu, Damão, Goa, Surrate, Jambuceira, Costa do Coramandel, Belegate, Bengala e Calapor. Por outro lado, eram também numerosos os artigos europeus tais como, veludos, algodões, lãs, retrosaria, metais, drogas e produtos farmacêuticos. O velório, a principal mercadoria européia vinha do Reino em barricas e era monopólio da coroa. Por isso merecia atenção especial do governo. Em 30/03/1754, Diogo de Mendonça Corte Real expressava: “*Bem desejava mandar nesta monção 12.000 maços de missanga, mas o navio de Veneza que a traz não tem chegado até agora e foi me preciso revolver toda Lisboa para achar os 3.856 massos capazes e de boa qualidade que vão*”. Em 31/03/1658, manifesta-se os mesmos cuidados em fornecer bem o mercado moçambicano: “*Na presente monção não foi possível mandar maior carregação de missanga que a que consta da relação, mas como o ano passado foi uma grande quantidade, cuido que não poderá haver falta*”. (A. A. BAHA DE ANDRADE, 1955, p. 115/16). Remetia-se o velório em três cores:

40 barris com 2.081 maços de missanga azul
47 barris com 3.295 maços de missanga branca
43 barris com 2.680 maços de missanga vermelha
130 barris 8.056 maços

As contas do monopólio Real em Moçambique assinalam um lucro de 302.836 cruzados e 200 réis, no período de agosto de 1756 a agosto de 1760. No início de 1761, o rei houve por bem extinguir o monopólio, devendo ficar livre aos mercadores portugueses mediante o pagamento de 20% de impostos.

Com o objetivo de agilizar mais o comércio propôs-se arrendamento da arrecadação da Alfândega para o período de julho de 1753 a agosto de 1756 (Arq. Hist. Ultramarino, Moçambique, caixa 8 doc. 10). Essa medida fez diminuir a corrupção dos governadores e feitores e, em consequência, os rendimentos reais aumentaram. Nesse período, o movimento de navios e de mercadorias foi consideravelmente maior, aumentando continuamente o número de escravos exportados. No porto houve uma entrada de 8 navios portugueses, sendo 6 de Goa, 2 de Damão, 2 de Diu, além de 5 estrangeiros. Saíram 8, sendo 4 para Sena, 2 para São Lourenço, um (1) para Sofala, além de dois ingleses (Arq. Hist. Ultramarino, Moçambique, caixa 16, doc. 12).

O rendimento da Alfândega, conforme demonstra o quadro abaixo, teve sensível melhora.

RENDIMENTO DA ALFÂNDEGA DE MOÇAMBIQUE NOS ANOS DE 1754/56

	Baneanes de Diu e Damão cruzados reis	Reinois	Mercadores de Goa	Merc.de Moçambi- que	Total
1754 entrada dos navios de Goa, Diu e Damão	07:819\$218	09:127\$176	04:376\$352	-	21:323\$346
Rendeu a saída de marfim, maná, pontas de abada e escravos	14:290\$128	00:295\$161	04:156\$005	01:240\$000	19:981\$304
1755 rendeu os navios da Índia	22:197\$388	01:177\$271	10:051\$135	00:191\$314	33:618\$308
A saída de marfim e mais gêneros	06:255\$352	-	-	-	-
1756 entrada dos navios da Índia	13:381\$034	01:703\$063	01:781\$145	00:147\$116	17:012\$354
Rendeu o marfim e mais gêneros	<u>13:853\$315</u> 77:796\$235	- 19:358\$377	<u>05:291\$028</u> 35:598\$238	- 01:579\$003	<u>19:144\$343</u> 134:333\$087

Resumo dos rendimentos:

1754 41:305\$250
 1755 58:869\$340
1756 56:157\$297
 134:333\$087

FONTE: A.H.U. Moçambique, caixa 14, doc. 48.

Dez anos depois, o movimento anual do porto de Moçambique dobrou, e por conseguinte também aumentaram os rendimentos da Alfândega.

Assim, entre agosto de 1765 a agosto de 1766 registra:

ENTRADA	SAÍDA
01 inglês	02 para São Lourenço
03 de Sena	02 para Ilhas Maurícias
02 de Goa	01 para Rio de Janeiro
01 de Diu	01 para Inhambane
01 de Damão	01 para Sofala
03 de Quelimane	02 para Quelimane

01 de Maurícias	01 para Cabo das Correntes
01 do Rio de Janeiro	02 para Rios de Sena
01 de Lisboa	02 para Goa
01 de Bengala	01 para Diu
02 de Inhansbane	01 para Damão
17	16

FONTE: A.H.U. Moçambique, caixa 25 doc. 97

A administração pombalina parece ter encontrado a melhor forma para administração de Moçambique a partir da década de 1760. Começou por extinguir os ouvidores leigos mandando servir ministros letrados. Extinguiu também o monopólio real do comércio do velório (Alvará de 07/05/1761); unificou o sistema de pesos e medidas, determinando que em Moçambique a Costa Oriental fosse usado o mesmo sistema do Reino (Carta Régia de 09/05/1761). Entre outras medidas que possibilitaram o desenvolvimento material de Moçambique destacam-se: a) ordem nas cobranças dos rendimentos do Estado; b) reforço dos serviços aduaneiros; c) fomento das atividades agrícolas; d) reorganização militar e defesa; e) desenvolvimento do comércio, tornando a Ilha de Moçambique como centro de articulação; f) aumento da intensidade do zelo missionários; g) medidas de caráter administrativo e judiciário; h) elevação a categoria de vilas de Moçambique, Quelimane, Tete, Zumbo, Manica, Sofala, Inhambane e Ilhas de Querimba.

O tráfico de escravos aumentou extraordinariamente. Já fizemos referência à fase dos escravos. Em 1762 saía pouco mais de 1.000 escravos por ano, em 1799 a média era superior a 5.000 e, entre 1815 e 1820, foi de 15 a 20.000 escravos por ano (CARLOS SERRA, 1988).

De um modo geral, não só o comércio de escravos, mas de outros gêneros aumentou consideravelmente entre a segunda metade do século XVIII e a primeira do século XIX. Isto não foi sem dificuldade, pois a concorrência dos ingleses, franceses e holandeses se tornava cada vez mais agressiva. Ofereciam aos nativos melhores condições que os portugueses e, por isso, em havendo liberdade de comércio os portugueses seriam eliminados.

Passaremos agora a transcrever alguns quadros estatísticos sobre o comércio português do Índico Afro-Asiático, através dos quais se pode ver que a separação de Moçambique do Estado da Índia foi uma das corretas medidas tomadas pela administração pombalina.

FAZENDAS, MARFIM, OURO, ESCRAVOS E PATACAS QUE DESPACHARAM NA ALFÂNDEGA DE MOÇAMBIQUE POR ENTRADA E SAÍDA NO PERÍODO DE 1781 A 1790

ANOS	REINO	BRASIL	COSTA DO ZANZIBAR	GOA		DIU	
	ENTRADA			ENTRADA	SAÍDA	ENTRADA	SAÍDA
1781	18.365\$775	-	6.696\$898	37.583\$625	4.147\$200	258:322\$275	180:555\$425
1782	28.368\$975	-	6.855\$745	-	5.438\$960	310:099\$856	255:444\$300
1783	59.891\$875	-	217\$340	108.073\$545	3.987\$600	294:478\$650	265:481\$550
1784	19.916\$025	-	26.382\$322	28.361\$230	1.471\$106	90:111\$635	108:739\$675
1785	81.135\$600	-	4.236\$196	64.884\$300	3:776\$675	150:963\$806	145:911\$000
Sub-total	207.678\$250	-	44.388\$501	238:907\$760	18:821\$540	1103:976\$210	966:132\$450
1786	24.036\$200	10.025\$650	11.180\$040	58:562\$675	59:196\$400	332.611\$025	214:849\$850
1787	25.637\$625	7.375\$900	8.150\$406	105:189\$625	46:624\$425	203:773\$525	202:545\$625
1788	39.124\$180	55.620\$300	50.535\$849	100:525\$915	2:785\$725	128:834\$180	206:097\$025
1789	98.656\$760	-	50.032\$015	85:654\$052	24:825\$900	259:962\$500	82:496\$970
1790	67.206\$800	-	36\$000	90:416\$830	2:093\$650	193:675\$740	138:127\$200
Sub-total	246.661\$815	72.921\$850	119.934\$310	440:349\$097	105:524\$100	1103:876\$970	843:916\$670
Total	472.339\$815	72.921\$850	164.322\$811	679:256\$797	124:345\$640	2297:843\$180	1810:049\$120

A transportar

FAZENDAS, MARFIM, OURO, ESCRAVOS E PATACAS QUE DESPACHARAM NA ALFÂNDEGA DE MOÇAMBIQUE POR ENTRADA E SAÍDA NO PERÍODO DE 1781 A 1790

ANOS	DAMÃO		CABO DELGADO	SENA	SOFALA	INHAM-BANE	CABO DAS CORRENTES	OURO DE SENA	
	ENTRADA	SAÍDA						ENTRADA	SAÍDA
1781	51:503\$275	7:590\$925	12:925\$713	73:859\$525	8:176\$570	15:125\$717	15:418\$800	31:064\$640	-
1782	35:239\$425	27:202\$800	8:194\$761	31:961\$880	15:849\$740	22:437\$749	11:686\$212	37:860\$486	-
1783	20:939\$100	22:062\$925	7:644\$565	46:727\$623	-	19:601\$092	11:890\$662	39:545\$086	-
1784	-	-	4:818\$739	43:584\$122	12:139\$720	22:141\$807	162\$850	29:848\$320	-
1785	40:430\$250	48:366\$750	5:082\$546	39:532\$387	5:519\$922	15:546\$572	8:766\$150	53:200\$576	-
Sub-total	148:112\$050	115:224\$400	38:666\$318	235:665\$539	41:685\$952	94:852\$920	47:924\$674	91:478\$296	-
1786	56:535\$925	50:054\$300	12:017\$721	66:594\$797	6:578\$416	21:734\$315	18:664\$287	37:130\$528	-
1787	66:965\$925	40:071\$150	1:585\$352	64:406\$472	14:263\$122	19:317\$850	40:396\$850	26:703\$424	-
1788	89:379\$680	50:674\$800	5:286\$294	79:257\$432	10:497\$035	10:913\$770	1:229\$575	-	31:650\$368
1789	218:756\$000	75:895\$425	29:019\$500	76:208\$507	10:964\$675	19:457\$570	2:163\$550	-	27:380\$096
1790	147:938\$960	42:956\$800	27:006\$344	60:768\$900	8:315\$572	27:117\$485	4:394\$175	-	30:104\$416
Sub-total	579:919\$490	269:652\$475	74:925\$211	582:901\$647	92:304\$761	194:393\$072	114:163\$111	63:863\$952	89:134\$880
Total	728:031\$540	384:876\$875	113:591\$529	818:567\$186	138:990\$713	289:245\$992	162:087\$785	155:342\$248	89:134\$880

FONTE: A.H.U. MOÇAMBIQUE, CAIXA 54.

RESUMO DO MOVIMENTO DA ALFÂNDEGA, 1781 A 1790

ANO	FAZENDAS QUE ENTRARAM	MARFIM EXPORTADO PARA ÁSIA	FAZENDA. EXPORTADA P/ PORTOS DA COSTA	OURO	
				ENTRADA	SAÍDA
1781	327:471\$848	202:293\$550	125:506\$327	31:064\$640	
1782	380:563\$995	288:086\$560	90:130\$385	37:860\$480	
1783	483:600\$510	291:533\$075	85:863\$942	39:543\$080	
1784	164:771\$212	120:210\$780	82:847\$238	29:848\$320	
1785	341:655\$146	198:054\$425	74:447\$511	53:200\$576	
1786	482:749\$515	293:900\$550	124:979\$530	37:130\$528	
1787	427:093\$006	289:241\$200	139:968\$808	26:703\$424	
1788	459:420\$104	259:555\$550	107:184\$106	-	31:650\$368
1789	713:081\$327	189:218\$295	137:823\$797	-	27:380\$096
1790	499:319\$330	181:177\$650	136:603\$476	-	30:104\$416
	4324:725\$993	2309:271\$635	1106:354\$120	155:442\$248	89:134\$880

IMPORTAÇÃO DE PATACAS E EXPORTAÇÃO DE ESCRAVOS, 1781 A 1790

ANO	PATACAS EM NAVIOS ESTRANGEIROS	EXPORTAÇÃO DE ESCRAVOS	
		NAVIOS PORTUGUESES	NAVIOS ESTRANGEIROS
1781	-	355	-
1782	-	1045	-
1783	-	1765	-
1784	-	2313	-
1785	-	2352	-
1786	-	2847	-
1787	59\$172	3665	4648
1788	102\$386	5506	4510
1789	196\$846	2687	6987
1790	215\$439	656	6697
	573\$837	23.151	23.742

ENTRADA DE FAZENDAS NA ALFÂNDEGA DE MOÇAMBIQUE 1787 A 1796

Diu	1.304:321\$925
Damão	1.821:818\$025
Goa, Macau e Bengala	1.025:890\$142
	4.152:030\$092
Do Reino	521:329\$215
Do Brasil	77:350\$100
Em navios portugueses de portos estrangeiros	152:867\$890
Em navios estrangeiros	280:361\$956
	5.183:959\$253

DESPACHADOS DA ALFÂNDEGA DE 1767 A 1796 DA EXPORTAÇÃO

Para Diu	2.207:853\$180
Para Damão	728:031\$540
Para Goa	679:256\$797
Para o Reino	472:339\$815
Para o Brasil	72:921\$050
Para Zanzabar, Macau e Bengala em navios portugueses e estrangeiros	164:322\$811
	4.324:735\$993
Para Cabo Delgado	113:591\$529
Para Sena	818:567\$186
Para Sofala	133:989\$952
	1.066:148\$667

RECEBIDOS NO PERÍODO DE 1787 A 1796

De Diu	2.207:853\$180
De Damão	728:031\$540
De Goa	679:256\$797
	3.615:141\$517
Do reino	472:339\$815
Do Brasil	72:921\$850
Do Zanzibar, Macau e Bengala	164:332\$811
	709:594\$476
	4.324:735\$993
Importam 17.536 escravos a 60\$000	1.052:160\$120
Abate dos efeitos importados em navios estrangeiros	236:528\$158
	815:631\$962
Que se empregaram em fazendas de Ásia da Exportação para portos da Costa Oriental	1.066:148\$667
	1.881:780\$629
Fazendas de Ásia empregadas na compra de escravos	3.615:141\$517

Fica Para negócio em fazendas de Ásia	1.929:683\$714
Em marfim	2.309:271\$635
Em ouro	1.106:354\$120
Em escravos	1.052:160\$120
	4.467:785\$875
FONTE: A.H.U. Moçambique, Caixa 33.	

Bibliografia:

- ALBERTO, M. SIMÕES e TOSCANO, FRANCISCO A. *O Oriente Africano Português*. Lourenço Marques, Minerva Central, 1942.
- ANDRADE, ANTÔNIO ALBERTO BANHA DE. *Relações de Moçambique Setecentista*. Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1955.
- ARAÚJO, MARIA BENEDITA DE. *O Giro Moçambicano*. Coimbra, 1990.
- BRITO, SEBASTIÃO XAVIER. *Memória Estatística sobre os Domínios Portugueses na África Oriental*. Lisboa, Tip. José Batista Morando, 1835.
- CAPELA, JOSÉ. *O Tráfico de Escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico, 1720-1902*. Maputo, Ed. da Univ. Eduardo Mondlane, 1987.
- CAPELA, JOSÉ. *Escravaturas, conceitos. A empresa de saque*. z.ed. Porto: Afrontamento, 1978.

Frugalidade, moralidade e respeito: a política do assimilacionismo em Moçambique, c. 1890-1930.

Valdemir Zamparoni¹

Universidade Federal da Bahia – UFBa.

Antes mesmo de ter conquistado militarmente todo o território de Moçambique, o estado colonial português foi implantando, não sem tropeços e dificuldades, a sua máquina administrativa. Diante da insignificante presença da população de origem europeia e da esmagadora população africana, uma das preocupações do novo poder foi a criação de diversos códigos e regulamentos que procuraram definir as características necessárias à criação de uma identidade subordinada para o outro – o *indígena* – como um não-cidadão e, ao mesmo tempo, traçar fronteiras identitárias entre a grande massa de africanos que seria enquadrada nesta categoria e os poucos africanos que dela estariam isentos, além de regular a vida de ambas as categorias diante do colonialismo.

O primeiro diploma da legislação colonial portuguesa, em Moçambique, que se preocupou em definir quem seria classificado como *indígena* e quem estaria isento de tal classificação, remonta aos últimos anos do século XIX e sua edição coincidiu com a campanha movida por António Ennes em prol da obrigatoriedade do trabalho para os *indígenas* das colônias africanas. O Decreto, de 27 de setembro de 1894, que se refere à pena de trabalhos públicos, aplicável às terras portuguesas da África, afirma em seu artigo 1º que “*somente são considerados indígenas os nascidos no Ultramar, de pai e mãe indígenas e que não se distinguem pela sua ilustração e costumes do comum de sua raça.*” Os termos e a forma como se apresenta esta redação indica que prevalecia no espírito do legislador a intenção de aplicar o designativo de maneira restritiva, ainda que abrangesse a imensa maioria da população das colônias, isentando do mesmo não só os indivíduos com alguma descendência não *indígena* – os mestiços, por exemplo – como também todos os africanos cuja ilustração e/ou comportamentos eram distintos das práticas sociais hegemônicas entre a maioria africana e que se aproximavam, de alguma maneira, dos valores europeus.

Redigido num momento em que as idéias da antropologia física e do darwinismo social gozavam de grande prestígio, este decreto, contudo, não levou em conta os atributos físicos dos indivíduos e assumiu uma perspectiva mais próxima do evolucionismo culturalista, ecoando os resquícios do espírito liberal e, mais do que isto, é um indicativo da importância social ainda mantida pelo grupo social representado pelos mestiços que, findo o tráfico negreiro, ainda sustentavam a tardia economia mercantil portuguesa que deles dependia para manter sua presença e continuar a fazer negócios com o sertão africano. Esta mesma definição manteve-se na redação do *Regulamento de Serviçães e Trabalhadores Indígenas no Distrito de Lourenço Marques*, de 1904².

Com uma pequena modificação na redação, o *Regimem Provisório para a Concessão de Terrenos do Estado na Província de Moçambique*, de 1909, ao tratar das concessões de terrenos a *indígenas* define-os como “o indivíduo de cor, natural da Província e nela residente que, pelo seu desenvolvimento moral e intelectual se não afaste do comum da sua raça”³. A modificação, embora sutil, introduz uma vertente inexistente até então: o atributo físico, a cor, passa a ser o critério preliminar de classificação e, não tenhamos dúvidas, cor aqui designa todos os não brancos e não somente os negros. O *Regimem*, entretanto, não estabelece critérios específicos para que se pudesse julgar quais, dentre os “*indivíduos de cor*”, tinham atingido um desenvolvimento moral e intelectual distinto do “*comum da sua raça*”. Passados cinco anos, o *Regulamento para Importação, Venda, Uso e Porte de Armas de Fogo*, de 1914, definia como *indígena* não só o “*filho de pai e mãe pertencentes às raças nativas da África*”, mas também os que, “*tendo os caracteres físicos dessas raças não possa provar descendência diferente*”⁴. Tornou-se mais explícita a fundamentação biológica da definição, ao associar descendência e caracteres físicos. Tal redação isentava somente os mestiços que pudessem provar sua descendência não negra, ou seja, aqueles poucos que tinham a paternidade reconhecida pelos progenitores europeus, e que, nestes casos, conforme era a prática, tinham recebido educação à européia. Aos demais a lei não previa quaisquer atenuantes de caráter cultural e social que pudessem suplantar a barreira biológica da identidade.

Toda esta legislação distintiva foi recebida com oposição, por parte dos membros da pequena burguesia filha da terra, reunida em torno do Grêmio Africano de Lourenço Marques e de seu jornal O Brado Africano, pois estes eram de opinião de que não se poderia e nem se deveria tolerar que os súditos portugueses, “*pretos, brancos ou amarelos*”, tivessem leis especiais e que, portanto, não se poderia aplicar aos *indígenas* “*outra lei que não [...] a de todos os portugueses em geral*”. Esta objeção a qualquer legislação de exceção foi manifestada logo no quarto número de seu periódico, *O Africano*, em 1909 (doravante, *OA*. edição de 24/04). O tema voltava recorrentemente à cena. Por exemplo, em 1911, o administrador Romão Duarte escreveu um artigo defendendo a adequação das leis portuguesas às condições culturais dos *indígenas*, sob o argumento de preservar-lhes os “*usos e costumes*” e, na edição seguinte, João Albasini, o fundador e diretor do jornal, dedicou um longo editorial combatendo tais idéias, numa perspectiva claramente evolucionista, afirmando, entre outras coisas que, em nome dos tais usos e costumes, as autoridades e colonos não ensinavam aos *indígenas* a “*moral, os bons costumes, a equidade e a justiça*” ou, ainda, a “*trabalhar, a ‘ser gente’, e fecham os olhos à prática do incesto, do adultério, à venda das filhas, à escravatura mantida pelo macho que tem mulheres para trabalharem por ele*”. Afirmava que a libra do imposto, o chibalo, o vinho colonial e a tropa para Moçambique não faziam parte dos “*usos e costumes*”, mas que foram impostos aos *indígenas*, porque era para benefício dos brancos e, julgava Albasini, a criação de leis especiais para *indígenas* tinha a intenção de “*manter o pretinho parado no mesmo nível, sempre bicho, sempre ignorante*” que era, dizia, a melhor maneira de garantir a superioridade dos colonos (*OA*, 24/11 e 01/12/1911)⁵.

Apesar destes protestos, os membros da pequena burguesia filha da terra ainda não tinham tido os seus direitos atingidos frontalmente por esta legislação e, ao menos os seus membros mais expressivos, particularmente os mestiços, gozavam de certa imunidade e, genericamente, dos direitos de cidadania. Esta situação, contudo, não perdurou por muito tempo. A Portaria Provincial nº 317 de 09/01/1917, editada pelo Governador Geral Álvaro de Castro, considerou como *indígena*, todos os indivíduos da raça negra ou dela descendente que, pela sua ilustração e costumes, se não distinguia do comum daquela raça⁶, retomando o tom do *Regimem de Terras*, de 1909, ao reintroduzir as variantes “*ilustração e costumes*” como fatores de distinção.

Esta nova lei, entretanto, causou grande rebuliço dentre a pequena burguesia filha da terra, na medida em que, contrariamente à legislação anterior, enumerou uma série de requisitos que, acumulados, passaram a ser exigidos para que o indivíduo, que não fosse europeu ou asiático, deixasse de ser considerado *indígena* e passasse a ser, diante da lei, tratado como um *assimilado* aos europeus, tendo que munir-se de um *alvará* passado pelas autoridades, único documento que daí em diante seria válido para provar esta sua condição. O artigo 2º era claro ao afirmar que somente seriam considerados *assimilados* – em itálico no original – aos europeus, o indivíduo da raça negra ou dela descendente que: a) tivesse abandonado inteiramente os usos e costumes daquela raça; b) que falasse, lesse e escrevesse a língua portuguesa; c) adotasse a monogamia; d) exercesse profissão, arte ou ofício, compatíveis com a “*civilização européia*” ou que tivesse obtido por “*meio lícito*” rendimento que fosse suficiente para alimentação, sustento, habitação e vestuário dele e de sua família. Esses requisitos eram extremamente rígidos e, se estritamente observados, pouquíssimos seriam os negros e mesmo mestiços, que atenderiam a estas exigências. Nem mesmo boa parte dos colonos brancos atenderia a todos estes requisitos, principalmente porque cerca de um terço deles eram analfabetos, outros mal disfarçavam sua poliginia e outros tantos estavam no desemprego.

Aqueles que julgavam estar em condições de atender aos requisitos, deveriam escrever de próprio punho e assinar um requerimento que deveria ser acompanhado ainda de um atestado passado pelas autoridades administrativas de seu local de residência, que comprovasse o abandono dos “*usos e costumes*” da raça negra e a fluência em língua portuguesa; de uma certidão de aprovação no exame de instrução primária de primeiro grau; da certidão civil do casamento ou, em se tratando de solteiros, de uma declaração de punho próprio comprometendo-se a adotar a monogamia. O alvará deveria indicar o nome, a idade, o estado civil, a filiação, a profissão, a naturalidade, a residência e trazer uma fotografia do *assimilado*, além do nome e idade da mulher e dos filhos menores de dezoito anos que, automaticamente, passavam a desfrutar da condição do marido e pai.

Os filhos mestiços de homens não *indígenas*, neste caso quer dizer brancos, e de mães *indígenas*, não precisavam preencher os requisitos para obterem o alvará, mas tal regalia

vigorava somente enquanto vivessem em companhia do pai, ou desde que estivessem internados em institutos de educação. Presumia-se que a convivência com um pai não *indígena* dotaria os filhos de hábitos e comportamentos tidos como civilizados, que se perderiam na ausência deste, e que a situação de *internados* garantiria-lhes não só a educação à europeia como o isolamento dos pretensos contágios cafricanizantes. Aliás, todos aqueles portadores do alvará, ou seus descendentes, que retornassem à prática de “*usos e costumes indígenas*”, perderiam sua condição de assimilados, como ocorreu, por exemplo, com Mott Monene Sicobebe, 67 anos de idade, nascido em Inhambane, que, em 1944, perdeu o alvará obtido em 15/02/1919, sob o argumento de que não possuía bens nem exercia profissão com que pudesse prover o seu sustento, habitação e vestuário, bem como o de sua família. Na verdade, neste caso, a cassação do alvará e, por extensão, dos direitos que ele garantia, pode ter sido um ardid do qual as autoridades lançaram mão para coibir a sua ação frente à Igreja Luz Episcopal, uma igreja cristã independente, cuja expansão em nada agradava as autoridades.

Estavam também excetuados das disposições contidas na Portaria os indivíduos habilitados com, ao menos, o terceiro ano do curso geral dos Liceus, com o curso completo da Escola 5 de Outubro ou equivalentes a estes, bem como os empregados públicos que tivessem “*vencimento de categoria*”, quer dizer, aqueles que porventura ocupassem postos estáveis na carreira do funcionalismo. Os maiores de dezesseis anos, na data da publicação da lei, estariam isentos de apresentarem a certidão de instrução primária mas, de qualquer modo, estavam obrigados a provar que eram alfabetizados perante um tabelião que deveria reconhecer-lhes a letra e a assinatura.

Por que razão esta Portaria foi editada? Razões diversas foram apontadas: anti-republicanismo; anti-Maçonarismo, oposição ao aumento do imposto de palhota em plena crise; abstenção em relação à entrada de Portugal na I Guerra Mundial e, por fim, um pretenso perigo que representaria o renascimento do Grémio Africano de Lourenço Marques.⁷ Embora esteja parcialmente de acordo com tais hipóteses, em outro local já apontei os seus limites e tomá-los em demasiada conta pode obscurecer o que eu reputo ser a razão mais profunda: a ampliação do racismo em terras coloniais, que, crescentemente, tinha necessidade de enquadrar os nativos para melhor controlá-los e excluí-los, pois, como vimos e veremos, a Portaria dos Assimilados, não pretendia estender direitos de cidadania, mas, ao contrário, limitá-los ao mínimo⁸.

A distinção nela estabelecida entre *indígenas* e não *indígenas* não visava atingir e limitar direitos da imensa maioria da população africana que vivia nas aldeias pelos sertões afora, que pouco ou nenhum interesse tinha em ser considerada “*cidadã*”, mas sim, limitar ao máximo a extensão de tais direitos à pequena parcela de negros e mulatos que, como imaginava com certo exagero um colono, já eram educados e se vestiam “*a europeia capazes de meter inveja a um lisboeta, que andam de pijama em casa, que tem uma mesa de refeição invejável, com competente ‘Quaker Oats’ com leite*” e que podiam levar a intranquilidade aos “*espíritos apavorados por concorrência*”⁹. Ela não foi editada para

sancionar a exclusão da maioria dos *indígenas* da aplicabilidade da lei portuguesa, mas para que a mesma só fosse acessível a uma minoria cada vez mais restrita¹⁰.

A Portaria estabeleceu novas barreiras entre os *indígenas* e a pequena burguesia filha da terra, na medida em que as antigas e informais já perdiam sua eficácia e deixavam de ser aceitas pelas autoridades. Num momento em que a cidade de Lourenço Marques crescia, a identidade individual deixava, paulatinamente, de ser obra do conhecimento interpessoal e a exigência do porte do alvará acabava por ser, na verdade, uma nova versão da *chapa*, um velho sistema de identificação de trabalhadores *indígenas*¹¹. Com a ampliação da economia de mercado e da urbanização, o uso de roupas à européia, por exemplo, tornava-se cada vez mais difundido, e este inequívoco indício de afastamento dos “*usos e costumes indígenas*”, que informalmente servia como divisor, fazia aumentar perigosamente, aos olhos das autoridades, o número de *indígenas* que, de uma forma ou de outra, gozariam de alguns direitos de cidadania.

Com a Portaria, o Estado retirava os direitos civis que esta parcela da população gozava, ratificados pela prática social, e transferia para si, através da formalização de um estatuto jurídico apropriado, o poder de determinar o seu locus social e os limites possíveis de sua mobilidade. Esta crescente limitação de direitos pode ser ilustrada pelo caso de Manoel Maria, 34 anos, negro que, mesmo não sabendo ler e escrever, conforme exigia a Portaria, reivindicou o alvará, pois julgava ter direito a ele, uma vez que no passado já tinha tido as “*regalias de cidadão*” por ter sido praça do regimento de Infantaria e ex-segundo fogueiro da Armada. Apesar de seus argumentos, o pedido foi indeferido¹².

Moreira, é de opinião de que a Portaria visava legalizar a prepotência da polícia e silenciar os “*evoluídos*”, dando-lhes em troca o reconhecimento de seu papel intermédio na estrutura social, o que teria sido um erro de avaliação, como mostrou a reação à mesma¹³. Penso que o Governo colonial era ainda mais ardiloso e pretendia, ao criar a categoria de *assimilados*, com supostos direitos, isolá-los política e ideologicamente dos brancos e, principalmente, da massa de *indígenas* de quem se julgavam aliados e defensores e, ao mesmo tempo, pretendia ainda aprofundar os conflitos de caráter racial que já se ensaiavam entre os membros da pequena burguesia filha da terra.

O negro bacharel e o europeu selvagem

Como afirmei, esta Portaria causou imensos protestos por parte da pequena burguesia filha da terra. João Albasini, o mais destacado dentre seus membros, reagiu de imediato, perguntando-se como se poderia exigir o correto “*falar, ler e escrever a língua portuguesa*”, se não havia escolas oficiais, nem escolarização obrigatória, muito menos em português e, além do mais, reunir tais condições era pura perda de tempo já que, mesmo os que as possuíam viam negado o seu ingresso nas oficinas e demais repartições públicas, restando-lhes os escritórios de negócios privados que, entretanto, queriam *boys* que

falassem inglês e não português. De igual modo, afirmava que, se havia alguém sem a mínima autoridade para exigir que os *indígenas* tivessem profissão compatível com a civilização européia, como mencionava o texto da Portaria, era o próprio governo português, que não tinha criado as condições para isto (OA, 24/01/1917).

Albasini argumentava que num país como Portugal de onde, para as colônias se exportam também “*analfabetos, vadios, escória vil de uma sociedade*”, não se deveria com frequência e arrogância, principalmente em documentos oficiais, apregoar-se a frase; “*‘assimilado ao europeu’ sem acrescentar... ‘civilizado’*”, pois, segundo dizia, havia europeus na colônia que eram “*piores que cafres*”. Perguntava-se ainda se o que a Portaria queria era que “*o bacharel negro, o tal fugido aos usos comuns da sua raça, educado, limpo, cheio de saber*”, seria assimilado ao “*europeu selvajão, inculto, incorrigível e muitas vezes vivendo com os negros, com pretas e de pretas*”. Se o governo nada dava aos filhos da Colônia, se não mantinha escolas e se, por toda a parte, não se via senão “*repulsões e roubalheiras*”, para que então serviriam as exigências da Portaria, perguntava-se João Albasini, que já antevia que a sua observância não significaria qualquer facilidade real na obtenção de empregos nas repartições públicas ou nas oficinas do Caminho de Ferro (OA, 27/01/1917) e, avaliava, pior futuro ainda teriam aqueles “*pobres desgraçados que não veem ‘assimilados’ do ventre materno nem dali saem munidos das respectivas cinco quinhentas para o alvará do ‘mulunguismo’*”. De fato, estes já estavam sendo impedidos de ingressar na carreira pública, demitidos ou, no mínimo, preteridos nas promoções, conforme indica uma petição de funcionários africanos do quadro Telégrafo-Postal, de Quelimane, que não reuniam os novos requisitos de escolaridade exigidos pela carreira (OA, 11 e 19/04/1917).

Aliás, João Albasini, sob um dos seus heterônimos, João das Regras, perguntava se os Administradores de Circunscrição e até mesmo o Secretário dos Negócios Indígenas, acaso tinham o 3º ano dos Liceus, conforme exigia a Portaria, para que dela fossem isentos se a mesma se aplicasse também aos europeus.

A segunda linha de raciocínio em oposição à Portaria deixava de lado os aspectos formais dos requisitos nela exigidos e passava a questionar se, de fato, um papel daria garantias de real assimilação ou, como concluía L. Carvalheiro, um colaborador branco, esta vexatória diferenciação por alvarás em nada incentivaria a “*preparação integral da intervenção do indígena nos negócios da sua terra, na fruição dos seus direitos como contribuintes e como cidadãos*”, mas que, isto sim, só serviria para “*esfriar o patriotismo dos naturais desta província.*” (OA, 24/08/1918).

Apesar dos protestos de João Albasini, este arrefecimento patriótico, parece não ter ocorrido, pois é a ele que o Grémio Africano recorreu para explicar por que somente em 1919, dois anos depois de publicada a Portaria, é que formalmente seus membros delegados – João Albasini, Vicente Xavier Lobo, José Albasini, Joaquim Swart e Guilherme Bruheim – dirigiram um protesto ao Governador Geral contra a Portaria. Por ironia, o protesto foi

publicado no *O Brado Africano* justamente no mesmo dia em que o governo editava nova Portaria que ratificava a anterior, exceto por pequenas e insignificantes modificações na redação dada aos quesitos exigidos pela Portaria dos Assimilados, de 1917¹⁴.

O argumento de que não protestaram antes – embora tivessem noticiado de que iam fazê-lo¹⁵ – porque seria impatriótico fazê-lo em tempo de guerra, quando foi editada a Portaria, parece ter servido, principalmente, para esconder a desarmonia interna existente entre os membros desta pequena burguesia filha da terra, quanto a este e outros assuntos, num momento em que se tentava sair da crise associativa que tinha resultado, praticamente, na morte do Grémio Africano¹⁶. Se João Albasini esteve, desde o início, convicto de suas posições antagônicas à Portaria, o mesmo não ocorreu com todos e, não é difícil encontrar no rol dos que solicitaram o alvará, nos dois primeiros anos de sua vigência, muitos nomes de pessoas ligadas ao Grémio e, até mesmo Guilherme Bruheim, que fazia parte de sua direção, pediu oficialmente para ser isento do mesmo, o que lhe foi negado¹⁷.

De qualquer modo, neste manifesto, argumentavam que a Portaria era ilegal porque não tinha fundamento, nem na Constituição, nem no Código Civil português e que, se era preciso distinguir “*o indígena comum da sua raça daquele que pela sua ilustração e costumes está fora daquele meio*”, o melhor instrumento seria o que preceituava o próprio Código Civil, no que tangia aos direitos políticos: seria cidadão português aquele que, cumprindo os requisitos de uma lei geral para todos os portugueses, estivesse apto a ser eleitor e elegível. Julgavam ser extremamente abjecto ter que andar com alvarás e apresentá-los aos policiais ou aos “*padeiros analfabetos que são brancos, mas que brancos como são*” não podiam ler o tal documento; numa alusão à determinação imposta, durante a 1ª Guerra, de que somente os portadores do alvará poderiam ter acesso à farinha de trigo branca e aos pães com ela confeccionados (OA, 18/01/1919).

Como o Governador Geral Massano do Amorim não se manifestou a respeito do protesto que lhe foi entregue, como aliás era de se esperar, *O Brado Africano* informou que iriam apelar então ao Governo da Metrópole, ao Parlamento, à imprensa lisboeta e até mesmo para o “*Presidente Wilson, onde esperavam ser atendidos*” (OA, 01/02/1919). Sete meses depois, em 24 de setembro de 1919, João Albasini partiu para Lisboa, oficialmente para tratar da tuberculose que minava suas forças, levando consigo uma lista de reivindicações na qual o tema das leis de exceção e, portanto, da famigerada *chapa* e do *alvará*, figuravam em primeiro lugar. A seguir pediam: a) a redução do imposto de palhota, sua aplicação somente às palhotas e não às casas de madeira e zinco, seu pagamento em moeda portuguesa e não com ouro, e o fim das prisões de mulheres a ele associado; b) o fim do *chibalo* e sua substituição pelo recrutamento voluntário; c) que não fossem expropriadas as terras de várzeas, as melhores para o cultivo; d) que se acabasse com todas as bebidas e, se não fosse possível proibir as produzidas por brancos, que não se proibisse também as “*produzidas por nós*”; escolas de artes e ofícios e ensino para as “*nossas mulheres*” tal

qual se ensina às mulheres brancas e por fim; e) a aprovação dos estatutos do Grémio Africano, que rolava de gaveta em gaveta nos gabinetes da burocracia local¹⁸.

Mal chegou a Lisboa, João Albasini, passou a dirigir-se à opinião pública portuguesa através de artigos publicados em *O Combate*, órgão dos socialistas portugueses, informando-a dos abusos e desmandos administrativos que fluíam em África, tal como seus rios caudalosos. O alvará dos assimilados e o racismo contra os membros da pequena burguesia filha da terra constituíram-se nos temas prediletos de sua crítica, na qual tanto apelava para os argumentos mais gerais da ilegalidade, quanto para os aspectos mais pitorescos e anedóticos presentes na Portaria. Tanto explorava o tema abstrato da inconstitucionalidade, quanto temas mais populares como as contradições entre o discurso e a prática dos republicanos e, indiretamente, dos socialistas que com eles governavam, ou destacava a incoerência em se exigir que, nas colônias, os “*africanos letrados*” tivessem que “*trazer ao pescoço um ‘alvará’*” para provarem que estavam assimilados a “*um cavador inculto do continente*”, alvará que tinham que mostrar a padeiros analfabetos, para poderem comer pão alvo, e para o qual se exigia o domínio da língua portuguesa quando, na metrópole, o analfabetismo era avassalador, atingindo, neste ano de 1920, mais de 70% da população¹⁹.

Estas abordagens não só traziam à tona temas familiares que mais facilmente podiam sensibilizar os leitores portugueses, como metiam o dedo em feridas sociais que, de uma maneira ou de outra, eram mantidas devido à manifesta incapacidade dos políticos em fechá-las e, para piorar, quem fazia emergir as sujidades da sociedade portuguesa era um *colonial de cor*. Esta tática parece ter dado resultado e o próprio *O Combate* se apropriou e ratificou os argumentos de João Albasini, pedindo que o Partido Socialista e o seu deputado Ramada Curto, que era o titular da pasta de Trabalho, intervissem no sentido de suprimir o que se denunciava.

João Albasini atuou ainda intensivamente junto aos seus colegas coloniais da Liga Africana, à qual o Grémio Africano de Lourenço Marques estava ligado e com cujos líderes Albasini já mantinha estreitos laços, unindo-se numa frente pan-africanista portuguesa contra a legislação que tolhia a existência desta da pequena burguesia filha da terra, também nas demais colônias portuguesas²⁰. O resultado concreto desta cerrada e pertinaz ação conjunta não tardou a aparecer.

De Lisboa, João Albasini passou também a enviar artigos para *O Brado Africano*, originalmente publicados na imprensa dos Estados Unidos, nos quais se alinham as descobertas, invenções e contribuições dos negros à cultura norte-americana, além dos argumentos do senador Penrose ou ainda publicação de resumos de livros, como o de Paul Reboux, *Blancs et Noirs – Carnet de Voyage: Haiti, Cuba, Jamaïque et Etat-Unis*, apontando as boas relações entre brancos e negros; os *hábitos civilizados*, o “*desenvolvimento económico e cultural*” destes últimos; ou ainda artigos de Blaise Diagne,

tudo para reafirmar que não era a cor da pele que determinava a capacidade dos indivíduos, como se pretendia que assim o fosse nas colônias portuguesas²¹.

Num momento posterior, em 1926, foi o Brasil tomado como exemplo de sociedade não racista e não mais os EUA, substituição para cujo motivo pode ter contribuído o fato de que a campanha internacional que acusava Portugal de escravocrata tinha sido desencadeada a partir do relatório de um norte-americano, campanha que, conforme dissemos em outra oportunidade, foi repudiada pelos membros da pequena burguesia filha da terra laurentina²². Estácio Dias cita trechos do programa de governo de Washington Luís, no qual se afirma que no Brasil não existia racismo ou discriminações contra minorias por não serem européias, contrastando com a prática existente em território moçambicano. Este mesmo tema e argumentos estiveram presentes na conferência ocorrida na sede do Grémio Africano, sob o tema “Colonização”, proferida por Calvet de Magalhães, diretor do semanário laurentino *Agulhas e Alfinetes*, que publicara seu primeiro número em junho do mesmo ano de 1926, e num editorial comemorativo ao aniversário da independência do Brasil, sob o sugestivo título de “O concurso da raça negra na grandeza do Brasil”²³. Para reforçar seus argumentos, apelavam para realidades que pouco conheciam e que, talvez por isto, vistas de longe, não vivenciadas e, principalmente, filtradas pela lente ideológica dos autores dos textos originais, lhes pareciam constituir em bons exemplos para demonstrar o equívoco das práticas portuguesas, ou, como no caso brasileiro, apelar para um pretenso passado colonial português no qual tais práticas inexistiam.

Esta campanha movida pela pequena burguesia filha da terra lhe custava caro. Os seus membros que se negavam a tirar o alvará sofriam as conseqüências deste ato. Entre outras coisas recebiam salários sem paridade com o ouro e sem correção diante da inflação, corriam o risco de serem presos e submetidos à legislação do trabalho destinada a *indígenas* e, acima de tudo, viam tolhida a sua capacidade organizativa.

Embora existisse desde o final da primeira década do século, o Grémio Africano de Lourenço Marques não tinha seus estatutos aprovados pelo Governo e a sua primeira tentativa, depois do período de estagnação que viveu entre 1911 e 1916, de ver aprovado seu funcionamento, foi encaminhada ao governo em 30 de novembro de 1916, mas, o então secretário geral, Manuel Moreira da Fonseca, negou autorização, em outubro de 1917, alegando que tal pedido não atendia aos requisitos da Lei de 14/02/1907, na qual se estabelecia que somente cidadãos podiam constituir-se em associação, já que dos 51 assinantes do pedido de autorização, apenas sete tinham tirado o alvará de assimilados e podiam, por isto, ser considerados cidadãos²⁴.

Se esta negativa em reconhecer os estatutos foi uma tentativa de intimidar a pequena burguesia filha da terra, que pretendia revigorar o Grémio Africano, parece que funcionou ao contrário, tendo acirrado ainda mais seu repúdio à legislação da assimilação. Em 14 de

maio de 1920, os estatutos foram novamente apresentados e o mesmo Moreira da Fonseca, agora na condição de Governador Geral, reconheceu-os finalmente em 30 de junho do mesmo ano. Se, por um lado, o Governador Geral tornou claro, no despacho que exarou, que só poderiam fazer parte do Grémio os africanos considerados cidadãos, indicando que não tinha mudado de posição, por outro, já não pareceu incomodar-se com o fato de que, novamente, a maioria dos peticionários não fossem portadores do alvará de assimilados. A vista grossa que o Governador Geral fez em relação à lei, bem como a celeridade com que aprovou os tais estatutos, parece-me que foi decorrente da ação desencadeada por João Albasini, em Lisboa, não sendo mesmo de duvidar que de lá tenham partido orientações superiores para que o Governador agisse deste modo²⁵.

Mas, os resultados mais abrangentes desta luta contra a legislação discricionária apareceu em novembro de 1920, quando foi publicado um Decreto (*OBA*, 25/12/1920), cuja edição se justificava sob o argumento de que a Constituição Portuguesa estabelecia a igualdade de direitos para todos os cidadãos, sem distinção de raças ou de naturalidade, e reconhecia que o termo '*indígena*', nas leis e regulamentos coloniais, dava lugar a *abusos e injustiças a que importa pôr termo duma vez para sempre*". Para tentar iluminar a confusão, o legislador recorreu aos dicionaristas que definiam como *indígena* os indivíduos naturais da terra em que habitam e, em conformidade com esta enunciação, o Decreto considerava que só podiam ser objeto de leis especiais aqueles "*indígenas vulgarmente conhecidos pelo nome de gentios, que vivem e desejam continuar a viver sob usos e costumes privativos dos agregados sociais indígenas*" e que, exceto nestes casos, as leis que regiam os direitos civis dos europeus nas colônias deveriam ser extensivas aos *indígenas* que adotassem os "*usos e costumes públicos dos europeus*", e que se submetessem às leis e regulamentos impostos aos indivíduos europeus do mesmo nível social²⁶. Nota-se de imediato que esta definição desconsiderava as variantes de índole biológica, que preponderavam na legislação localmente elaborada; que raça, cor e/ou de descendência deixavam de se constituir em critérios definidores, retomando, de certa forma, o espírito da legislação liberal prevalecente até o final do século XIX.

Se, por um lado, este Decreto apaziguou a férrea oposição e a rumorosa campanha movida pela pequena burguesia filha da terra contra este tipo de legislação, por outro, encontrou um surdo antagonismo por parte das autoridades administrativas coloniais e colonos brancos, pois seus intentos restritivos, se frustravam na medida em que o Decreto, que lhes parecia muito genérico e liberal, estendia o direito de cidadania até mesmo àqueles que não desejassem viver como *gentios*, mesmo que, sob o ponto de vista dos colonos e autoridades, ainda fossem *narros selvagens*.

Esta oposição aos termos do Decreto se traduziu, por exemplo, no fato de que, tanto a Procuradoria da República quanto o Governador Geral Brito Camacho, consideraram que o Decreto não tornava sem efeito a Portaria Provincial 1.041 de janeiro de 1919, que, conforme vimos mantinha os critérios de tipo racial para classificar os *indígenas*. O

Governo temia que, se a Portaria fosse revogada e não fosse substituída por outra lei que estabelecesse a distinção dentre os naturais da Colônia, todos passariam a gozar dos direitos civis e políticos e os que fossem servidores do Estado passariam a ter direito de perceberem as subvenções a que faziam jus os europeus e os assimilados²⁷. Com base neste temor e na interpretação oficial que deram ao Decreto, o Estado se negava a pagar os seus serventários negros e mulatos, que estavam ao abrigo do Decreto, como ali estava estatuído, continuando a exigir-lhes o tal *alvará* de assimilados; da mesma forma, o Comissariado de Polícia continuava a exigir a *chapa* de todos os negros e mulatos sem o *alvará*, aquela uma identificação obrigatória somente para *indígenas*²⁸. Assim, apesar do espírito do Decreto, na colônia continuou a vigorar a legislação anterior, na qual se exigia que os interessados em deixarem de ser tratados como *indígenas* deveriam proceder à solicitação do Alvará de Assimilado.

Somente dez meses depois da publicação do Decreto é que, em agosto de 1921, Brito Camacho enviou telegrama de Lisboa, mandando declarar sem efeito a tal Portaria, o que foi visto pelos colonos como um ato eleitoreiro do governo²⁹. Moçambique ficou então seis anos sem uma legislação específica a respeito do assunto, o que não significa que os problemas envolvidos com tal questão tenham sido resolvidos ou mesmo minimizados, ou que os membros desta pequena burguesia filha da terra tenham ampliado as condições de acesso ao mercado de trabalho e, ainda menos, melhorado as condições de sua ação política³⁰.

O movimento pela criação da identidade legal para os membros da pequena burguesia filha da terra retornou à tona após o golpe militar de 1926 em Portugal e tomou expressão com a edição, neste mesmo ano, do *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas das Províncias de Angola e Moçambique*, que de forma definitiva, criava a figura legal do não-cidadão. A introdução que justifica o Estatuto argumenta que Portugal, “*a mais antiga nação civilizadora*”, não queria ficar atrás de nenhuma outra nos “*pensamentos generosos e justos a respeito das populações primitivas de suas colônias*” e que com a sua edição não estariam submetendo “*a sua [dos indígenas] vida individual, doméstica e pública, se assim é permitido dizer*” às leis políticas, aos códigos administrativos, comerciais, civis e penais dos colonizadores. A intenção era manter “*para eles uma ordem jurídica própria do estado das suas faculdades, da sua mentalidade de primitivos, dos seus sentimentos, da sua vida, sem prescindirmos de os ir chamando por todas as formas convenientes à elevação, cada vez maior do seu nível de existência.*”³¹

Para tornar efetiva a aplicação deste Estatuto, o Conselho do Governo, em Moçambique, começou a rediscutir, em agosto de 1927, um projeto de lei que restabelecia não só os princípios como também as normas presentes nas várias versões da Portaria do Assimilado, anteriormente editadas. Os protestos, acerca deste assunto que parecia ter sido sepultado, vieram novamente à tona com redobrado vigor, apesar da ausência de João Albasini, que

tinha morrido em 1922. No dia 24 de agosto, as salas do Conselho do Governo foram tomadas pelos “nativos” que, munidos de telegramas da Associação Africana de Quelimane, da Associação Maometana e de um abaixo assinado promovido pelo Grémio Africano de Lourenço Marques, foram ali fazer pressão em nome da “*população nativa educada*” contra tal proposta, que consideravam desvirtuar o espírito e o texto do Estatuto que lhes parecia não deixar dúvidas de que não deveria abranger os “*ilustrados*”.³²

Diante das pressões o projeto foi retirado, mas apenas para sofrer alterações. Em novembro do mesmo ano, 1927, o Governador Geral José Cabral editou um Diploma Legislativo, fruto do projeto, reintroduzindo a definição de *indígena*³³. Esta nova lei era menos exigente nos requisitos estabelecidos para distinguir os *indígenas* dos não *indígenas*, do que aquelas suas antecessoras, editadas há cerca de uma década. Já não se mencionava a necessidade de que se soubesse ler e escrever em português, bastava que se falasse; não exigia que se tivesse abandonado *inteiramente* os usos e costumes da raça negra, tendo, aliás, o termo raça sido substituído pela expressão “*meio indígena*”; não fazia qualquer menção à monogamia; não exigia que a profissão, comércio ou indústria fosse “*compatível com a civilização europeia*”, nem mencionava que o rendimento para se sustentar fosse obtido “*por meio lícito*” ou que tivesse que ser suficiente para o sustento, habitação, alimentação e vestuário de toda a família.

Continuariam a estar fora da definição de *indígenas* os habilitados com o curso liceal, ou qualquer outro curso secundário, bem como as mulheres e filhos dos não *indígenas*, independentemente de sua idade, e não mais limitados aos dezoito anos. Previa ainda a isenção para “*os filhos de um indígena e de um não indígena, mas perfilhados por este*”. A redação anterior mencionava unicamente os filhos de pai não *indígena* vivendo com eles, já este texto, ao menos em tese, tirava a preeminência masculina sobre os filhos e atenderia às improváveis situações de filhos de mães com o estatuto jurídico de não *indígena* e de pais *indígenas* e estendia direitos aos perfilhados mesmo que não vivessem com os pais. O Diploma Legislativo também não exigia que os que se considerassem não *indígenas* tirassem alvará, entretanto, se pairassem quaisquer dúvidas sobre as condições acima estipuladas, o interessado deveria solicitar um documento de justificação de que não era *indígena*, a ser fornecido pelo Tribunal Privativo dos Indígenas, o que, em vez de exceção, passou a ser cada vez mais corriqueiro, face à crescente onda racista dos anos trinta e posteriores³⁴.

O que se escondia por detrás desta aparente liberalidade na concessão de direitos de cidadania? Não é descabido ver nisto uma tentativa de esvaziar a forte e aberta oposição ao projeto de assimilação movida, particularmente, pelo segmento mestiço da pequena burguesia filha da terra e um estratagema de José Cabral de, ao estender mais liberalmente tal condição de assimilado a uma parcela maior de negros, alimentar o crescimento da cizânia que já tinha deitado raízes em seu meio e que culminaria com a cisão do Grémio

Africano de Lourenço Marques e a formação, em 1932, do Instituto Negrófilo, que pretendia atender os sócios negros descontentes.³⁵

Com pequenas variações, estas leis tratavam, *a priori*, todos os não europeus como pertencendo à categoria de *indígenas*, obrigando, os que não se considerassem como tal a provarem perante a autoridade colonial sua condição distinta. Esta forma de definir e os critérios nas quais se baseiam, se afastam sobremaneira daquela presente no Decreto de 1894, que isentava da condição de *indígena*, e portanto de estar submetido a leis específicas – trabalho forçado, imposto de palhota, etc. – todos os descendentes de europeus; e também os africanos ilustrados e ainda os africanos que, embora não ilustrados, tinham hábitos que já os distinguiam de suas origens e os aproximavam dos europeus.

A legislação que se seguiu reproduziu, com pequenas variações, as definições segundo as quais seriam considerados *indígenas* não só os filhos de pai e mãe africanos, como também os filhos de pais brancos ou de outros segmentos raciais e de mães negras³⁶. O espírito desta legislação foi ratificado pelo *Acto Colonial*, de 1930, tornado parte integrante da *Constituição Política* portuguesa pela Lei 1900 de 21/05/1935 que, embora não definisse o que entendia por *indígena*, estabeleceu para estes, em seu art. 22, regimes jurídicos especiais, compatíveis com os seus “*usos e costumes individuais, domésticos e sociais, que não sejam incompatíveis com a moral e com os ditames da humanidade*”³⁷.

Embora todos estes diplomas insiram-se numa mesma tendência segregacionista, representam momentos diferenciados em tal processo. Penso que existem duas variantes a ser consideradas: a primeira é que a legislação liberal das últimas décadas do século XIX foi editada ainda antes que se houvesse efetivado o domínio militar sobre os potentados africanos e antes de instalada a máquina administrativa colonial; isto sugere que a metrópole esperava contar com a parcela mestiça da população colonial para assegurar não só frutuosa negócios, mas também seus próprios interesses estratégicos, o que já ocorrera no passado, quer quando se tratou de ameaças de outras potências, quer em relação aos potentados africanos insubmissos aos desígnios portugueses. Esta legislação liberal foi elaborada nos salões lisboetas e os ideais que as embasavam eram, de certa forma, mais difusos e abstratos; já a legislação posterior, inicialmente gestada e editada nas colônias e depois incorporada pela Ditadura, reflete os interesses imediatos dos colonos e dos administradores diante das realidades africanas, bem como o já avançado processo de exclusão e segregação rático-social a que foram submetidos os *indígenas* e “*filhos da terra*”, nas colônias, a partir da ocupação efetiva do território conquistado *manu militari*. A prática, entretanto, era muito mais excludente que as leis. A situação neste momento era tão crescentemente racista, com alguns apregoando a “*separação das raças*” ao moldes sul-africanos, que os membros desta pequena burguesia filha da terra chegavam a ponto de ver nas leis de exceção, um liberalismo que, como vimos, estas não comportavam (OBA, 13/07/1929).

Um futuro menos degradante

Até agora tratamos das leis e da oposição às mesmas, mas ainda não nos perguntamos quais as vantagens trazidas pela aquisição do alvará de assimilado. Em primeiro lugar, o possuidor do alvará ou o isento de o portar, não seria conscrito ao trabalho compulsório e nem ao recrutamento militar; passaria também a pagar a contribuição predial e não mais o imposto de palhota, cujo valor era superior àquela; deixaria de ter que portar a *chapa* de identificação; teria acesso aos tribunais regulares e, ao menos em tese, poderia gozar dos mesmos direitos civis e administrativos dos colonos europeus como, por exemplo, receberem salários com base-ouro, prática instituída em 1920 para resguardar o poder de compra do funcionalismo diante da galopante inflação, ou terem tratamento igualitário no acesso aos cargos e funções públicas que, entretanto, nunca passou de ilusão³⁸.

Se o alvará trazia consigo estas aparentes vantagens, seria de se supor que haveria grande número de interessados em obtê-lo. Na verdade a realidade era bastante diferente. Nos cinco anos da primeira fase de sua vigência, entre 1917 e 1922, não mais que 242 pessoas, dos quais 120 negras, foram em busca do mesmo em toda a Colônia de Moçambique. *O Brado Africano*, considera que a fraca adesão era um motivo de orgulho, uma vez que, mesmo os que assim procederam, fizeram-no, em sua maioria, coagidos, “*ameaçados de ficar sem pão*”³⁹. A consulta das petições individuais e do Livro de Registro de Assimilados indicam que a imensa maioria dos alvarás (80%) foram obtidos por pessoas vinculadas ao funcionalismo público ou, ao menos, dependentes de salários pagos diretamente pelos cofres do Estado, o que incluía também os empregados das missões católicas. Esta preponderância não era fortuita. Depois da edição da Portaria do Assimilado, o Estado passou a exigir que os negros e mulatos provassem não serem *indígenas*, como condição para o ingresso e mesmo para a permanência na carreira do funcionalismo – que oferecia o usufruto de algumas regalias, como uma certa estabilidade, salários corrigidos e alguma influência⁴⁰. Não é descabido considerar que os demais (20%) foram em busca do alvará, quer para assegurar direitos ou impedir esbulhos, quer para poderem desfrutar dos mínimos direitos individuais e cidadãos crescentemente tolhidos.

O alvará atraiu principalmente os mais jovens; dos 196 que indicaram a idade, 143, ou seja, 73% tinham entre 16 e 30 anos, e suas idades indicam que tinham nascido justamente no período em que havia se acelerado a presença portuguesa na Colônia e no qual se desenrolou a ocupação efetiva do território, com a crescente desestruturação da vida comunitária das aldeias e um aumento do mercado de trabalho urbano. Certamente estes, já crescidos em contato com a cultura europeia ou educados com seus valores, nutriam mais esperanças de que a posse de tal documento pudesse, de alguma forma, assegurar-lhes melhores condições de vida, o que, como vimos era uma quimera.

Vale ainda salientar que somente cinco mulheres – três domésticas, uma proprietária e uma de profissão não indicada – solicitaram os próprios alvarás e isto, certamente, se explica não

unicamente pelo tom androcêntrico da legislação mas, principalmente, porque pouquíssimas mulheres teriam a sua vida diária afetada por não possuírem o alvará, já que também era reduzidíssimo o número de mulheres negras e mulatas que mantinham relações formais com o mercado de trabalho urbano, conforme demonstramos alhures⁴¹.

Outro dado que apuramos é que apenas doze mulheres foram incluídas como beneficiárias de sua condição de esposas, o que a lei assegurava. Além das razões anteriores, isto pode ser um indício, quer do pequeno número de casamentos legais, quer de uma estratégia dos homens que, se declarando solteiros, não teriam que assumir, nem mesmo formalmente, a monogamia. Esta mesma razão pode estar associada ao fato de que também somente vinte e um filhos e quinze filhas foram arrolados. Porque tão poucos, já que, em tese, a condição de assimilados lhes abriria caminho à uma escolarização de melhor qualidade e a “*um futuro menos degradante*”⁴²? O desequilíbrio entre o número de filhos e filhas indica, certamente, que os pais investiam mais no futuro dos filhos homens já que, tanto de acordo com os valores das sociedades locais, quanto com os valores europeus e cristãos, aos homens caberia a vida pública e às mulheres o futuro lhes reservava o recato do lar.

No período entre 1917 e 1922, encontrei registros de que somente dois pedidos de alvará foram negados. Um foi o de Frank Bang, negro, de 39 anos, que não foi concedido porque o requerente não sabia português e o outro, o de Francisco Eduardo dos Santos, com 29 anos, oficial de diligências em Lourenço Marques, que se constitui num caso intrigante. Pode-se depreender que ele era um *africano*, no sentido geográfico do termo, já que havia nascido na ilha de Moçambique, em 1888, de pais também *africanos*, ou seja nascidos na África; mas, embora a Portaria mencionasse que o alvará se aplicaria somente aos indivíduos da “*raça negra ou dela descendente que pela sua ilustração e costumes se não distingue do comum daquela raça*”⁴³, ele se julgou na necessidade tirar o alvará, na medida em que não podia provar sua descendência não-negra, e nem se enquadrava na situação de isenção, prevista para os filhos mestiços de pais não *indígenas* e mães *indígenas*, uma vez que tinha sido abandonado quando criança. É provável que o requerente fosse efetivamente filho de mestiços que, entretanto, no meio social da Ilha, eram considerados brancos, mas não fora de lá. Se isto é real, este seu ato de peticionar pelo alvará pode nos indicar tanto que era mais tênue a linha que separava brancos e mestiços nos estabelecimentos mais antigos da Colônia, como que os *brancos* nascidos em tais locais sofriam restrições por parte dos nascidos de pais brancos nascidos na Europa. Seja como for, a autoridade administrativa negou o alvará por considerar o requerente como sendo branco⁴⁴.

Além das provas documentais – certidão de casamento, petição escrita e assinada, declaração de emprego – os candidatos ao alvará, para provar que tinham abandonado os *usos e costumes indígenas*, deviam trajar-se à européia, calçar sapatos e receber em sua casa uma comissão de inspeção que verificaria a forma de vida, a higiene, as condições físicas da habitação e se o candidato comia alimentos *civilizados* e à mesa, como faziam os

européus⁴⁵. Muitas vezes, os interessados não reuniam tais condições e, então, lançavam mão de expedientes diversos para tentar burlar a fiscalização. Fiquemos com dois exemplos.

Numa consulta direta aos requerimentos, não é difícil perceber que, muitas vezes, a grafia e o estilo de redação neles apresentada é bastante fluente e cursiva destoando da forma, e por vezes da própria tinta, com que se apresenta a assinatura que, percebe-se, foi feita com dificuldades. Houve casos, como no requerimento de Musi Chambeni, 40 anos, negro, industrial e proprietário em Lourenço Marques, no qual se pode perceber claramente que o mesmo foi escrito sobre cópia inicialmente feita com papel carbono, tendo o interessado passado a caneta por cima. Embora o despacho do notário tenha reconhecido apenas a assinatura e não, como normalmente fazia e a lei exigia, também a letra, o candidato obteve o alvará em 19/04/1917. Não é improvável que a autoridade tenha feito vistas grossas aos rigores da lei por se tratar, reconhecidamente, de um homem de posses e, além do mais, sua adesão ao assimilacionismo poderia servir de exemplo e incentivo aos recalitrantes⁴⁶.

Raúl B. Honwana menciona que, como nem todos tinham os móveis e utensílios tipicamente europeus para apresentarem à comissão verificadora, aqueles interessados, que conseguiam ser informados com antecedência por alguém a serviço da mesma comissão, recorriam aos amigos que lhes emprestavam os objetos que permitiam compor o cenário ao agrado dos inspetores⁴⁷.

Essas exigências estabeleciam uma inequívoca relação entre a organização sócio-econômica da vida doméstica e a *civilização* que se pretendia implantar. Ser assimilado significava trocar a concepção de espaço da moradia, substituir a palhota circular e todo o universo simbólico a esta forma relacionado, por uma casa retangular, nos moldes europeus. O grau de civilização passava a ser medido por esta capacidade que tinha o indivíduo para construir ou ao menos morar em casas quadradas ou retangulares, construídas em ruas retas. As palhotas deveriam ser abandonadas; representavam o atraso, pareciam estar distribuídas de forma caótica pelo território, eram mal iluminadas, a circulação de ar em seu interior era escassa e os materiais construtivos empregados eram frágeis e de fácil deterioração⁴⁸.

As casas retangulares, pelo contrário, contavam com janelas para a entrada de luz e a circulação de ar – a mesma lógica que orientava a reestruturação urbana – e, sobretudo, para garantir a privacidade e a propriedade, com portas e cadeados, cujo uso era incentivado pelos missionários⁴⁹. Os missionários, aliás, não perdiam a oportunidade para difundir esta visão espacial retangular que consideravam mais racional. O exemplo disto é que não se construíam igrejas, capelas ou missões com formas arredondadas e embora por vezes se tolerassem formas redondas no espaço das missões, estas não eram aplicadas às capelas e escolas.

O croqui da Missão do Chai-Chai apresentado pelo Padre Daniel da Cruz, em 1910, é exemplar: as habitações dos alunos *indígenas* ainda são palhotas, mas as demais já construídas ou ainda por construir, são retangulares e de alvenaria, como que a indicar que se trata de lugares sagrados que não deveriam ser conspurcados pela lógica *cafreal*: a capela-escola, onde os fiéis entram em comunhão espiritual com Deus e na qual o pão transforma-se em Cristo é também onde se transmitem os valores da cristandade; a residência do missionário, porta-voz destes valores, seria construída no ponto mais alto do terreno, indicando sua preeminência e onisciência. Também retangular era a cozinha, na qual o trigo transforma-se em pão e onde são preparadas hóstias para o sacramento católico. A nova forma da cozinha e novos alimentos que nelas se processam criam o distanciamento entre o mundo pagão circundante e o mundo dos cristãos que, além do mais, estava contido num território retangular cercado, como que a querer indicar que o que estava sob a guarida da missão obedecia a uma ordem racional superior de ordenamento do espaço e do mundo⁵⁰.

Também o espaço interno era diferente: a palhota não comportava divisões, já a nova casa era dividida em compartimentos especializados: quarto para os pais, para os filhos, cozinha, banheiro e, embora ainda se continuasse a receber os amigos à sombra refrescante no quintal, a sala para receber as visitas sociais era peça indispensável e integrava-se neste universo da representação do novo papel. Esta possibilidade de que os vários membros da família pudessem se alojar separadamente era tida como desejável sob o ponto de vista educativo, pois era corrente e difundida entre os colonialistas e missionários, em África, a crença na existência de uma relação entre *“um povo habitar casas bem construídas com diversos aposentos”* e a adoção da família monogâmica cristã⁵¹.

O mobiliário e/ou o que se guardava no interior da moradia também sofria transformações radicais. Na casa dos assimilados a esteira era substituída pela cama e se acrescentavam o armário, a cristaleira, a mesa, as cadeiras e ornamentos à européia. Já não era legítimo, aos assimilados e suas famílias, comerem nem os mesmos alimentos, nem da mesma forma como era *“uso e costume”* entre os indígenas. Embora alguns europeus falassem numa *“arte culinária”* dos Thongas, não deixavam contudo de mostrar estranheza e repugnância em relação à mesma, como fazia Junod⁵²; outros, como o Pe. Daniel da Cruz, viam com menosprezo, e sinal de inferioridade, o fato dos *indígenas* não usarem como tempero senão o sal e o *piri-piri* e não produzirem o pão⁵³.

Dos assimilados esperava-se ainda que não mais usassem as mãos, ou talos e folhas para levarem os alimentos à boca, diretamente da panela de barro em que foram cozidas, pois esta prática era considerada pelos europeus como grosseira e anti-higiênica; ou ainda que não bebessem água com uma cuia de cabaça da qual todos se serviam; agora era preciso pratos de porcelana, copos de vidros e talheres de metal⁵⁴. Como apregoavam os

missionários católicos, um *indígena*, para se poder assimilar, necessitaria mais do que saber falar, ler e escrever a língua “da Nação”, precisaria aprender também uma “*arte liberal; aprender a arrotear, por processos modernos, os seus campos; de construir a sua casa; de fazer o fato que há de vestir; [sic] o pão que há de comer e o calçado com que tiver de proteger-se*” mas, principalmente, era preciso educar-lhe o espírito com uma “*educação moral sólida*” que tivesse a força de “*lhe erradicar do espírito as grosseiras superstições que o redicularizam [sic] e abatem*”⁵⁵; era preciso que as “*sociedades embrionárias e primitivas*” recebessem os benefícios da civilização, criando nelas uma “*família nova*”, ensinando-lhes a “*nossa língua*” e impondo-lhes “*nossos costumes e as nossas tradições*”⁵⁶. Além de um antiquado autarquismo, a mensagem evolucionista e o seu subtexto moral são claros, e o desenvolvimento da vida doméstica e pessoal à moda europeia era tido como um indício tanto do progresso individual e do aperfeiçoamento cristão como da bem sucedida pregação dos valores burgueses de *civilização* e *auto-realização*⁵⁷.

A campanha levada a cabo pelos membros da pequena burguesia filha da terra era unicamente em oposição à legislação que os discriminava, ao exigir que tirassem e andassem munidos de documentos para provarem sua condição de cidadão, o que não era exigido dos brancos e indianos e, não uma oposição aos valores europeus⁵⁸. Quanto a estes estavam de pleno acordo com os agentes do colonialismo – administradores, missionários, colonos – que julgavam tais valores superiores e aos quais todos deveriam aderir, para que se trilhasse o caminho da elevação cultural e da civilização, deixando para trás hábitos e costumes considerados estagnantes, atrasados e selvagens. Esperavam, entretanto, assimilar não todos os hábitos europeus, mas seus valores idealizados acerca de trabalho e tempo, consumo e poupança, espaço e arquitetura, higiene e vestimenta, alimentação e saúde, religião e moral, sexualidade e família, frugalidade, sobriedade e respeito.

Para demonstrar esta sua adesão não só alteravam seus comportamentos individuais privados como, sobretudo, tentavam manter uma vida social à imagem dos europeus, organizando-se em associações, clubes desportivos, patrocinando passeios, bailes e *tea meetings* para a confraternização e recreio de seus membros⁵⁹. As animadas *soirées*, promovidas pelo Grémio Africano, ou as festas privadas tinham significado especial e eram momentos privilegiados para mostrar o quanto seus membros eram diferentes dos *indígenas* e tinham um comportamento semelhante ou mesmo superior ao de muitos europeus.

A descrição de um casamento, em 1928, na primeira página de *O Brado Africano* indica por si a importância com que se revestiam tais acontecimentos. Sob o título “Casamento Elegante”, o jornal descreve o enlace de Aída Matite, a filha de Lindstrom Matite, um dos membros fundadores do Grémio Africano, já falecido, com o jovem Enoque Libombo, que depois se tornaria líder do Instituto Negrófilo. Para legitimar a união frente ao Estado,

realizou-se um ato civil na Administração do Conselho e depois, todos, noivos e convidados, foram ao estúdio fotográfico, no qual se encenavam poses como que para querer perenizar o momento solene, indicando de forma indelével para a posteridade a conformação da parentela e do círculo social no qual o casal se inseria. Do estúdio os carros com noivos e convidados dirigiram-se à Igreja Wesleyana, para a confirmação divina do matrimônio, e depois “*para a casa dos pais da noiva, onde lhes foi servido um delicioso lunch*” acompanhado de doces e refrescos. No dia seguinte, na casa dos pais do noivo, foi oferecido um “*opiparo almoço*” aos mais de cem convidados tendo, a festa, deixado em todos “*ótimas impressões*”.

A preocupação em declinar os nomes completos dos padrinhos, o casamento civil e religioso, a sessão de fotos e a publicação dos fatos se completam para ratificar a pompa e a relevância que o ato recebia e para externar a posição social de quem dele participava. O cuidado em informar certos detalhes, como a “*lhaneza*” e o “*fino trato*” com que os pais do noivo “*tiveram para com os seus convidados*”, aos quais foram servidos refrescos e não bebidas alcoólicas; que os convidados se deslocaram de carro e não a pé; que na “*corbeille*” dos noivos foram vistos “*inúmeros e finos presentes*”, ajudam a compor o cenário e delimitar o território social em que viviam os participantes, ou seja, longe do universo dos *indígenas* e próximos ao dos europeus. Lamentavelmente, alegando falta de espaço, o jornal não enumerou os presentes recebidos nem atentou para os trajes, para as comidas servidas, para os arranjos e a decoração das festas, detalhes que nos ajudariam a compreender melhor os valores e o imaginário que envolvia noivos e convidados (OBA, 30/11/1928).

Mas, apesar de toda esta expectativa e empenho, deste rearranjo espacial, da maneira como a casa era concebida, de como as pessoas rezavam, de como vestiam-se, das festas e demais manifestações tipicamente inspiradas nos valores europeus, a verdade é que a forma como os demais aspectos da vida eram vivenciados estava sempre mediatizada pelas noções africanas a respeito destes mesmos aspectos. A noção europeia de sexualidade e família, por exemplo, confrontou, mas nem sempre suplantou, as atitudes africanas que diferiam daqueles ideais de monogamia ou das noções de pretensa permissividade sexual e, a frequência às igrejas cristãs e manifestação pública de tal crença não impedia que as pessoas continuassem a recorrer ao universo cosmogônico circundante em busca de inteligibilidades, conforto espiritual e harmonia social.

Notas Bibliográficas:

¹ Doutor em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, na área de concentração em Estudos Africanos com a tese “Entre “*narros*” & “*mulungos*”: colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques (Moçambique), c.1890 – c.1940”; professor de História da África para a graduação e pós-graduação em História da Universidade Federal da Bahia, Salvador; membro do Conselho editorial da Revista *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO/UFBA.

- ² Artigo 1^a, posto em vigor pelo do Decreto de 09/09/1904. *Boletim Oficial*. 45/1904.
- ³ Dec. de 09/07/1909. *Boletim Oficial*. 35/1909.
- ⁴ Art. 14, parag. 8, da Portaria Provincial nº 2292 de 07/12/1914. *Boletim Oficial* nº 51/1914.
- ⁵ Ver ainda a retomada desta opinião em *O Brado Africano*, 30/09/1922.
- ⁶ Artigo 1^a. *Boletim Oficial*. 02/1917
- ⁷ MOREIRA, JOSÉ. *A Luta de Classes em Lourenço Marques, 1900-1922*. Dissertação de licenciatura apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Letras, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 1984, p. 76.
- ⁸ ZAMPARONI, VALDEMIR. “Entre “narros” & “mulungos”: colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques (Moçambique), c.1890 – c.1940”. Tese de doutoramento em História, USP, 1998, pp. 472-478.
- ⁹ Opiniões de VASCO LEAL publicadas em *O Africano*, 07/08/1918.
- ¹⁰ Ver SOARES, PAULO e ZAMPARONI, VALDEMIR. “Antologia de textos do jornal *O Africano* (1908-1919)”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, 22, set. 92, p. 133.
- ¹¹ ZAMPARONI, VALDEMIR. “Lourenço Marques: espaço urbano, espaço branco?” In. *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História de África*, Lisboa, CNCDP, 1995, p. 389-409.
- ¹² Petição de 12/08/1920. AHM-DSNI, Secção M - cxs. 1621/22, Proc. 25 - *Alvarás de isenção passados aos assimilados*.
- ¹³ MOREIRA, JOSÉ. *Op. cit.* p. 76.
- ¹⁴ Portaria Provincial nº 1.041 de 18/01/1919, *Boletim Oficial* nº 3/1919.
- ¹⁵ *O Africano*, 22/09/1917.
- ¹⁶ Vários artigos foram publicados, tanto em português como em ronga. Ver, por exemplo, *O Africano*, 20/10/1915, 26/01, 12/02, 08/03, 26/07, 05/08, 14/10, 04/11, 06/12, 27/12/1916 e 07/04/1917.
- ¹⁷ Dos noventa e cinco alvarás concedidos entre janeiro de 1917 e dezembro de 1918, vinte e cinco o foram para membros do Grémio, cf. AHM-DSNI, Secção M - cxs. 1621/22 - Proc. 25 - *Alvarás de isenção passados aos assimilados*.
- ¹⁸ *O Brado Africano*, 27/09/1919. O texto integral das reivindicações foi também publicado em ronga. João Albasini ficou em Lisboa até setembro de 1920. *O Brado Africano*, 18/09/1920. Ver sobre as reivindicações os artigos de ZAMPARONI, VALDEMIR. “Terras negras, donos brancos: o processo de expropriação na região de Lourenço Marques: 1896 -1930”, In: *A Dimensão Atlântica da África*, São Paulo, 1996, pp. 153-160; “Lourenço Marques: espaço urbano, espaço branco?” In *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História de África*, Lisboa, CNCDP, 1994, pp. 389-410.
- ¹⁹ *O Brado Africano*, 25 e 28/02/1920 e ALMEIDA, PEDRO RAMOS DE. *Op. cit.*, vol. III, p. 142.
- ²⁰ Ver NEVES, OLGA MARIA LOPES SERRÃO IGLÉSIAS. *Em defesa da causa africana - Intervenção do Grémio Africano na sociedade de Lourenço Marques, 1908-1938*. Dissertação de mestrado em História do Séc. XIX e XX, Universidade Nova de Lisboa, 1989 e MOREIRA, JOSÉ. *Op. cit.*, pp. 105-110.
- ²¹ O livro de Reboux foi publicado em 1915. Ver por exemplo *O Brado Africano*, 15/05/1920, 23/07, 08/10 e 15/10/1921.
- ²² ZAMPARONI, VALDEMIR. “Entre “narros” & “mulungos”... *Op. cit.*, pp. 118-120.

- 23 *O Brado Africano*, 03/04, 18/09, 02/10 e 06/11/1926, (doravante *OBA*). O *Agulhas e Alfinetes* teve vida curta, pois Calvet de Magalhães foi expulso para Portugal depois de ter, juntamente com outros órgãos da imprensa laurentina, publicado uma edição especial de um folhetim, protestando contra a Lei de Imprensa que o Ministro das Colónias, Cmdte João Belo, decretara em 03/09/1926. Certamente Calvet foi expulso devido ao poema publicado em que insinua homossexualismo por parte do Ministro. Foi na mesma ocasião também expulso Chaves de Almeida, o editor do *Acção Nacional*, e também editor do folhetim no qual publicou o artigo “O Carnaval dos Generais”, espicaçando com a Lei e com a capacidade administrativa do ministro militar. Ver *Imprensa de Lourenço Marques*, nº único, 16/10/1926; Decreto nº 12.271 no *Boletim Oficial* nº 40/1926 e ainda a Acta nº 58 da Sessão do Conselho de Governo, de 18/10/1926, que decidiu pela expulsão, em AHM-ACLM - Secção A - Diversos (Recursos), cx. 271.
- 24 AHM-ACM, Secção A - Administração, cx. 03 - Pasta Grémio Africano de Lourenço Marques/ Associação Africana de Moçambique, 1916/1971 e *Mapa Demonstrativo dos Alvarás de Isenção Concedidos no Distrito de Lourenço Marques, pela Secretaria dos Negócios Indígenas nos termos da PP. 317 de 09/01/1917 até 03/10/1917*.
- 25 O Alvará de funcionamento do Grémio Africano foi passado em 07/07/1920. Ver os Estatutos, a cópia da Acta nº 02 e os respectivos despachos em AHM-ACM, Secção A - Administração, Agremiações, cx. 03 - Pasta Grémio Africano de Lourenço Marques/ Associação Africana de Moçambique, 1916/1971.
- 26 Decreto nº 7.151 de 19/11/1920 publicado com três meses de atraso no *Boletim Oficial* nº 08 de 19/02/1921.
- 27 AHM-ACM - Secção B, CNI/SNI - cx. 1.007, Política Indígena, *Informação do Secretário Geral*, de 18/08/1921.
- 28 AHM-DSNI - Secção M, cx.1.622, doc. 725/25, *Cartas de João Albasini ao Secretario dos Negócios Indígenas*, de 25/04/1921 e 03/08/1921 e doc. 1271/25, da *Sec. Negócios Indígenas ao Presidente do Grémio Africano*, de 04/08/1921 e o artigo “A ba assimilado” publicado pelo *O Africano* 27/08/1921, em ronga.
- 29 Decreto nº 58 de 20/08/1921. *Boletim Oficial* nº 34/1921 e *O Brado Africano*, 03/09/1921.
- 30 Além das edições citadas, ver para o período: *O Brado Africano*, 26/01/1924, 13/06, 26/09, 17/10/1925, 09/01/1926.
- 31 Posto em vigor pelo Decreto 12.533, publicado no *Boletim Oficial* nº 48/1926.
- 32 *O Brado Africano*, 27/08/1927. A *exposição* do Grémio Africano contava com 154 assinaturas. Os mesmos argumentos foram reapresentados, em 1939, pela Associação Mahometana de Inhambane. Cf. AHM-DSNI - Pasta 1926/48 - Assimilação de Indígenas, proc. M/3. da *Associação Mahometana de Inhambane ao Governador do Distrito de Sul do Save*, de 09/06/1939.
- 33 Diploma Legislativo nº 36 de 12/11/1927, *Boletim Oficial* nº 46/1927 e *O Brado Africano*, 10/12/1927.
- 34 Ver as centenas de petições arroladas no *Livro de Processos de Justificação da qualidade de não-indígenas, 1932/1954*. AHM- ACLM, doc. 1517/1 e PENVENNE, J. *History of African Labor In Lourenço Marques, Mozambique - 1877 to 1950*. Tese de doutorado, Boston University, 1982, mimeo, pp. 237-9.
- 35 HONWANA, RAÚL BERNARDO. *Memórias*. Rio Tinto, Ed. Asa, 1989, pp. 75-6.
- 36 Dec. 15.835, *Boletim Oficial* nº 37/1928; Dec. 16.199, *Boletim Oficial* nº 02/1929 (supl.) e Portaria Provincial 1.180, *Boletim Oficial*, nº 35/1930 (supl.).

- 37 O *Estatuto* foi posto em vigor pelo Dec. 12.533 de 23/10/1926, *Boletim Oficial* nº 48/1926. Ver ainda SOUZA RIBEIRO. *Anuário de Moçambique* - 1940. Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1940. p. 27.
- 38 ZAMPARONI, VALDEMIR. “Entre “narros” & “mulungos”... *Op. cit.*, pp. 189-248.
- 39 *O Brado Africano*, 26/02/1921. O jornal fala em 108 alvarás.
- 40 Ver por exemplo o Art. 1º § 3º da Portaria Provincial 1.013 de 21/12/1918, *Boletim Oficial* nº 51/1918.
- 41 ZAMPARONI, VALDEMIR. “Entre “narros” & “mulungos”... *Op. cit.*, pp. 189-248.
- 42 HONWANA, RAÚL BERNARDO. *Memórias*. *Op. cit.*, p. 82.
- 43 Artigo 1º. *Boletim Oficial*. 02/1917.
- 44 AHM-DSNI, Secção M - cx. 1622, Proc. 25 - *Alvarás de isenção passados aos assimilados - Indeferidos*.
- 45 Ver HONWANA, RAÚL BERNARDO. *Memórias*. *Op. cit.*, p. 69.
- 46 AHM-DSNI, Secção M - cxs. 1621/22 - Proc. 25 - *Alvarás de isenção passados aos assimilados*.
- 47 Entrevista de RAÚL B. HONWANA à Oficina de História/CEA, 13/04/83.
- 48 JUNOD, HENRIQUE A. *Usos e Costumes dos Bantos* - A vida duma tribo do sul de África. 2ª ed., Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1974, tomo I, p. 513.
- 49 COMAROFF, JEAN & JOHN L. “Home-Made Hegemony: Modernity, Domesticity and Colonialism in South Africa”. In: HANSEN, KAREN TRANBERG (ed.). *African Encounters with Domesticity*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1992, p. 55.
- 50 CRUZ, PE. DANIEL DA. *Em terras de Gaza*. Porto, Gazeta das Aldeias, 1910, p. 11.
- 51 JUNOD, HENRIQUE A. *Op. cit.*, tomo I, p. 514 e SCHWEITZER, ALBERT. *Entre a Água e a Selva*. 2ª ed., São Paulo, Melhoramentos, s/d., pp. 110-1.
- 52 JUNOD, HENRIQUE A. *Op. cit.*, tomo I, p. 35 e 74.
- 53 CRUZ, PE. DANIEL DA. *Op. cit.* pp. 164-9.
- 54 Ver, por exemplo, o inquérito à Missão de Boroma, acima citado. AHM-DSNI - Secção E - Instrução e Cultos, cx. 1299 - Proc. 19, ano 1917. doc. 333/10 - *Sub-Intendência dos Negócios Indígenas e de Emigração ao Secretario do Governo do Distrito de Tete* de 11/09/1917.
- 55 BOAVIDA, PE. MANUEL DA CRUZ. *Carta aberta ao Exmo. Sr. Governador Geral, Sobre a Lei de Separação da Igreja do Estado para as Colonias*. s/l [Lourenço Marques], s/ed., s/d [1918], p. 4.
- 56 Palavras do PADRE VICENTE DO SACRAMENTO, em *O Africano*, de 23/07/1919, já de sua propriedade.
- 57 COMAROFF, JEAN & JOHN L. *Op. cit.*, p. 64.
- 58 Ver por exemplo *O Brado Africano*, 14/01/1928.
- 59 Ver por exemplo HONWANA, RAÚL BERNARDO. *Op. cit.*, pp. 74-5 e *O Brado Africano*, 25/06/1921.

A interdisciplinaridade no estudo do tempo circular e estratégias de resistência em Moçambique. O arcabouço teórico presente na Administração *

Maria Antónia Rocha da Fonseca Lopes

Faculdade de Economia da Universidade Eduardo Mondlane

Os paradigmas que permeiam o contexto administrativo de acordo com Séguin & Chanlat (1992) e Burrell & Morgan (1989) evidenciam duas correntes principais, aquela que tem por base os pressupostos funcionalistas e a que procura enfatizar a visão interpretativa e crítica.

A primeira encontra-se presente na visão clássica (Taylor e Fayol), na Burocracia, na Escola das Relações Humanas, na Teoria das Disfunções da Burocracia (que tem em Merton, Gouldner, Selznick, Blau et Crozier, como seus maiores representantes), bem como nas escolas da Tomada de Decisão e Sistemica. A base do pensamento destas escolas repousa no equilíbrio do sistema, na convergência entre os objetivos do capital e do trabalho, além de acreditar que os diferentes grupos de profissionais que atuam nas organizações, todos são movidos pela mesma razão instrumental de cunho iluminista. O paradigma funcionalista permite eliminar uma parte da incerteza quanto às conseqüências da ação. Ao nos debruçarmos sobre a sua transposição para o universo organizacional verificamos que a visão funcionalista pode ser caracterizada de quatro modos bem diferenciados:

- a organização é concebida de maneira sistêmica e sincrônica;
- existe uma concepção teleológica de organização ;
- uma concepção a-histórica de organização;
- uma concepção de integração de interesses dos atores e não de conflito.

Por outro lado, o paradigma crítico tal como é definido dentro do âmbito da Sociologia, encontra em Carl Marx e no marxismo uma fonte de ensinamentos. Para o referido pensador, a vida material domina a esfera do social, do político e do intelectual. Talvez as idéias marxistas não tenham frutificado mais dentro do contexto organizacional em razão de sua preocupação com o macro-sistema, com o capitalismo em si, uma vez que, com base nessa corrente de pensamento, para que possa ocorrer uma mudança no espaço micro-econômico é necessária uma alteração mais profunda ao nível do sistema. Além disso, a expansão do ocidente pós-guerra, o totalitarismo das experiências socialistas, o radicalismo do paradigma crítico e a hegemonia do funcionalismo anglo-saxão contribuíram sobremaneira para a não absorção pelas teorias organizacionais desta visão de mundo. Por outro lado, Burrell & Morgan (1989) reiteram a importância dos diferentes paradigmas sociológicos para compreender as organizações que passam dum domínio dos elementos objectivos para uma visão dos elementos subjetivos, onde a visão da ação do homem e do

seu papel nas organizações, assume um papel preponderante, na medida que com a sua ação ele constitui o verdadeiro construtor dos espaços aonde vai reproduzindo a sua vida no trabalho. No entanto, como friza Séguin & Chanlat a falta de técnicas de pesquisa, torna a teoria crítica sujeita a alguns riscos porque na falta de uma consistente reflexão, pode oferecer um tipo de “emancipação” aos trabalhadores, impossível dentro do quadro do sistema económico prevalescente.

De fato, as teorias críticas e/ou interpretativas mostram com muita propriedade as falhas do funcionalismo, mas oferecem um instrumental reduzido para que se possa reverter o processo, até porque, como foi colocado acima, algumas alterações só serão passíveis de serem realizadas tendo como pressupostos alterações estruturais radicais no sistema económico social e político. A visão interpretativa procura compreender a falta de significados do trabalho e as fontes de conflito e de aspectos relacionados com a visão dos próprios protagonistas no seu espaço de trabalho. No entanto, é preciso ser cauteloso no tipo de abordagens que procuram o comprometimento e a participação dos grupos humanos nas organizações, para não cair em novas e mais engenhosas formas de manipulação dos mesmos. É importante não acabar caindo em uma nova armadilha, na medida em que não se descobriu ainda nenhuma forma de acumular capital a não ser através da existência do mercado.

Séguin & Chanlat (1992) propõem, além da visão crítica de cunho marxista, eles propõem outras influências para a análise das organizações, as contribuições do anarquismo, que tem em Proudhon o seu expoente maior, procurando ver a influência das mesmas no contexto administrativo, bem como a visão existencialista de Sartre e a corrente acionalista de Alain Touraine.

Este paradigma crítico põe em evidência os aspectos a seguir discriminados:

- estabelece uma concepção sociológica das organizações ;
- enfatiza uma concepção histórica das organizações ;
- vislumbra uma concepção dialética de organização ;
- possui uma visão desmitificada das organizações ; e
- destaca o papel da ação na organização.

Foram assim observadas as principais idéias mestras que estão na base das diretrizes filosóficas e metodológicas da ciência administrativa, que foram ganhando novos contornos em resultado duma maior abrangência com as contribuições da teoria interpretativa e da abordagem crítica. Em seguida, importa relançar os olhos sobre o caráter de ciência aplicada em Administração e como isso pode apoiar ou não a pesquisa qualitativa na área

O caráter de ciência aplicada da administração e a qualidade da pesquisa qualitativa

A problemática da pesquisa qualitativa vem de encontro aquela que é posta pela discussão da cientificidade da produção acadêmica na área de Administração de Empresas. Essa discussão da cientificidade sempre tem como pano de fundo o caráter predominante de produções científicas em grande parte tributárias do funcionalismo.

Evidentemente, abre-se não somente essa fixação da natureza da produção científica conduzida para explicar relações entre aspectos do funcionamento das empresas, o que aparece na maioria dos casos associada a uma justificativa dessas práticas, quase como um reconhecimento de que a realidade foi verificada, mensurada e explicada para justificar sua reprodução de modo universal.

A área de administração de empresas comporta um dilema original. Produzir uma Administração Científica para explicar aspectos problemáticos ou aspectos que funcionam dentro de um dada realidade, porém, visando, em última análise, garantir essa reprodução. A Administração se ressentida dessa característica, a intervenção em potencial ou inerente ao processo de produção científica.

Vários autores são originários de empresas sobre as quais produzem pesquisas. Mas, igualmente, existem outros que, na condição de consultores, abordam problemas de funcionamento ou perspectivas de desenvolvimento de empresas. Assim, a produção científica aparece, por vezes, marcada por uma validação da solução dos problemas empíricos, antes de solucionar problemas de ordem científica.

A Administração, a interdisciplinaridade e o trabalho.

De acordo com Dejours (1999, p. 28), na atualidade evidencia-se uma guerra, cuja causa principal é a busca desenfreada pela competitividade. Em que se é associada a impossibilidade de empregar-se e reempregar-se com a geração de um processo de dessocialização continuado, na medida em que põe em perigo a identidade de indivíduos ou grupos. Desenvolvem-se medos e sofrimento para os que não têm trabalho e para aqueles que trabalham também. Assim o autor afirma:

“Querem nos fazer acreditar, ou tendemos a acreditar espontaneamente, que o sofrimento no trabalho foi bastante atenuado ou mesmo completamente eliminado pela mecanização e a robotização, que teriam abolido as obrigações mecânicas, as tarefas de manutenção e a relação direta com a matéria que caracterizam as atividades industriais... Infelizmente, tudo isso não passa de clichê, pois só o que as empresas mostram são suas fachadas e vitrinas, oferecidas – generosamente, é verdade – aos olhares dos curiosos ou dos visitantes. Por traz das vitrinas, há o sofrimento dos que trabalham. Dos que, aliás,

pretensamente não mais existem, embora na verdade sejam legião, e que assumem inúmeras tarefas arriscadas para a saúde, em condições pouco diferentes daquelas de antigamente e por vezes mesmo agravadas por freqüentes infrações de leis trabalhistas...”

Muitas pessoas sofrem devido à insegurança que nos rodeia, pois conforme a analogia de Dejours (1999), está ocorrendo um processo de exclusão dos recrutas menos competentes para lutar na guerra da competitividade. Os velhos não têm a capacidade de dinamismo necessária, os jovens não têm a experiência necessária, os vacilantes não têm capacidade de apresentar respostas com a prontidão que a rapidez do mercado exige, as mulheres são menos comprometidas com o trabalho formal e mais comprometidas com o papel de mãe e esposa.

Em estudo desenvolvido por Posthuma e Lombardi (1996), com base em estatísticas mundiais e nacionais de trabalho, concluíram que a mulher no contexto da reestruturação produtiva sofre um processo de exclusão tanto dentro quanto fora do mercado de trabalho e que essa é tanto horizontal, quanto vertical, através do trabalho desprotegido ou precarizado, da remuneração menor por hora trabalhada e das limitações na trajetória da carreira.

Portanto, não é de se estranhar que as diversas áreas que tratam da sociedade, do trabalho, das organizações e do homem encontrem-se em crise. Como as ciências podem dar conta de um universo tão amplo e tão segmentado? Como a administração a sociologia e psicologia do trabalho têm atuado e quais os seus dilemas frente às mudanças?

Têm sido percebidos os questionamentos na área da Administração e outras ciências sociais quanto aos seus papéis enquanto ciências. Pesam sobre a Administração dúvidas se se constitui em ciência, arte ou técnica aplicada (AKTOUF, 1996) e aparecem autores como Micklethwait e Wooldridge (1998) que analisam as causas e conseqüências da existência de “gurus” da administração (os bruxos), que são capazes de “vender” produtos que nem sempre são confiáveis, em decorrência das incertezas que cercam o meio dos negócios em períodos de acirrada competitividade.

Quando se considera a Administração, constata-se a significativa influência que a Psicologia e Sociologia exerceu sobre a primeira. Desde os estudos de Hawthorne que essa relação tornou-se mais estreita e significativa. Chanlat (1996) assinala a fase de questionamentos que a administração vem passando, no que tange ao comportamento humano nas organizações. Salienta que as mudanças que o ambiente têm imposto contribuem para se pensar o papel do administrador e a necessidade de abordagens que considerem o indivíduo em suas dimensões sócio-culturais. Desse modo, apresentasse um caminho que possibilite ir além das perspectivas estanques do indivíduo que se comporta

no ambiente de trabalho e nas quais o cruzamento entre as teorias de gestão e de comportamento permanece predominantemente em uma abordagem estanque.

Essa perspectiva vai ao encontro do que salienta Chanlat (1996, p. 23): Herdeiro simultaneamente das relações humanas, de alguns ramos da psicologia industrial, da sociologia e das teorias das organizações, da abordagem socio-técnica, da dinâmica dos grupos, do behaviorismo anglo-saxão, das diferentes correntes do management, o comportamento organizacional apresenta-se hoje como uma imensa colcha de retalhos, um campo aberto a quase todos os ventos teóricos.

As organizações não se apresentam como um sistema fechado, mas elas tem uma relação constante com o ambiente e reproduzem no seu próprio contexto a realidade que encontram na sociedade. É na busca de compreensão da inextricável relação entre a sociedade e a forma como o trabalho se organiza, que torna-se possível construir um conhecimento que melhor abarque o sujeito que trabalha, que não existe como ser atemporal ou dotado de uma natureza humana determinada biológica ou psicologicamente.

Há autores que optam por escolhas *“do ponto de vista não positivista, a noção de teoria explicativa dá lugar ao conceito de multiplicidade de narrativas. No lugar de variáveis, construtos e pressupostos, adota-se o método etnográfico. Neste caso, a noção de qualidade como atributo da teoria passa a referir-se à capacidade de uma determinada narrativa em transmitir a complexidade do fenômeno tratado sem simplificá-lo ou reduzi-lo”*(BERTERO et alii, 1998 p.08).

A discussão sobre as características de uma boa teoria traz implícito o confronto da polaridade entre pesquisa quantitativa e pesquisa qualitativa. Essa polaridade se agudiza a partir do momento em que houve um crescimento da prática da pesquisa qualitativa nos estudos organizacionais. Para Rosen (1991), a crítica fundamental dirigida a partir de um ponto de vista positivista envolvia a negação da possibilidade de previsão na pesquisa qualitativa; ao mesmo tempo se questionava o caráter poperiano de falsificabilidade como critério de excelência de teorias produzidas em pesquisas qualitativas.

Evidentemente, há um problema na prática da pesquisa qualitativa que não está dissociado da prática da pesquisa científica. Constata-se limitações diversas na produção científica da área, destacando-se a afirmação de que *“referências não constituem teorias”*. De fato, pode-se perceber essa deficiência através de uma crítica de referenciais teóricos expostos em artigos diversos, dada à não configuração de uma lógica de produção teórica. Constata-se, em muitos trabalhos com evidentes limitações da abordagem teórica, a não diferenciação lógica entre a prática da revisão de literatura e a prática de formulação de um quadro teórico (CAVEDON, 1999).

É ainda observado que as citações se sucedem, com maior ou menor esforço e sucesso no estabelecimento de relações entre conceitos ou afirmações teóricas. Mas, o principal

problema consiste na consideração conjunta de textos objetivamente servindo à necessidade de tentar-se construir uma abordagem teórica, com outros, citados sob uma perspectiva de revisão, contribuindo para expor o conhecimento anterior sobre o problema estudado (CAVEDON, 1999).

Essas seriam as principais facetas das discussões em torno do fazer administrativo, no próximo item buscar-se-á desvendar as características do conhecimento antropológico e como ele pode servir de fundamento para o estudo dos significados das construções temporais construídas nos espaços de trabalho buscando uma maior autonomia e identidade grupal no contexto moçambicano.

O papel da Antropologia Social

O vocábulo Antropologia possui dois radicais; anthropos que significa homem e logos que significa tratado, discurso. Sendo assim, a Antropologia consiste na ciência que estuda o homem de todos os tempos e tipos. Ao agregar-se o termo Cultural ao vocábulo Antropologia dá-se mais um contorno a esse ramo de saber, na medida em que a cultura configura-se como o maior diferencial existente entre os homens e os demais animais do planeta (CAVEDON, 1999).

É ainda destacado por Cavedon (1999), reportando-se a Lima et alii (1991), de que é usual a expressão Antropologia Social como sinônima de Antropologia Cultural e Etnologia. Os autores procuraram relacionar os principais postulados presentes na atual Antropologia Social ou Cultural:

- O homem é dos seres da criação menos especializados;
- Não existem culturas superiores, mas culturas diferentes;
- Todos os grupos humanos possuem costumes próprios e tais costumes são respostas peculiares a problemas e necessidades humanas universais;
- A variedade das condutas humanas não é pautada por causas geneticamente herdadas, mas, sim, por modelos sócio-culturalmente aprendidos;
- Todas as sociedades possuem os seus quadros de referência e os seus padrões de comportamento específicos de tal ordem institucionalizados que qualquer membro da sociedade sabe perfeitamente quais as reacções que uma sua conduta suscita (expectativas de conduta);
- As culturas, embora formando sistemas abertos, os seus elementos e padrões constituem um tecido com uma textura e configuração bem específica. Qualquer feito produzido num dos padrões, terá, seguramente, conseqüências noutra padrão e no sistema cultural global;
- Os sistemas culturais são dinâmicos e nunca estáticos, embora existam graus de dinamismo entre os diversos sistemas espalhados pelo mundo;

- A experiência pessoal de cada um é função do sistema sócio-cultural que influencia os juízos e as valorações. Daí a tendência para pensarmos o outro ou os outros segundo parâmetros da nossa própria cultura;
- O grande drama da Antropologia é a objectividade, não só a nível da compreensão mas também da explicação da cultura do outro, pois nunca conseguimos ser o outro na sua totalidade” (CAVEDON, 1999 apud LIMA et alii, 1991, p.34-5).

De acordo com Geertz (1978), a Antropologia Social, através de seu método típico de pesquisa, a etnografia, busca a interpretação, o significado da cultura e não leis, diferentemente da ciência experimental. Nas palavras de Geertz:

“O que o etnógrafo enfrenta, (...) é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas as outras, que são simultaneamente estranhas irregulares e inexplicitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro aprender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico...escrever seu diário. Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios do comportamento modelado” (GEERTZ, 1978 p. 20).

Assim, o fazer etnográfico requer um controle do pesquisador no sentido de que ele deixe bem claro ao elaborar a análise qual o ponto de vista êmico e quando as teorizações são fruto de interpretações éticas.¹ O que é de certa forma o mais difícil na fase da escrita da etnografia. No caso da pesquisa que pretendemos realizar ou a tentativa de desbravar o tempo circular ligado às estratégias de resistência, entre os trabalhadores moçambicanos, face ao tempo **linear** trazido pela modernização tecnológica, isto pode tornar-se um pouco mais difícil pelo fato de tudo isso ocorrer em sociedades de tradição oral, onde a tradução para o discurso escrito é uma complicação adicional.

O uso do método etnográfico como meio da descoberta do real vivido pelos homens nas organizações. O método etnográfico como é indicado lapidarmente por Cavedon (1999) consiste no levantamento de todos os dados possíveis sobre uma determinada comunidade com a finalidade de melhor conhecer o estilo de vida ou a cultura específica da mesma.

O pressuposto fundamental do método etnográfico como a forma pela qual os antropólogos procuram compreender as mais diferentes culturas é a busca de descrever o ponto de vista nativo sobre seu sistema de valores, sua experiência de vida - pensamentos, emoções,

sentimentos e práticas que constituem sua própria realidade existencial, sua cultura” (ROCHA, 1996). Portanto, o método etnográfico implica conhecer o “outro”, sendo que quando o “outro” faz parte da própria sociedade do pesquisador é preciso “estranhar o familiar e assim descobrir... o exótico no que está petrificado dentro de nós” (DA MATTA, 1987 p. 157).

Uma das técnicas entendida como legítima para a obtenção de dados com a profundidade necessária para a elaboração do texto etnográfico consiste na observação participante, cuja paternidade, em termos de uso de tal instrumental, cabe a Bronislaw Malinowski, autor do clássico trabalho intitulado “Argonautas do Pacífico Ocidental”; um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia e seus sistemas de trocas, publicado pela primeira vez em 1922. O autor descreve o trabalho etnográfico de forma clara e sucinta:

“(...) um trabalho etnográfico só terá valor científico irrefutável se nos permitir distinguir claramente de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica. (...) Na etnografia, o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador; suas fontes de informação são, indubitavelmente, bastante acessíveis, mas também extremamente enganosas e complexas; não estão incorporadas a documentos materiais fixos, mas sim ao comportamento e memória de seres humanos” (MALINOWSKI (1978, p. 18).

Esse jogo intrigante que a etnografia possibilita faz com que o pesquisador, ora se impregne totalmente do ponto de vista dos seus pesquisados, se desconstruindo, ora se afaste, de modo a tornar possível a análise daquilo que foi levantado no campo. Assim, resumidamente, pode-se dizer que a observação participante é uma técnica cujo fundamento reside num certo processo de aculturação do pesquisador. Desta forma o observador assimila as categorias inconscientes que ordenam o universo cultural investigado, não eliminando, contudo, o trabalho sistemático da coleta de dados, nem a interpretação e integração da evidência empírica, de modo a recriar a totalidade vivida pelos membros da organização investigada e apreendida pela intuição do pesquisador.

As abordagens sociológicas: interpretativa e crítica na descoberta de estratégias de resistência em povos de tradição oral.

O tempo indiferenciado e os valores nas organizações

Como foi referido anteriormente nas culturas de tradição oral, talvez de um modo mais profundo, o homem volta as costas ao tempo, trata de esquecer sua ação corrosiva, reprime todos os comportamentos desviantes, cuida de viver em estrita obediência às leis, procura observar todos os ritos que assegurem a repetição do ciclo – do dia, da noite, das estações, do ano –, tudo faz para expulsar o novo e apagar o imprevisto e o inesperado. Em outras palavras: que significado têm a dor e o sofrimento nessas culturas? Como são tolerados? Qual o seu sentido, se é que há um sentido para essas coisas? Responde Mircea Eliade que:

“tais sofrimentos puderam ser suportados precisamente porque eles não pareciam ”nem gratuitos nem arbitrários”. Quando vê seu campo devorado pela seca, seu gado dizimado pela doença, seu filho sofrendo, ele próprio febril ou caçador demasiadamente desafortunado etc, sabe que todas estas conjunturas não são devidas ao acaso, mas a certas influências mágicas ou demoníacas” (ELIADE, 1969 p. 113).

Este autor argumenta ainda que isto implicaria que os sofrimentos são suportados porque não são absurdos e não são absurdos porque são motivados. Pouco importa se na origem dos males está uma falta coletiva, um delito pessoal ou a maldade de um vizinho invejoso. Qualquer que seja a origem, o sofrimento é atribuído à vontade dos deuses, quer porque os deuses tenham intervindo diretamente para provocá-lo, quer porque o tenham feito indiretamente por meio de forças ou pessoas interpostas. No entanto, as pessoas que vivem em sociedades com uma visão cosmológica possuem várias ordens de explicação das causas dos fenómenos á sua volta que fica muito aquém das explicações duais da racionalidade instrumental e também as da postura deste teórico.

Tendo como base as crenças e valores interessa-nos uma atualização que nos alerte dos significados atribuídos ao tempo de trabalho, pelos trabalhadores do Corredor de Maputo na construção da modernização moçambicana. Portanto, propõe-se uma exploração histórico-antropológica das crenças, mitos, categorias sócio-culturais mais relevantes a serem inventariadas, em razão da cosmovisão do homem africano. A categoria tempo indiferenciado mostra que o trabalho pode não ocupar um lugar central na vida dos trabalhadores em razão das distintas ocupações do seu universo multifacetado de vida.

O trabalho de pesquisa realizado por Hofstede (1991) foi significativo na medida em que vê a cultura constituída por valores e práticas que se manifestam por meio de símbolos, de figuras de heróis e de atos rituais. Este autor constatou numa pesquisa feita a executivos da IBM em diferentes países que as culturas nacionais refletem-se em dimensões culturais específicas em cada um dos países. As dimensões culturais nacionais que regem as sociedades como: valores masculinos X valores masculinos, distância do poder, grau em que se evitar a incerteza traduzem-se formas específicas de gerir os recursos e as pessoas nas organizações. As diferentes etnias que constituem Moçambique são portadoras duma

demarcação bem diferenciada dos papéis do homem e da mulher e por isso as chefias das empresas têm um índice de masculinidade elevada. Em função de fatores de diferente ordem esta sociedade tem grandes dificuldades de lidar com a ambigüidade e incerteza do ambiente e por isso protegem-se com regras e normas que minimizem ao máximo a incerteza.

As diferentes formas de resistências: as transgressões às regras e os códigos internos

O mundo da indústria e dos serviços é um universo de regras, onde todo o tipo de questões práticas são objeto de regulamentação: uso de artefactos técnicos, a qualidade da fabricação, a segurança das pessoas, a autoridade, a competência, a cooperação, a organização, enfim, um mundo de regras sempre crescente. Ao mesmo tempo, o cumprimento efetivo das atividades laborais não se acomoda jamais ao respeito absoluto às regras. Estas são, no mínimo, interpretadas, ajustadas, alteradas e no máximo, completamente ignoradas. Uma prova empírica desta afirmação é a greve de zelo, onde as pessoas sabem o que bloquear na maior parte das atividades econômicas (JACQUES GIRIN & MICHÈLE GRÓJSJEAN, 1996).

No livro *La transgression des règles au travail* organizado por Girin & Grójsjean (1996) são apresentados outros estudos empíricos onde é observado que na realidade dos espaços de trabalho é feita a constatação duma transgressão generalizada das regras. Pode-se apenas ressaltar que por vezes surgem transgressões inevitáveis para poder pôr em funcionamento normal a empresa.

Na regra estão presentes duas dimensões da atividade humana. A primeira é a ordem da relação social, ou seja, é mostrada a característica das relações presentes: quem edita as regras, aqueles que são obrigados a aplicá-la, aqueles que a devem fazê-la respeitar, aqueles que sancionam as suas falhas. A segunda é a relação entre a ação e a descrição da ação.

Na primeira dimensão pode-se notar que as funções da regra são sempre múltiplas: garantir o fim visado (qualidade, eficácia, segurança das pessoas e instalações, etc.), além disso e também organizar a distribuição de responsabilidades em caso de problema, proteger os operadores do risco.

A segunda dimensão é dada pela relação efetiva entre a ação e o texto da regra. Seguir um procedimento, por exemplo, é “conformar” as ações com aquilo que é o enunciado da regra, por vezes, acompanhada de esquemas, que são as representações simbólicas da ação. Ou a relação entre duas ordens de fatos – a ação, por um lado, e a representação simbólica, de outro – o que sempre problemático. Numa terminologia tomada dos debates cognitivistas a ação é sempre “situada”, ou seja, de uma certa maneira, única, enquanto que o enunciado da regra tem em vista cobrir uma generalidade de casos. Surgindo assim um fenómeno bastante curioso que é o próprio operador com a prática enunciar as regras da sua atividade, caindo-se no viés das regras impossíveis de respeitar. Assistindo-se assim, no interior das

equipes de trabalho, a uma procura e escolha de estratégias de sobrevivência para melhor resistir ao poder de controle e punição e para isso são realizados debates árdios e complexos para o ensaio de um enunciado da regra para o qual os membros estejam de acordo.

Voltando à transgressão das regras de trabalho elas aparecem como os dois lados de uma mesma moeda, isto é: sinônimo de autonomia individual, afirmação pessoal face ao anonimato da regra, é o julgamento individual daquele que sabe fazer, mas por outro lado, está sujeito a um risco permanente do julgamento coletivo presente no espaço de trabalho, pelos colegas e aqueles que controlam e punem.

Julgamos assim que o uso deste instrumental teórico e o uso do método etnográfico poderá ajudar a atingir os objetivos específicos seguintes:

- Descobrir o âmbito das transformações ocorridas nos valores, crenças e significado do trabalho entre os diferentes protagonistas do Corredor de Maputo e os seus reflexos no tempo de trabalho circular.
- Identificar as propostas presentes na metodologia do paradigma do tempo circular e sua adequação à pesquisa de campo em Moçambique.
- Descobrir manifestações da transgressão das regras de segurança e manipulação de máquinas no canteiro de obras, como forma de afirmação de poder;
- Sistematizar as formas assumidas pelas diferentes estratégias de resistência.

Questões norteadoras do trabalho

Na análise atender que a organização do processo de trabalho é planejada dentro da racionalidade instrumental que fundamenta as ações e atitudes nos espaços de trabalho pelo uso intensivo de regras com base no uso do tempo linear. Além disso, as estratégias de controle da gerência desconsideram quase sempre, pelo menos em discurso, qualquer tipo de estratégia de resistência dos trabalhadores pois se sentem ameaçados.

Para complementar e dar uma visão mais abrangente ao trabalho, parece ser adequado nortear a pesquisa por algumas questões que necessitam ainda ser objeto de uma adequada reflexão no desenrolar da pesquisa de campo, com as que se seguem:

- Qual o papel dos “ritos”, “repertórios temporais”, “códigos internos”, transgressão das regras?
- Como são encaradas estratégias de resistência pelos dirigentes empresariais, e que tratamento é dado aos conflitos no espaço de trabalho?
- Como se dá a coexistência de diferentes concepções do tempo de trabalho?

Algumas constatações iniciais obtidas na pesquisa de campo no Projeto Corredor de Desenvolvimento de Maputo

A transformação ocorrida nos valores, crenças e significado do trabalho entre os diferentes protagonistas do Corredor de Maputo e os seus reflexos no tempo de trabalho circular e linear foi cuidadosamente analisado nas falas dos grupos de protagonistas. Constatou-se, através das narrativas dos trabalhadores, que o *lovolo* (a compensação dada pelo noivo à família da noiva) é uma tradição a que deve ser dada continuidade. Contudo, uma adaptação deve ser feita à vida atual nas cidades: ele deve ser mais rápido e menos dispendioso. Além disso, importa assinalar a enorme relevância atribuída a esta cerimônia do *lovolo*, em que a troca permite o recebimento da mulher dum outro homem (aliado). Esta forma de legitimação do casamento tradicional é muito mais do que um costume antigo, ela é o símbolo da aceitação do *xiloso* (apelido) do marido para os futuros filhos. É uma forma de introduzir os filhos junto aos antepassados da família, para que os mesmos sejam aceitos e se estabeleça essa ponte de ligação dos novos membros com o sobrenatural. A evocação aos antepassados é realizada através da cerimônia do *mhamba*(*missa*). Os antepassados serão evocados sempre que seja necessário pedir apoio ou simplesmente agradecer os favores concedidos, apresentar novos membros da família, comunicar qualquer acontecimento significativo da vida dos vivos! O *lovolo* é uma cerimônia herdada a que deve ser dada continuidade, pois retrata a singularidade da cultura dos povos do Sul de Moçambique, face a todas as outras formas ou rituais de casamento, trazidas pelas tradições culturais europeias e asiáticas.

Em relação à poligamia, ela assume nas cidades a forma de amantismo (mediação do dilema da polarização poligamia X monogamia), principalmente entre a etnia *rhonga*. A questão da poligamia continua sendo um assunto polêmico e dicotomizado, principalmente, entre as camadas populacionais urbanizadas e cristianizadas mais instruídas. Contudo, nas zonas rurais, onde se concentra cerca de 70% da população, constitui uma prática ligada aos modos de reprodução, distribuição e troca de bens e pessoas entre grupos aliados e, por isso mesmo, a discussão da sua legalização é uma das preocupações do Estado, na proposta do projeto lei de família que está sendo alvo de análise em todo o país.

Acerca do significado do trabalho na vida dos trabalhadores, foi relatado pelos trabalhadores das amostras pesquisadas, que nas zonas urbanas de Maputo, o trabalho nas empresas é encarado como uma das atividades mais importantes de sua vida, seguindo-se por ordem de importância a família, os rituais, o lazer e outros. Apesar de parecer que há uma tendência à adesão ao tempo linear, isto acaba tornando-se pouco provável devido às características ligadas à oferta de trabalho pelas empresas que o torna descontínuo, fragmentado, temporário e precário.

Na análise das características do paradigma do tempo circular optou-se pela escolha do plano ontológico (descoberta dos significados), que apresenta uma concepção subjetiva na

busca da essência do fenômeno em estudo, traduzida na construção de uma rede de significações criadas pelos trabalhadores no processo de trabalho. Este plano, pode também ser considerado nominalista (estudo do particular e singular). Ao contrário do sistema de produção industrial, o voluntarismo mostra que a organização do tempo pode ser voluntariamente construída pelos seus participantes, onde as normas e regras são refeitas pela subjetividade dos grupos nos espaços de trabalho. Deste modo, foi possível descobrir como, no decorrer das atividades de trabalho, estão presentes fluxos de experiência diversificados o que permite um feixe de olhares interdisciplinares nas pesquisas presentes e futuras (HASSARD, 1996).

Observaram-se os diferentes arranjos criados nas atividades de trabalho pelos grupos nos canteiros de obras. Encontraram-se evidências entre os grupos observados nas obras de construção civil, da existência de manifestações de espaços de autonomia e manipulação do tempo de trabalho, quer entre os operários da Mozal, quer entre os da construção dos Bairros de Belulwana e de Magoanine. Isto vai permitindo diferentes inovações nos modos de gerir e organizar as atividades de trabalho, como por exemplo, de criar esquemas internos de intensificar o trabalho nas horas menos quentes do dia e de abrandamento nas horas finais da jornada. Adicionalmente, os episódios vividos vão dando colorido e ajudam a indiferenciar o tempo através da criação de espaços de canto, dramatização das histórias, fofocas- espalhadas pelo fluxo de comunicação informal- que é um dos meios mais eficazes de passagem da informação nas empresas africanas e também reforçada pela predominância da tradição oral entre os grupos.

Quanto às manifestações de transgressão de regras e de códigos internos mais utilizados pelos trabalhadores, constata-se na execução das atividades do projeto da existência de um continuum em que se observa a imposição pelas chefias de códigos de condutas pelo condicionamento dos trabalhadores nas rotinas do cotidiano que vai produzindo um certo tipo de domesticação mais aparente do que real, em simultâneo, ocorre uma espécie de dialética de renegociação temporal em que os trabalhadores pelo recurso ao desenvolvimento de mecanismos de comprometimento e confiança com as chefias conquistam espaços de autonomia para desenvolver as tarefas de acordo com os códigos do grupo. A construção, pelos grupos, de repertórios e ritos temporais que estabelecem significados aos episódios vividos, tem origem na necessidade sentida pelos trabalhadores de mecanismos de mediação com a racionalidade instrumental sempre presente nos espaços de trabalho. Assim, por meio destas construções sociais, o seu imaginário procura estabelecer uma ponte que permita o equilíbrio entre valores e crenças e as exigências das tarefas planeadas pela organização do processo de trabalho. Estes artifícios criados são os meios que procuram dessincronizar o horizonte temporal da jornada de trabalho linear, com as tarefas repetitivas, monótonas e perigosas.

Estas manifestações aparecem de forma gradual à medida que os operários vão definindo seus espaços de ação, que passam pela conquista da confiança dos chefes através do comprometimento, obediência e disciplina para, em etapa posterior, criar uma ordem

temporal das atividades e renormalizar as regras na sua praxis. Em decorrência disso, vão criando espaços próprios, onde inserem o tempo da jornada nos esquemas que melhor servem os interesses da equipe de trabalho. A transgressão acontece em episódios esporádicos: nas narrativas e teatralizações dos episódios, na gozação dos boers. A transgressão tornou-se ostensiva durante os três dias de greve geral e numa outra fase, a greve da CONCORD. Nestes episódios houve um confronto aberto, manifestando o desacordo pelos termos em que as relações de trabalho estavam a decorrer. Foram denunciados os preconceitos existentes, as tentativas de agressão à identidade grupal e auto-estima e, em alguns casos, aos castigos corporais, à discriminação cometida pelos empregadores, e portanto, a imperiosa necessidade de renegociação para que se procedessem aos arranjos adequados nos espaços e tempos vividos.

Aparecem como símbolos destes repertórios e ritos nos espaços de trabalho, os episódios da obra, a fofoca do intervalo, a intermediação dos “fala-calou” (representantes que nada fazem), os rituais, os incidentes da família, as “chatices” do boer (empresário sul-africano branco), os esquemas usados pelos chefes de “vencer pelo cansaço”, o ajuste diário nos ritmos e intensidades na tentativa de amenizar o trabalho na obra.

Quanto às características dos trabalhadores entrevistados e suas estratégias, constatou-se que:

Uma grande parte já tinha trabalhado em mais de três companhias na obra.
Todos eles dominavam o português, inglês e entre duas a sete línguas bantu.
Todos eles tinham estudos secundários mais ou menos completos.
Todos eles reconhecem a extrema precariedade das condições de emprego e de trabalho no projeto.
Todos eles detectaram racismo, discriminação, atrasos na concessão dos benefícios básicos e em certos casos a inexistência dos mesmos (comida, transportes, hospital).
Todos eles encontraram fortes motivos de satisfação pela formação e qualificação, aprendizagem recebida e pelas condições de segurança, incentivos, prêmios e regras claras na Mozal.

Em relação às estratégias utilizadas pelos trabalhadores face ao poder empresarial observaram-se:

- Estratégias de resistência por persistência pela combinação de comprometimento, iniciativa, criatividade, disciplina e negociação das diferenças por meio de sucessivas banjas (reuniões) com os dirigentes das empresas.
- Estratégias de resistência por distanciamento, uma combinação de desinteresse e/ou de resistência passiva nas obras dos bairros de Belulwane e Magoanine perante o descaso de tratamento dado pelos patrões moçambicanos, manifestando-se pelo abandono completo do trabalhador à sua sorte, onde ocorriam vários casos como:

salário em atraso; desconfiança recíproca; inexistência de: segurança, higiene, refeição ligeira, e transporte.

- Estratégias de fazer por fora: os biscates com os clientes do patrão, a apropriação dos restos de materiais, e por vezes as ferramentas do patrão que, em alguns casos, alugavam ao guarda das instalações dos locais de trabalho.

- Estratégia de conquista de confiança, visando um aumento do espaço de autonomia, principalmente no site da Mozal. Elas ganhavam corpo através do uso de ritos, repertórios temporais com base em episódios vividos, com vista a indiferenciar o tempo e dar significados próprios do grupo, preservando a sua identidade e auto-estima enquanto trabalhadores e seres humanos.

Durante as entrevistas, observou-se a existência de aspectos dos saberes dos trabalhadores que não foi possível apreender. A tentativa de conhecer um pouco mais do que é que realmente se passa no decorrer da atividade, continua a ser um enigma que precisaria de ser desvendado e resgatado pela conjugação de vários campos do saber. Há saberes dos grupos que continuarão no domínio do “segredo dos deuses”!

A observação das atividades desenvolvidas nas diferentes tarefas dos cargos planejados são, antes de mais nada, representações coletivas elaboradas pelos grupos de trabalho. O conjunto de experiências vividas pelos protagonistas nas empresas vai-lhes permitindo a criação de um leque de significados ao tempo de trabalho ocupado nas atividades por eles realizadas.

Os distintos saberes que possam ser investidos irão permitir contribuições mais cabais e o relançar de novos olhares no conhecimento da organização do trabalho. Existe uma intuição de que há saberes que não são visíveis aos observadores, por isso a necessidade de uma análise pluridisciplinar (já realizada pela ergologia) da jornada de trabalho. Mesmo na análise de uma atividade considerada aparentemente simples, como levantar paredes nas obras, importa atender à combinação de diferentes aspectos como ritmo, intensidade, ruídos, gestos do operador, linguagem gestuais, prevenção e segurança do trabalho, diferenças entre tempos teóricos versus tempos reais ou renormalização das atividades.

O desinteresse de alguns empreiteiros na formação e progressão profissionais constitui um motivo, entre vários, de forte insatisfação entre os trabalhadores. Um outro motivo é a diferença de tratamento entre os moçambicanos e sul-africanos. A questão da diferenciação de critérios na aplicação dos bônus pagos (hora normal X over time) e o desconhecimento do significado do bônus pagos continua gerando muita polêmica. Considerando que o sindicato tem poder para exigir junto dos empreiteiros uma adequação entre as atividades de trabalho e a faixa salarial correspondente, sugere-se de imediato uma atuação mais agressiva sobre a qualificação dos trabalhadores.

Sobre a maneira como são negociadas as diferenças, se as estratégias usadas podem favorecer um consentimento por rotina negociada das divergências, ou por rotina de

multiplicação de conflito, a autora percebeu a possibilidade de que, durante as obras, se tentou lançar um “balão de ensaio” através do não cumprimento daquilo que estava combinado no ACT. Assim, os atrasos, as demoras na resolução do que havia sido acordado, pareciam experiências tendentes a descobrir até que ponto poderiam chegar os trabalhadores e sindicalistas, qual o grau de resistência aos abusos dos empregadores.

Constatou-se haver uma tendência de negociação das diferenças pelos dirigentes, única e simplesmente naqueles itens que não implicassem grande incremento dos custos operacionais, embora haja casos extremos de empresários, que ignoravam totalmente formas democráticas de relacionamento, favorecendo-se assim as rotinas de multiplicação dos conflitos. Ressalta-se, ainda, a forte resistência dos empresários em negociar assuntos ligados à progressão na carreira e respectiva melhoria salarial e qualificação. Lembre-se como exemplo, as situações assinaladas anteriormente, em que os trabalhadores são usados em atividades de trabalho qualificado, mas mantidos na categoria de general labour (servente).

Bibliografia:

- BARBOSA, LÍVIA NEVES DE HOLANDA. *Cultura Administrativa: uma nova perspectiva das relações entre antropologia e administração*. RAE, São Paulo, v.36, n.4, p.6-19 Out./ Nov./Dez. 1996.
- BECKER, HOWARD. *Métodos de pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo, Hucitec, 1994.
- BERTERO, C. O. “O ensino de metodologia de pesquisa em administração”, in *Revista de Administração de Empresas*, 24 (4): 137-140.
- BERTERO, C. O; CALDAS, M.P.; WOOD JR., T. “Produção científica em administração de empresas: provocações, insinuações e contribuições para um debate local”, *XX ENANPAD, Anais*. Encontro Nacional da ANPAD, Foz do Iguaçu, 27-30/9/1998 (Organizações) cd-rom.
- BLALOCK JR., H.M. *Introdução à pesquisa social*. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.
- BLUNT PETER & JONES, MERRICK L. *Managing Organizations in Africa*. New York, de Gruyter, 1992.
- BRYMAN, A. *Research methods and organization studies*, Routledge, 1995.
- BURREL, G. & MORGAN, G. *Sociological paradigms and organisational analysis*. London: Heinemann, 1979.
- CAVEDON, NEUZA ROLITA. *O método etnográfico em estudos sobre a cultura organizacional; implicações positivas e negativas*. 23º ENANPAD, Foz de Iguaçu, 19-22 Setº., 1999.
- CHANLAT, JEAN FRANÇOIS. *O indivíduo na organização - dimensões esquecidas*. vol.III, São Paulo, 1996.
- COLLINS & PORRAS. *Feitas para Durar - Práticas bem-sucedidas de empresas visionárias*. 3ª ed. , Rocco, Rio de Janeiro, 1995.

- COLLINSON, DAVID. *Managing the shopfloor: subjectivity, masculinity, and workplace culture*, Berlin: Walter de Gruyter, 1992.
- COLLINSON, DAVID. *Strategies of resistance: power, knowledge and subjectivity in the work place*. In: JERMIE, J.; KNIGHTS, D; NORTH, W. (edited). *Resistance and power in organizations*. London, Routledge, 1994.
- DA MATTA, ROBERTO. *Relativizando; uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- DEETZ, S. "Describing differences in approaches to organization science: rethinking Burrell and Morgan and their legacy", in: *Organization Science*, vol.7, (2: march/april, 1996).
- DURKHEIM, ÉMILE "Objetividade e identidade na análise da vida social" in: FORACCHI, MARIALICE M. & MARTINS, JOSÉ DE SOUSA. *Sociologia e sociedade*, Rio de Janeiro, LTC, 1977.
- DURKHEIM, ÉMILE. *Lições de Sociologia*. Edusp-TAQ, São Paulo, 1983.
- ELIADE, MIRCEA. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 1969.
- ÉLIAS, NORBERT. *Qu'est-ce que la sociologie?* Paris, Pandora, 1981.
- ENGUITA, MARIANO F. *A face oculta da escola-educação e trabalho no capitalismo*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1989.
- FERNANDES, F. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*, TAQ, 1980.
- FERREIRA, A. RITA. *Movimento Migratório de Trabalhadores*. Lisboa, Estudos Ciência Política e Social nº 67, 1963.
- FROMM, Eric *O medo à Liberdade* 14ª ed., Rio de Janeiro, Guanabara, 1983.
- GASPARINI, GIOVANI. "Tempo de trabalho no Ocidente" in: CHANLAT, JEAN FRANÇOIS. *O indivíduo na organização: dimensões esquecidas*. São Paulo, Atlas, 1996.
- GEERTZ, CLIFFORD. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- GEFFRAY, CHRISTIAN. *Travail et Symbol dans la societe des Makhua* Thèse de doctorat, École des Autes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1987.
- GIRIN, JACQUES & GROSSEAN, MICHÈLE. *Les transgression des règles au travail*. Paris, L'Armattan, 1996.
- GODOY, A. S. "Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades", *Revista de Administração de Empresas*, v.35, n.2 (57-63), Mar/abr, 1995.
- HARDING, STEPHEN D. e KIKSPOORS, FRANS J. "Les nouvelles valeurs du travail: dans la théorie et la pratique" in: *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n.145, UNESCO Septembre, 1995.
- HASSARD, JOHN. "Pour un paradigme ethnographique du temps du travail" in: CHANLAT, JEAN FRANÇOIS (coord.). *O indivíduo na organização - dimensões esquecidas*. vol.1 São Paulo, Atlas 3.a ed. 1996.
- HOFSTEDE, GEERT *Cultures and Organizations: Software of The mind* New York, McGraw-Hill, 1997.
- HOFSTEDE, GEERT *Motivation leadership and organization: do american theories apply abroad?*. *Organizational dynamics*, summer, 1980 p.42-63
- HOFSTEDE, GEERT. *Culture's consequence internacional diferencies in worked-related values*. Beverly Hills: Sage, 1980.

- JUNOD, HENRI. *Usos e Costumes dos Bantu*. Arquivo histórico de Moçambique, Maputo, vol, 1 e 2, 1996.
- KAMDEM, EMMANUEL. “Tempo e trabalho na África” in: CHANLAT, JEAN FRANÇOIS. *O indivíduo na organização - dimensões esquecidas*. vol.III, São Paulo, 1996 p.128-147.
- LIMA, AUGUSTO MESQUITELA et alii. *Introdução à Antropologia Cultural*. Lisboa, Presença, 1991.
- LOPES, MARIA ANTÓNIA R. FONSECA (1997). *Liderança empresarial em Moçambique: os dirigentes face aos novos desafios*. Organizações/ Rio das Pedras- RJ ,21º ENANPAD 21-24 de Setembro.
- LOPES, MARIA ANTÓNIA R. FONSECA (1998) . *The rituals, The symbolism from the ethnic imaginary are emerging in the moçambican leadership behaviour* 16th Standing Conference on Organisational Symbolism-Organisations and Symbols of Competition-July 2nd-5th, Guarujá, Brasil, 1998
- LOPES, MARIA ANTÓNIA R. FONSECA. *Os estudos de cultura organizacional como parte integrante da dinâmica cultural em Moçambique e Brasil*. 22º ENANPAD, Foz de Iguaçu, 1998.
- MALINOWSKI, BRONISLAW. *Uma teoria científica da cultura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- _____. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARCONI, MARINA DE ANDRADE & PRESSOTTO, ZELIA MARIA NEVES. *Antropologia; uma introdução*. São Paulo, Atlas, 1992.
- MAUSS, MARCEL. *Manual de Etnografia*. Lisboa, Dom Quixote, 1993.
- MOREY, NANCY C. & LUTHANS, FRED. “An emic perspective and ethnoscience methods for organizational research”. In: *Academy of Management Review*, 1984, v.9 , n.1, 27-36.
- MORGAN, GARETH. *Imagens da Organização*. São Paulo, Atlas, 1996.
- MOURÃO, FERNANDO A. A. “Múltiplas faces da identidade africana”. In: *África*, nº 18-19 (I). São Paulo, FFLCH/USP, 1997 (5-21).
- MUCCHIELLI, A . *Les méthodes qualitatives*. Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- NEVES, MAGDA DE ALMEIDA “Mudanças tecnológicas e organizacionais e os impactos sobre o trabalho e qualificação profissional” in: MACHADO, LUCÍLIA REGINA DE SOUSA et alii *Trabalho e educação*(coletânea) São Paulo, Papiros, 1992
- PEIRANO, MARIZA G. S. “Etnocentrismo às avessas: o conceito de ‘sociedade complexa’” In: *Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, v.26, n.1, 1983.
- PETTYGREW, A .M. “Longitudinal field research on change: theory and practice”, in *Organization Studies*, vol.1, (3:267-280), 1990.
- ROCHA, R. A . ; CERETTA, P.S. *Pesquisa qualitativa: um desafio à ciência social*, XX ENANPAD, Anais. Foz do Iguaçu, 27-30/9/1998 (Organizações), CD-ROM
- ROSEN, M. “Coming to terms with the field: understanding and doing organizational ethnography”, *Journal of Management Studies*, 28(1), jan/1991 (1-24).

- SEGNINI, LILIANA ROLFSEN PETRILI. “Controle e resistência nas formas de uso da força de trabalho em diferentes bases técnicas e sua relação com a educação”. in: MACHADO, LUCÍLIA REGINA DE SOUSA et alii, *Trabalho e educação* (coletânea) São Paulo, Papiros, 1992.
- SÉGUIN, FRANCINE & CHANLAT, JEAN-FRANÇOIS. *L'analyse des organisations; une anthologie sociologique*. Québec, Gaëtan Morin, 1992.
- SELEME, A. & ORSSATTO, R.J. “A construção social da realidade organizacional: a tradição macro-analítica dos estudos organizacionais”, XV ENANPAD, *Anais Belo Horizonte*, 23-25/9/1991(Organizações).
- SILVERMAN, D. *Interpreting qualitative data*. SAGE Publications, 1993.
- SZENÉSZI, G. V. “A pesquisa-ação como estratégia de mudança organizacional”. *VIII Reunião Anual da ANPAD*, S.Paulo, 3-7/9/1984 pp 131-134.
- WEBER, MAX *A ética protestante e o espírito do capitalismo* São Paulo, Pioneira, 1983.
- WEBER, MAX *Ensaio de Sociologia* Rio de Janeiro, Guanabara, 1982.
- WEBER, MAX *Fundamentos de Sociologia*. Porto, 1983.
- YIN, R. K. *Case study research – design and methods*, Sage Publications, 1984.

Nota Bibliográfica:

¹ Os termos êmico e ético usados na Antropologia foram originariamente introduzidos por um lingüista, Kenneth Pike. Em realidade, são usados os sufixos dos termos fonêmico e fonético, categorias bastante familiares na análise lingüística (MOREY & LUTHANS, 1984).

***Balada de amor ao vento* – representações do universo familiar moçambicano**

Christina Ramalho

Doutoranda em Semiologia na UFRJ, professora de Literatura Brasileira na Fundação Educacional Rosemar Pimentel (Volta Redonda – RJ) e na Universidade Veiga de Almeida (Rio de Janeiro – RJ)

Introdução

“Sei que devo modificar o ambiente pela força de meu espírito por que às preces aos deuses homens ou aos deuses mulheres, quer sejam feitas em voz alta ou silenciosa, as únicas respostas que se obtêm são silêncio absoluto.” (PAULINA CHIZIANE, 1992: 13)

A romancista e ensaísta moçambicana Paulina Chiziane (Gaza, 1955) é hoje uma das vozes mais expressivas no que tange à revelação da história e dos costumes de um país ainda tão pouco visitado pelo pensamento crítico brasileiro. Conhecê-la é, portanto, ter a possibilidade de transitar pelo universo cultural multifacetado de uma nação que, dominada até 1975 pelo colonizador português, agrega em si valores sociais díspares, como, por exemplo, a monogamia e a poligamia; uma inscrição lingüística plural; além de um complexo de situações político-econômicas sempre beirando a guerra e a miséria. Outro aspecto interessante é o engajamento da escritora com as questões relacionadas à condição social da mulher em Moçambique. Seu primeiro romance, *Balada de amor ao vento*, publicado em 1990, reflete sobre a sobrevivência de certos valores familiares tribais contrapostos às diretrizes urbanas que, impregnadas pela orientação cristã, deram novo direcionamento para a instituição familiar moçambicana. A mulher, no centro dessas articulações ideológicas, sofre a impossibilidade de construir uma identidade e reconhecer seu real espaço de atuação como cidadã.

A imagem de sofrimento, para aqueles que começam a estudar a cultura moçambicana, é inevitável. Contudo, um aprofundamento maior leva a descobertas fantásticas e a uma conclusão imediata: somente um país com grande força de criação poderia reunir em sua cultura expressões de tão grande beleza, através das quais estão traduzidos momentos históricos díspares, uma realidade econômica perversa, uma natureza ímpar, e, principalmente, uma vivência cultural multifacetada e, por isso mesmo, extremamente interessante e convidativa para o pesquisador.

As informações a seguir não conseguirão “contar” Moçambique. Estão, apenas, relacionadas àquilo que meu passeio particular pelo cabedal de textos sobre o país, orientado pelo acesso ao pensamento crítico e à produção literária da escritora Paulina

Chiziane, conseguiu arregimentar. O que poderá ser observado, ao final, é que a realidade moçambicana hoje traduz, de forma curiosa, toda a problemática da confluência de questões como identidade, alteridade e globalização.

Aspectos geográficos

Moçambique, república do sudeste africano, faz fronteira ao norte com a Tanzânia, a leste com o Canal de Moçambique, a sul e a sudeste com a África do Sul e Suazilândia e a oeste com o Zimbábue, Zâmbia e Malawi. Tem uma superfície de 801.590 km². Maputo (ex Lourenço Marques) é a capital.

O país pode ser dividido em duas grandes regiões, separadas pelo rio Zambeze (com 850 km de extensão dentro do país), que corre para sudeste: as planícies do sul, com menos de 200m de altitude; e os planaltos do norte, com altitude entre 200m e 600m, no litoral, e entre 1.500m e 2.450m, nas regiões montanhosas. O ponto culminante do país é o monte Bingo, com 2.436m. Os numerosos rios de Moçambique correm, em sua maioria, para o Oceano Índico. Os principais são: ao centro, como já dito, o Zambeze; ao sul, o Limpopo; e ao norte, o Rovuma. Os rios Lúrio, Ligonha, Save, Changane e Komati (Incomáti) definem muitas das fronteiras políticas e étnicas locais.

O clima tropical marítimo apresenta duas estações bem definidas: chuvosa (de novembro a março) e seca (de abril a outubro). As regiões úmidas abrigam uma densa vegetação tropical (rica em pau-ferro, palmeiras e ébano), enquanto as planícies secas possuem vegetação de savana, com gramíneas e arbustos esparsos. Coqueiros e mangues são comuns no litoral, especialmente no delta do Zambeze. A fauna de Moçambique inclui zebras, búfalos, rinocerontes, elefantes, girafas, leões, hienas e crocodilos. A vida selvagem é protegida em reservas e parques nacionais, o maior dos quais é Gorongosa (5.670km²).

As etnias e a religião

“Como nas outras colônias portuguesas no continente africano, Moçambique constitui, sob o ponto de vista tribal, uma manta de retalhos, onde predominam dez grandes grupos étnicos. As tribos pouco cooperam entre si, caracterizando-se suas relações, muitas vezes, mais pela animosidade recíproca do que pela convergência de interesses. Em volta dos grandes centros (mas, sobretudo, Lourenço Marques) vive uma multidão de destribalizados, que demandaram a cidade em busca de melhor fortuna, mas encontraram antes a miséria e a discriminação. É no seu seio que se geram as primeiras consciências anticoloniais da época dos nacionalismo africanos.” (JOAQUIM VIEIRA, 1988: 8)

Com uma população (1993) de 16.341.777 habitantes e densidade de 20 hab/km², Moçambique tem como principais cidades Maputo (1.215.000 habitantes), Beira (269.000 habitantes) e Nampula (182.600 habitantes).

O português é o idioma oficial, mas seu uso limita-se praticamente às áreas urbanas. A grande maioria da população fala línguas do grupo nígero-congolês, da família banto, que predomina no centro e no sul da África. Por outro lado, as línguas européias e asiáticas estão praticamente limitadas às cidades portuárias de Maputo, Beira, Quelimane, Nacala e Pemba. O suaíle é falado no litoral norte. Tal diversidade traduz bem a complexidade cultural do país e as decorrentes dificuldades para se traçar um desenho da identidade moçambicana.

Moçambique apresenta quatro grandes grupos étnicos, cuja localização, de Sul para Norte, se distribui da seguinte maneira: *tongas*, com ramificações no distrito de Tete, cujos principais subgrupos denominam-se *changanas* ou *tsongas*, *chopes*, *tsuas* e *rongas*; *carangas*, entre o Save e o Zambeze; *nhanjas*, que ocupam todo o noroeste do país e maior parte do vale do Zambeze e a província do Niassa, sendo *vanhúnguês*, *atande*, *ajaua* (*yaos*), *anguro*, *senga* e *maganja* seus subgrupos; e *macuas*, que se estende por toda a província de Moçambique, Cabo Delgado e uma pequena faixa no Niassa, com os subgrupos dos *lómuês*, *chacas*, *medos*, *acherimas*, *podzos*, *macondes*, entre outros. Pode-se considerar a existência de 14 agrupamentos lingüísticos, divididos em dialetos, falados em todo o país.

A grande maioria da população é constituída de negros bantos. Grupos etnolingüísticos que vivem ao norte do rio Zambeze, entre os quais os macuas, praticam agricultura extensiva e sua descendência é contada pela linha materna. Os yaos, no norte, são muçulmanos que intermediaram o comércio de escravos entre os árabes e as tribos do interior durante os séculos XVIII e XIX.

Cerca de 50% da população seguem crenças tradicionais, 31% são católicos e 13% são muçulmanos. As populações tribais mantêm sua tradição animista, mas há também numerosos adeptos do islamismo, talvez a primeira religião exógena a penetrar o território. Entre os cristãos, a maioria é formada de católicos, seguidos por anglicanos e metodistas.

Aspectos históricos

O território de Moçambique apresenta vestígios de povoamento humano que datam do paleolítico inferior. Lá foram encontrados sítios líticos e concheiras no litoral, além de ruínas de recintos amurrahados atribuídas a negros bantos ou pré-bantos, sob possíveis influências exógenas, talvez indianas. Entre os sítios de arte rupestre, de data desconhecida, estão os de Xitumbazi, Xicolone e Xabombo.

Entre os séculos XI e XV, os árabes instalaram feitorias no litoral. Mercadores muçulmanos expandiram suas possessões na costa da Somália e fundaram as primeiras cidades: Melinde, Moçamba, Zanzibar, Quíloa, Moçambique e Sofala. As relações comerciais, que mobilizavam ainda persas e suaíles (bantos islamizados), atingiram também os bantos do interior, inclusive a confederação tribal dos macarangas, povo da estirpe chona com capital, desde o século XII, na região do Grande Zimbábue. No século XV esse povo era governado por Motota, que se intitulava mwene mutapa (Monomotapa), isto é, “senhor das minas” ou “senhor das regiões devastadas”. Esse título foi depois atribuído a Mutapa, filho de Motota e a seus descendentes.

As lendárias minas do Monomotapa, imortalizadas por Camões em *Os lusíadas*, o marfim abundante e, mais tarde, o lucrativo comércio de escravos, foram alguns dos elementos que transformaram Moçambique em atraente alvo de conquistas de vários países, que, ao longo dos séculos, configuraram o caráter da nação.

Antes da chegada de Vasco da Gama, em 1498, a costa da África oriental era ocupada pelas denominadas cidades-estado Zenj, governadas pelos árabes. Elas foram substituídas e Portugal dominou a região. No século XVII, o comércio português de escravos destruiu o Império Monomotapa, o estado banto mais poderoso da região.

Vasco da Gama chegou a Moçambique com sua armada em 1498 e aliou-se a Melinde contra a hostilidade das demais cidades suaíles, cuja antiga civilização islamizada era muito mais refinada que a portuguesa. Em 1502 Vasco da Gama fundou uma feitoria na ilha de Moçambique. Quatro anos depois os portugueses se apoderaram de Sofala, cuja prosperidade declinou, em função da mudança de rota de exportação do ouro empreendida pelos comerciantes árabes.

Quando os portugueses entraram em contato com o Monomotapa em 1511, o reino banto estava em declínio. Sempre em busca do ouro, Portugal tentou cristianizar o reino banto. Em 1544, Lourenço Marques fundou um posto em Quelimane de modo a dominar o delta do Zambeze, e o comércio estendeu-se então para Inhambane e Lagoa, ao sul. No litoral norte, a linha do cabo Delgado transformou-se no limite natural da expansão portuguesa.

No reinado de D. Sebastião os portugueses resolveram apelar para a força e, em 1569, enviaram para o Zambeze uma força expedicionária de mil homens, sob o comando de Francisco Barreto, antigo governador-geral da Índia. Dizimada por epidemias e pela hostilidade dos mouros e aborígenes, a expedição encerrou-se em 1575. Até o século XIX, porém, o vale do Zambeze e a região do Monomotapa continuaram a mobilizar Portugal, que em 1629, no reinado de Filipe III, depôs o monomotapa reinante e colocou no lugar um parente dele, Mavura, batizado com o nome cristão de Filipe. Com a ascensão do changamire Gurushawa, no entanto, os portugueses foram expulsos sem terem atingido seu objetivo.

Após tentativa frustrada de comercializar, por intermédio da Companhia de Comércio, fundada em 1697, o abundante marfim de Moçambique, Portugal voltou-se para o lucrativo comércio de escravos. Desde 1640, a costa da África abastecia as colônias da América, sobretudo o Brasil, e entre 1780 e 1800 chegaram a ser embarcados por ano, nos navios negreiros, cerca de 25.000 homens, mulheres e crianças para trabalhar em cafezais e canaviais.

Os reservatórios do tráfico escravo eram os “prazos”, que remontam à penetração rumo ao interior empreendida no século XVI por soldados e mercadores portugueses e indianos. Os “prazeiros”, como eram conhecidos, obtiveram, junto a alguns chefes nativos, assistência militar e o pagamento de tributos. Chegaram até a formar exércitos particulares de escravos. Portugal não só lhes deu reconhecimento como criou outros prazos ditos “da Coroa”.

O domínio português sobre a região foi contestado pelos Países Baixos, Reino Unido, França e Áustria, sobretudo em função da doutrina da ocupação efetiva adotada na Conferência de Berlim (1884). Das potências européias, Portugal era, no entanto, a que podia reivindicar a presença histórica mais antiga. As disputas de Portugal com os ingleses levaram à assinatura de um tratado, em 1891, que delimitou as fronteiras das possessões pertencentes às duas potências. Só então efetivou-se de fato a ocupação militar e administrativa de Moçambique por Portugal. Em 1919, o Tratado de Versalhes incorporou ao território moçambicano a região entre o Rovuma e Cabo Delgado, dita triângulo do Quionã, até então alemã.

O governo português do século XX foi autocrático, em particular durante a ditadura de Antônio Salazar. Na década de 1920, começaram a ser fundadas as primeiras associações nacionalistas – entre elas, a Liga Africana, em Lisboa, o Grêmio Africano, depois Associação Africana, e o Instituto Negrófilo – mas a ditadura salazarista encarregou-se de sufocá-las. Até 1942, quando Lisboa começou a ocupar-se diretamente da província, Moçambique esteve praticamente dominada por companhias majestáticas dotadas de privilégios, como a Companhia de Moçambique, a Companhia do Niassa e a Companhia do Zambeze, das quais a primeira foi a mais importante. Em 1962, durante um congresso em Dar es Salaam, Tanzânia, os diversos movimentos políticos clandestinos uniram-se para formar a Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), presidida por Eduardo Mondlane, cientista social e político que dedicou a vida à independência de seu país. Mondlane morreu em 1969 vítima de uma bomba postal. A ele sucedeu Samora Machel. Em 1964, começou uma revolta contra o governo português e a guerra subsequente terminou depois da *Revolução dos cravos* em Portugal (1974), que se retirou de Moçambique. O país se tornou independente em junho de 1975. A FRELIMO, Frente para a Libertação de Moçambique, dirigida por Samora Machel, criou um estado marxista-leninista.

Segundo a Constituição de 1975, Moçambique era uma república dirigida pela FRELIMO, o único partido legal¹. O poder executivo era exercido pelo presidente e o partido dominava a Assembléia Popular, o corpo legislativo. Em 1976, a pressão dos regimes racistas da

Rodésia (atual Zimbábue) e da África do Sul levou Moçambique a estreitar seus laços com a União Soviética e com os governos socialistas africanos. As atividades da Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), grupo rebelde de direita, intensificaram-se. Em 1983, as operações guerrilheiras estendiam-se a todas as províncias do país, com exceção de Cabo Delgado. O governo acreditava que os recursos dos guerrilheiros provinham da África do Sul, com que Moçambique firmaria um acordo de não-agressão em 1984.

Em 19 de outubro de 1986, um desastre de avião matou o presidente Samora Machel. Em seu lugar, assumiu o ministro do Exterior, Joaquim Chissano. Em novembro de 1990, com o objetivo de promover a harmonia nacional, o governo renunciou ao socialismo, trocou o nome do país de República Popular de Moçambique para República de Moçambique, promulgou uma nova constituição e instaurou uma democracia pluripartidária. Os conflitos com a RENAMO, porém, continuaram. Em 1991, o grupo rebelde desencadeou uma nova onda de violência no país e, mesmo após a assinatura de um acordo de paz entre os líderes da FRELIMO e da RENAMO, em 4 de outubro de 1992, as ameaças de um conflito civil continuaram. Em 1994, Chissano foi reeleito, e a 12 de novembro de 1995 Moçambique passou a integrar a Comunidade Britânica de Nações.

O governo de Moçambique foi estruturado pela constituição nacional, elaborada pelo comitê central da FRELIMO e apresentada após a independência. Segundo a constituição, o presidente do país, também presidente da FRELIMO, chefiava o Conselho de Ministros, a Assembléia do Povo eleita (com mais de 200 membros), o comitê central do partido e comandava as forças armadas. Como era necessário ser membro da FRELIMO para ocupar qualquer cargo político, os cargos de maior poder eram distribuídos entre um grupo muito pequeno de membros de confiança do partido. Em 1990, uma nova constituição promoveu mudanças radicais no governo. Candidatos de partidos rivais teriam que ser eleitos por sufrágio universal e voto secreto. O presidente poderia ser reeleito para, no máximo, dois mandatos consecutivos de cinco anos. A constituição criou uma Assembléia da República, de 200 a 250 membros, com capacidade limitada para vetar ações do executivo, aboliu a pena de morte, confirmou a liberdade de imprensa, o direito de greve dos trabalhadores e o instituto de habeas corpus. Vários partidos políticos surgiram sob a nova legislação: o Partido Liberal e Democrático de Moçambique (PALMO) e a União Nacional Moçambicana (UNAMO) estão entre os maiores.

Para encerrar o aspecto histórico, cito trecho do texto de Boaventura de Sousa Santos extraído do jornal JL, de 08 de setembro de 1999:

“A Paz

Como a paz é a mãe de todos os bens públicos, começarei por ela e analisarei os demais bens públicos em função dela. Joaquim Chissano assumiu o valor da paz com inabalável convicção, alimentando-a, como só um filho da terra o pode fazer, nas águas silenciosas das aspirações de um povo mártir dilacerado por uma sucessão de guerras diferentes, todas

iguais na morte e na dilapidação. Para conseguir a paz, tomou medidas políticas ousadas que lhe poderiam ter trazido elevados custos políticos. Prevaleceu a determinação e hoje o presidente Chissano é unanimemente considerado como o principal obreiro da consolidação da paz, um período de seis anos de convivência pacífica, tanto na sociedade política como na sociedade civil, um facto político quase totalmente inédito sobretudo na África Austral.”

Infelizmente, ainda haveria no caminho dos moçambicanos uma nova guerra: a guerra pela sobrevivência após as terríveis enchentes que assolaram o país no ano 2000.

Economia, educação e saúde

Moçambique tem uma economia planificada com base na agricultura — as principais plantações são de anacardos, cana-de-açúcar, algodão, copra e chá —, no comércio internacional e nas indústrias leves. A unidade monetária é o *metical*. O produto interno bruto apresenta taxa de crescimento zero e a renda per capita é uma das mais baixas do mundo². A guerra civil paralisou a produção industrial.

Responsável por aproximadamente quarenta por cento do produto interno bruto do país, a agricultura emprega oitenta por cento da força de trabalho moçambicana. Entre os produtos do extrativismo florestal estão as oleaginosas (coco, castanha de caju, amendoim, rícino, gergelim e girassol), copra, borracha e madeira.

A pecuária é pouco desenvolvida, e os principais rebanhos são o bovino e o caprino. A pesca industrial é praticada nas águas costeiras, enquanto nas ramificações e alagados do delta do Zambeze as tribos locais pescam para consumo próprio.

A principal riqueza do solo é o carvão de Moatize, no vale do Zambeze, perto da ferrovia que acompanha o Limpopo e na bacia do Niassa. O país dispõe da maior reserva mundial de tantalita e registra-se ainda em solo moçambicano a existência de minério de ferro, grafita e minerais radioativos. Ouro, prata e diamantes são extraídos em pouca quantidade. A energia elétrica é gerada principalmente pela hidrelétrica de Cabora-Bassa, no rio Zambeze, e boa parte dela é exportada para a África do Sul.

Apesar do êxodo da maioria da mão-de-obra especializada e da classe empresarial do país após a independência, a produção industrial aumentou modestamente até o início da década de 1980. Depois disso, a indústria de ponta e a construção passaram por um período de estagnação. Após 15 anos de independência, a produção industrial havia declinado em dois terços. As guerras internas foram as principais responsáveis por essa retração na economia.

É difícil falar em economia num país cujos reflexos da guerra ainda se fazem ecoar tanto no meio rural quanto no urbano. O solo desgastado pelos constantes combates armados influenciou para o aumento da migração, com decorrente elevação nas taxas de densidade demográfica

urbana, e para a baixa produção no setor familiar rural. Ainda assim, o ambiente rural propicia a prática de uma agricultura familiar. Contudo, nessas regiões, a “educação escolar” sofre com a incidência do êxodo, uma vez que mulheres, jovens e crianças têm que dedicar às práticas agrícolas a maior parte de seu tempo.

Nas áreas suburbanas, a questão “educação” tende a caminhar por caminhos paradoxais: de um lado, é vista como meio de melhoria das condições sócio-econômicas da família; por outro, é tida como meio de acesso a valores “degenerados”. O ambiente urbano, por sua vez, sofre grande influência dos padrões ocidentais e, em vista disso, a educação é tida como meio de ascensão social. No entanto, em nenhum dos ambientes, está presente na escola a valorização das histórias e costumes locais.

A educação é gratuita para todos os níveis de escolaridade e obrigatória entre 7 e 14 anos. O ensino superior é oferecido pela Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo.

Em relação aos costumes locais, vale ressaltar que especificidades culturais estabelecem procedimentos e valores muitas vezes bastante diversos, como, por exemplo, observa Carmen Medeiros Zucula (1992:203):

“As comunidades matrilineares (como em Niassa e Nampula) respeitam a decisão da linhagem feminina, enquanto que em áreas como Gaza e Maputo, o homem continua a ser o único a decidir. A educação das raparigas é mais ritualizada e rigorosa nos grupos de características matrilineares do que nos grupos de feição patrilinear. O papel social que é esperado da mulher, dos grupos matrilineares, dá-lhe mais estabilidade social.”³

No tocante à sanidade física e mental, os serviços de saúde passaram por um processo de aperfeiçoamento no final do século XX. O atendimento médico é gratuito no sistema de saúde estatal e os planos de saúde governamentais dão prioridade ao treinamento médico, numa tentativa de substituir a mão-de-obra especializada que, conforme foi dito, abandonou o país no final do período colonial. Contudo, a situação do sistema de saúde no país ainda é precária. As doenças mais comuns são malária, tuberculose, infecções gastrointestinais, pneumonia, sarampo e hepatite. A expectativa média de vida do moçambicano é de 46 anos, e a taxa de mortalidade infantil está entre as mais altas do mundo.

A oratura e a literatura em Moçambique

Moçambique apresenta ampla diversidade cultural e lingüística. Em meio à variedade de línguas, relações sociais, tradições artísticas, vestuário e padrões de ornamentação há uma expressão cultural criativa e dinâmica na música, na poesia oral, na dança e no teatro. Neste item, tratarei de dar apenas um breve panorama da “História da Literatura Moçambicana”,

contudo, é preciso ressaltar que em termos de cultura moçambicana (e africana em geral) é no estudo da “oratura” que se encontra a mais legítima expressão da multifacetada raiz de sua identidade. Todo pesquisador que tome Moçambique como centro de sua pesquisa terá que buscar fontes sobre a “oratura” e, a partir da observação das especificidades dessa “oratura”, reler a inscrição cultural do país. Claro que, através da literatura, muito dessa “oratura” se faz presente. Contadores de histórias são personagens constantes nas narrativas moçambicanas, por exemplo.

Nesta breve apresentação do contexto cultural moçambicano, através do trajeto de sua literatura, portanto, ficará a lacuna da oratura, percurso que, em si, exigiria um aprofundamento por hora inviável.

Antes da dominação portuguesa, portanto, havia todo um repertório de influências orientais que, posteriormente, seria repudiado pelos colonizadores:

“O domínio português em Moçambique difundiu seus estereótipos e seus fetiches, tratando como Outros não só os negros de origem banto, mas também os indianos, os árabes e os ‘mouros negros’ encontrados na região, passando aos colonizados africanos os preconceitos europeus contra os orientais.” (CARMEN TINDÓ SECCO, 1999:256)

A partir da ação colonizadora portuguesa, novos hábitos e tradições serão incorporados ao modo de vida moçambicano, já por si só multifacetado, dadas as diversas inscrições tribais e lingüísticas já abordadas. Essa incorporação, entretanto, se configurará como “matriz oficial” da cultura moçambicana, circunstância facilitada pelo domínio lingüístico, uma vez que, sendo a “oratura” o traço mais forte da transmissão cultural na região, não havia uma “escritura” de se mantivesse como força de oposição, a ponto de influenciar para que o domínio da cultura portuguesa européia pudesse ser atenuado pelas especificidades culturais locais. Por essa razão, a implantação de uma “literatura” deu-se pelo tradicional viés do cânone ocidental.

“Só na segunda metade do século XIX, os portugueses investiram em suas colônias africanas, fundando a imprensa, escolas e impondo a língua portuguesa como idioma oficial. Data desse período, aproximadamente, o aparecimento da literatura escrita em língua portuguesa. As poesias que surgem, então, reduplicam os cânones poéticos europeus trazidos pelos colonizadores. Apesar de as tradições orais, paralelamente, continuarem circulando entre a população nativa, foram desprezadas pelos círculos intelectuais que se formavam, pois estes se pautavam pelos paradigmas da portugalidade que a política assimilacionista veiculava como ideal.”

(CARMEN TINDÓ SECCO, 1999:257)

Moçambique foi tema pela primeira vez no “poema épico em um acto”, do jesuíta João Nogueira (séc. XVII). Também alguns poemas do brasileiro Tomás Antônio Gonzaga retratam o país. Essas “escrituras”, contudo, estariam muito longe de representar a “nacionalidade moçambicana”, conceito que somente muito tempo depois seria dimensionado pelo pensamento intelectual e artístico do país.

Estudando e firmando uma periodização para a Literatura Moçambicana, o pesquisador Pires Laranjeira reconheceu e definiu cinco diferentes períodos, organizados do seguinte modo: um primeiro e um segundo períodos que ele chama *de preparação*, um terceiro período que ela chama *de formação*, um quarto período *de desenvolvimento*, e um quinto período, *de consolidação*.

O 1º período tem suas origens na permanência dos portugueses na região índica e estende-se até o ano de 1924, ano anterior à publicação de *O livro da dor* de João Albasini. Foi chamado pelo autor período de Incipiência, por ser “um quase deserto secular, que se modifica com a introdução do prelo, no ano de 1854, mas sem os resultados literários verificados em Angola.” Campos Oliveira (1847-1911), na poesia, e João Albasini, na prosa, são, segundo o historiador, os nomes mais representativos desse período.

O 2º período, nomeado Prelúdio, estende-se da publicação de *O livro da dor* até o final da II Guerra Mundial, e inclui o livro do jornalismo João Albasini, os poemas dispersos, nos anos 30, de Rui Noronha, depois publicados em livro, com o título de sonetos (1946).

A partir do início do século XX, escritores e jornalistas africanos publicaram seu próprio jornal na capital. Apesar dos problemas de censura colonial, a publicação atuou como um fórum para escritores e intelectuais africanos ao longo do século. Desde então, começou a ser estruturada a consciência da “moçambicanidade”.

“Uma nova época foi inaugurada, portanto, a seguir à II Guerra Mundial. Durante cerca de 20 anos (até 1963), a literatura moçambicana alcançará a autonomia definitiva no seio da língua portuguesa. Quanto ao rigoroso estabelecimento inicial deste novo e decisivo período, há três posições: a de Reui Knopili, que considerou a publicação de dois poemas de Fonseca Amaral, ‘Pátria’ e ‘Penitência’, em 1945, e de Cinco poesias do mar Índico’, de Orlando Mendes, em 1947, como o arranque de uma fase diferente para a literatura moçambicana; a de Ilídio Rocha, que preferiu datar o início dessa fase nas duas comunicações de Augusto dos Santos Abranches (neo-realista português que viria a falecer no Brasil) sobre literatura colonial e poesia moçambicana, em setembro de 1947, ao 1º Congresso da Sociedade de Estudos, em Lourenço Marques; a de Orlando Albuquerque, que reivindicou para o grupo de moçambicanos

que viviam em Coimbra, em meados dos anos 40 (1946-1950), um papel no desenvolvimento da literatura moçambicana.”

(PIRES LARANJEIRA, 1995:259)

Relacionados aos primeiros passos do nacionalismo, virão os nomes de Noémia de Souza, Marcelino dos Santos, Craveirinha, Orlando Mendes, Rui Nogar, Virgílio de Lemos, Rui Guerra, Fonseca Amaral, e outros. Está implantado o que Pires Laranjeira chamará de 3º período.

O 3º período abrangendo o intervalo de 1945-48 a 1963, caracteriza-se pela intensiva Formação da literatura moçambicana. Uma inaugural consciência de grupo instala-se no seio dos (candidatos) a escritores, tocados pelo Neo-realismo e, a partir dos primeiros anos de 50, pela *Negritude*.

Um novo período abarcará a fase imediatamente anterior à independência, ou seja, os anos que se estenderam entre 1964 e 1975. A tônica anticolonialista e revolucionária é recorrente nos textos produzidos nessa época.

O 4º período, que vai de 1964 até 1975, ou seja, do início da luta armada de libertação nacional à independência do país (a publicação de livros fundamentais coincide com estas datas políticas), é denominado “período de Desenvolvimento da literatura”, e se caracteriza pela coexistência de maciça atividade cultural e literária no *hinterland*, no *ghetto*, apresentando textos cuja feição não explicita caráter marcadamente político (em que pontificavam intelectuais, escritores e artistas como Eugénio Lisboa, Rui Knopfli, o português Antonio Quadros, entre outros) e, por outro lado, poemas anti-colonialistas que incitavam à revolução e tematizavam a luta armada.

Nós matamos o cão-tinhoso, livro de contos de Luís Bernardo Honwana, publicado em 1964, torna-se marco da ampliação dos horizontes da produção ficcional em Moçambique. *Portagem*, de Orlando Mendes, escrito em 1966, ficará, contudo, registrado como o primeiro romance moçambicano.

Um outro fato, todavia, vai modificar o quadro da literatura moçambicana: a migração de muitos intelectuais e artistas antes e depois da independência. Essa migração vai ampliar a natureza híbrida da cultura moçambicana, pois muitos desses autores passarão a sofrer influência mais incisiva da cultura europeia, chegando mesmo àquilo de Pires Laranjeira (1995:350) chama de “identidade nacional indefinida, vacilante ou dupla”:

“Nos anos 60 e 70, em Moçambique, vão estar em cena bastantes escritores que abandonarão o país na independência (pouco antes ou pouco depois, sobretudo brancos, mas também um que outro mulato). Intensifica-se assim uma tendência própria da colônia qual seja a de

criar muitos intelectuais, escritores e artistas com uma identidade nacional indefinida, vacilante ou dupla, escritores que passam a sentir-se moçambicanos e/ou portugueses: Rui Knopfli, Glória de Sant'Anna, Guilherme de Melo, Jorge Viegas, Sebastião Alba, Lourenço de Carvalho, Eduardo Pitta, João Pedro Grabato Dias (ou Multimati Barnabé João ou António Quadros), Eugénio Lisboa, Ascêncio de Freitas, etc. Outros, como Mia Couto, Heliodoro Baptista, Leite Vasconcelos, ficarão no Índico, assumindo sem reservas a cidadania moçambicana.”

(PIRES LARANJEIRA, 1995:350)

Um último período definirá a situação atual da Literatura Moçambicana, o 5º. período, inscrito entre 1975 e 1992, chamado de Consolidação. A partir desse momento passou a não haver dúvidas quanto à autonomia e extensão da literatura moçambicana. Da independência até 1982, foi notável a divulgação de textos engavetados ou dispersos. Texto típico foi *Silêncio escancarado* (1982), primeiro e único livro de Rui Nogar (1935-1993). Também são encontrados textos de exaltação patriótica, de culto dos heróis da luta de libertação nacional e de temas marcadamente doutrinários, militantes ou empenhados, no tempo da independência.

Segundo Pires Laranjeria, a publicação de *Terra sonâmbula* (1992), de Mia Couto, encerraria esse quinto período. Assim, hoje, Kalungano, o próprio Mia Couto, Ungulani, Ba Ka Khosa, Hélder Muteia, Pedro Chissano, Juvenal Bucuane, Luís Carlos Patraquim, Sérgio Vieira, Simeão Cachamba, Paulina Chiziane, Júlio Carrilho, Eduardo White, Carneiro Gonçalves, entre inúmeros outros, através de suas obras, representam os novos e atuais rumos dessa “moçambicanidade alcançada” que, entre outras coisas, revela sua hibridez, sua, enfim, multifacetada inscrição cultural.

A mulher em Moçambique

A migração para a cidade é um fator importante em termos de perfil da economia moçambicana, uma vez que realça a importância da mulher como fonte de sustento da família. Como o número de homens que migram para a cidade em busca de melhores condições de vida é muito mais representativo do que o número de mulheres que fazem o mesmo, resta às mulheres que ficam nas zonas rurais garantir a sobrevivência dos filhos e idosos. No entanto, atualmente também é grande o número de mulheres, principalmente as solteiras, divorciadas e viúvas, que buscam novos projetos de vida na cidade, principalmente em Maputo, importante pólo de concentração operária. A falta de escolaridade, entretanto, dificultando o acesso ao mercado de trabalho, incide para o aumento da prostituição.

O lobolo, tradição em comunidades como a “tsonga”, consiste num dote pago pelo homem à família da mulher com quem se casará, vem sendo repudiado pelas mulheres. O lobolo

constituiu-se durante muito tempo no único meio de melhoria das condições econômicas das famílias, principalmente no meio rural. No entanto, através dele, era negado à mulher o direito de controle da propriedade, uma vez que a prática fazia da mulher um “bem” transmitido do pai para o marido. A impossibilidade, por parte do homem, de cumprir o pagamento do lobolo prometido, que acabava por tornar-se uma dívida infinda, aliada ao grande número de casamentos comerciais realizados que fracassavam com o tempo e à necessidade de migração do elemento masculino, gerou a fragmentação das famílias, problema social difícil de ser resolvido, principalmente quando se leva em conta a até então obrigatória função procriadora da mulher, de quem invariavelmente se esperava grande número de filhos. Hoje espera-se firmar o lobolo como uma prática meramente simbólica, contudo, isso somente ocorrerá quando o direito da mulher à propriedade deixar de ser mediado por um contrato de casamento.

“Em Moçambique, o povo tsonga celebra o mbelele quando a comunidade é afectada por uma grande seca. Antes de decidir a realização do magno ritual, os homens castigam as mulheres. Fazem preces para os deuses do pai e da mãe. Falham. Os reis e os sacerdotes fazem preces aos deuses do clã ou da tribo. Falham. Recorrem de novo à mulher porque reconhecem nela a fertilidade e a sobrevivência do mundo. No mbelele, elas correm nuas de baixo do sol abrasante revolvendo sepulturas, purificando a terra, gritando, cantando para que as nuvens escutem. Só a nudez da mulher é que quebra o silêncio dos deuses e das nuvens porque ela é a mãe do universo.” (PAULINA CHIZIANE, 1992:12/13)

Responsáveis pela produção de alimento, transporte de água, educação, saúde e planejamento familiar, e trabalhando em circunstâncias extremas como situações de calamidade pública, doenças endêmicas e conflitos armados, as mulheres africanas, em geral, e as moçambicanas, em especial, têm pouco reconhecimento legal de sua cidadania. Ao lado disso, também a religião é fator importante para a opressão da mulher:

“Nas religiões bantu, todos os meios que produzem subsistência, riqueza e conforto como a água, a terra e o gado são deificados, sacralizados. A mulher, mãe da vida e força da produção da riqueza, é amaldiçoada. Quando uma grande desgraça recai na comunidade sob a forma de seca, epidemias, guerra, as mulheres são severamente punidas e consideradas as maiores infractoras dos princípios religiosos da tribo pelas seguintes razões: são os ventres delas que geram feiticeiros, as prostitutas, os assassinos e os violadores de normas. Porque é o sangue podre das suas menstruações, dos seus abortos, dos seus nado-mortos que infertiliza a terra, polui os rios, afasta as nuvens e causa epidemias, atrai inimigos e todas as catástrofes.” (PAULINA CHIZIANE, 1992:12)

Voltando ao aspecto legal, segundo a Constituição de 1990, por exemplo, uma estrangeira que se case com um moçambicano pode adquirir cidadania moçambicana, mas, o mesmo não ocorre com um estrangeiro que se case com uma moçambicana. Existe, ainda, o chamado “poder marital”, que dá ao homem o direito legal de decisão em todos os aspectos da vida conjugal.

Buscando mudanças, órgãos como a OMM (Organização da Mulher Moçambicana, criada pela FRELIMO, Frente de Libertação de Moçambique), o PMD (Projecto Mulheres em Desenvolvimento), a CONFEREMO (Conferência das Religiosas Moçambicanas) e o CCM (Conselho Cristão de Moçambique); além de associações como a ADOCA (Associação das Donas de Casa), a ACTIVA (Associação de Mulheres Empresárias e Executivas), a MBEU (Associação para a Promoção do Desenvolvimento Sócio-Económico das Mulheres) e a MULEIDE (Associação Mulher, Lei e Desenvolvimento) estão envolvidos em projetos orientados para a melhoria das condições legais de cidadania para a mulher moçambicana.

Paulina Chiziane: uma entrevista possível

“Comparo a mulher à terra porque ela é o centro da vida. Da mulher emana a força mágica da criação. Ela é abrigo no período de gestação. É alimento no princípio de todas as coisas. Ela é prazer, calor, conforto de todos os seres humanos na superfície da terra.”

(PAULINA CHIZIANE, 1992:12)

As citações desta página e das anteriores dizem bastante desta moçambicana, nascida em Manjacaze, província de Gaza, no dia 4 de junho de 1955. Tendo iniciado suas atividades literárias em 1984, quando publicou contos no jornal “Domingo” e no semanário “Tempo”, frequentou o curso de Lingüística na Universidade de Eduardo Mondlane. Seu primeiro livro foi *Balada de amor ao vento*. Por isso, mais que qualquer síntese biográfica que poderia fazer, será a própria Paulina que falará de si. Isso é possível porque no ensaio “Eu, mulher... por uma nova visão do mundo”, publicado no livro *Eu mulher em Moçambique*, em 1992, Paulina fala sobre seu país e sua vida, explicitando sua visão crítica acerca da condição cultural da mulher. Contudo, para dar destaque às afirmações mais reveladoras e contundentes, elaborei uma “entrevista fictícia”, uma montagem, portanto, onde, através das “perguntas” enfatizar-se-á a temática envolvida na afirmativa em destaque.

CR: Fale um pouco sobre sua família e seu ambiente natal...

PC: “*Na etnia Tsonga (minha etnia) quando uma rapariga nasce, a família e os amigos saúdam a recém-nascida dizendo: Hoyo-hoyo mati (bem vinda a água), atinguene tipondo (que entre o dinheiro), hoyo hoyo tihomo (bem vindo o gado). O nascimento de uma rapariga significa mais uma força de ajuda a transportar água, mais dinheiro ou gado cobrado pelo lobolo.*”

Na infância a rapariga brinca à mamã ou à cozinheira, imitando as tarefas da mãe. São momentos muito felizes, os mais felizes da vida da mulher tsonga. Mal vê a primeira menstruação é entregue ao marido por vezes velho, polígamo e desdentado. À mulher não são permitidos sonhos ou desejos. A única carreira que lhe é destinada é casar e ter filhos.

Foi neste ambiente que eu nasci, numa família de pai, mãe e oito filhos. Pertença a uma família pequena comparada com as restantes onde havia duas ou mais esposas. /.../

As minhas memórias mais remotas são das noites frias à volta da lareira, ouvindo histórias da avó materna. Nas histórias onde havia mulheres, elas eram de dois tipos: uma com boas qualidades, bondosa, submissa, obediente, não feiticeira. Outra era má, feiticeira, rebelde, desobediente, preguiçosa. A primeira era recompensada com um casamento feliz e cheio de filhos; a última era repudiada pelo marido, ou ficava estéril e solteirona. /.../

Aos seis anos de idade abandonei o campo com os meus pais e fomos viver no subúrbio da cidade. Entrei na escola católica. Apesar das grandes diferenças na educação da casa e da escola, encontrei harmonia na matéria que dizia respeito ao lugar da mulher na vida e no mundo. Educação tradicional ensina a mulher a guardar a casa e a guardar-se para pertencer a um só homem. A escola também ensinava a obediência e a submissão e preparava as raparigas para serem boas donas de casa, de acordo com o princípio cristão.”

CR: Já no subúrbio, tendo contacto com a escola e, através dela, com o livro e a literatura, o que mudou para você?

PC: “... o livro exercia sobre mim um efeito mágico. Em toda a minha adolescência viajei pelo mundo do Oeste, idolatrei os seus heróis como Kit Carson, Búfalo Bill. Foi com a literatura marginal que entrei no mundo da leitura porque o meu meio social não tinha acesso a bibliotecas nem centros de cultura. Só no segundo nível de ensino secundário é que consegui tomar contacto com a verdadeira literatura.

À medida que ia crescendo, ia contemplando os fundamentos da existência humana, cada dia com maior profundidade. Observava o labor dos seres humanos, o seu sacrifício, os homens que morriam sem nunca terem conseguido realizar os seus sonhos. Encontrava uma grande contradição entre o mundo que me rodeava e o mundo que residia no meu íntimo. Senti necessidade de desabafar. Desabafar lavando nas águas do rio, como fazia a minha mãe, já não fazia parte do meu mundo. As cantigas na hora de pilar não eram suficientes para libertar minha opressão e projectar a beleza do mundo que sonhava construir. Comecei a escrever minhas reflexões.”

CR: Foi assim que se tornou escritora?

PC: “Como me tornei escritora? É algo que não sei responder. Apenas posso dizer que a escrita escolheu-me, da mesma forma que a natureza me tornou mulher. Posso confirmar que a minha vivência também contribuiu para conduzir-me a este caminho.

Primeiro foram as frases soltas dos cadernos. Depois foi o diário. A seguir foram os poemas e as cartas de amor no tempo da primeira paixão. Mais tarde foram textos mais seguros, pequenos contos, pequenas crônicas e o sonho de um dia escrever um livro.”

CR: Do sonho à realidade, o caminho foi rápido?

PC: *“Este sonho adormeceu porque me casei e queria ser uma boa esposa. Mas a vida conjugal deu-me a provar as primeiras amarguras. Minha alma tornou-se uma muralha de solidão e silêncio. Olhei para mim e para outras mulheres. Percorri a trajetória do nosso ser, procurando o erro da nossa existência. Não encontrei nenhum. Reencontrei na escrita o preenchimento do vazio e incompreensão que se erguia à minha volta. A condição social da mulher inspirou-me e tornou-se meu tema. Coloquei no papel as aspirações da mulher no campo afectivo para que o mundo as veja, conheça e reflita sobre elas. Se as próprias mulheres não gritam quando algo lhes dá amargura da forma como pensam e sentem, ninguém o fará da forma como elas desejam. Foi assim que surgiu a minha primeira obra, ‘Balada de amor ao vento’, tornando-me deste modo uma das poucas escritoras do meu país.”*

CR: E como esse país recebeu Paulina Chiziane escritora?

PC: *“Como é que a sociedade recebeu a notícia de que eu estava a escrever o meu livro? Primeiro com cepticismo e muito desprezo por parte dos homens. Muitas pessoas acreditavam e ainda acreditam que a mulher não é capaz de escrever mais do que poeminhas de amor e cantigas de embalar. Consideraram-me uma mulher frustrada, desesperada, destituída de razão. Foi um momento terrível para mim. Mas, por outro lado estas atitudes tiveram um efeito positivo porque forçaram-me a demonstrar pela prática que as mulheres podem escrever e escrever bem. /.../ Do período que vai da escrita do livro até a sua publicação (1990)⁴, entrei em contacto com homens de diversas instituições e que não me ajudaram em nada ou ajudaram muito pouco. Contudo, quase todos eles não se esqueceram de fazer-me propostas sexuais, convites de jantar, como condição necessária para a ajuda de que tanto necessitava. Mais tarde entrei na Associação de Escritores. Mesmo ali a minha integração como mulher não se fez sem esforços.”*

CR: Contudo, você era uma mulher falando de amor...

PC: *“Nesta sociedade a mulher só pode falar de amor e sexo com outras mulheres e também em segredo. Falar em voz alta é um tabu, é imoral, é feio. No meu livro falo da vida, do amor e sexo. Com as minhas mãos accionei uma bomba sobre minha cabeça. Uma boa parte das pessoas pensa que escrevi o amor porque o pratico em demasia. Outros consideram-me uma pessoa bastante entendida em matéria de amor e sexo e com vontade de contar experiências. As boas pessoas evitam a minha linguagem e o meu contacto que consideram nocivo e comprometedor.”*

CR: Até hoje?

PC: *“Dois anos depois da publicação desta obra, ainda continuo a receber propostas de homens dos mais diversos quadrantes da esfera social. Querem conhecer-me de perto, apalpar-me, provar-me física e moralmente para entender melhor esta coisa de mulher escritora. Não lhes ligo importância nenhuma. Ignoro-os e continuo o meu caminho.*

A escrita (também) trouxe-me uma série de conflitos na esfera familiar. Raros são os casos de mulheres que seguem a carreira artística e que possuem uma família equilibrada. Esta é a minha situação e a minha luta.⁵”

CR: E o que há de gratificante para essa “mulher escritora”?

PC: *“A coisa mais gratificante no meio desta história foi a alegria e o carinho que a camada feminina me recebeu a mim e ao meu livro. Os jovens de ambos os sexos encorajam-me e pedem que escreva mais livros. Alguns até prometem-me que um dia serão escritores.*

Devo dizer que não há nada de heróico na minha luta e, de resto, desfruto de todo o prazer que a escrita me proporciona.”

CR: Então você enfrenta duas guerras: a de sobreviver como escritora e a de sobreviver como moçambicana... Como se sente essa Paulina Chiziane sobrevivente?

PC: *“Em Moçambique há uma guerra. A cidade de Matola onde eu vivo é alvo de confrontos entre as tropas governamentais e os rebeldes. Os estrondos das bombas já fazem parte do nosso ambiente nocturno. Vezes sem conta as balas estilhaçaram os vidros da minha janela. Em cada noite a insegurança é absoluta. Na hora de dormir, a despedida, o desejo de uma boa noite tem um sentido verdadeiro, porque o novo amanhecer poderá não pertencer mais à nossa história. Por isso mesmo dou aos meus escritos um carácter de urgência. Não gostaria de morrer sem ter concluído a minha obra. Várias vezes fui obrigada a abandonar a inspiração porque na minha rua morriam homens em combate. Várias vezes abandonamos a casa interrompendo os meus escritos porque tinha que procurar abrigo, a guerra era quente. Vezes sem conta vi-me na obrigação de despertar a altas horas da madrugada e retomar o trabalho porque só a essa hora é que os combates cessam.”*

CR: E, finalizando, quando a escritora Paulina Chiziane terá concluído sua obra?

PC: *“Sinto que escrever livros não é tudo quanto basta. Sinto que a maior contribuição virá no dia em que conseguir, na terra fértil, a semente da coragem e da vontade de vencer nos corações das mulheres que pertencem à geração do sofrimento. A minha maior realização virá no momento em que a planta brotar, no momento de vê-la crescer. Mesmo antes de vê-la florir, poderei já retirar-me da luta, repousar na sombra mais próxima, em paz e tranquilidade.”*

Balada de amor ao vento: uma incursão pelo universo familiar moçambicano

Dividido em vinte capítulos, que somam 117 páginas, e com estrutura bastante semelhante à da novela, dada a existência de uma certa independência entre os capítulos, *Balada de amor ao vento*, conta a trajetória de SARNAU, uma mulher que tem os rumos de sua vida dirigidos pelo amor e, principalmente, pelos homens.

A narrativa desenvolve-se em *flashback*, com narrador ora em primeira pessoa (Sarnau) ora em terceira pessoa onisciente. A história de amor entre Sarnau e Mwando é o ponto onde se põe em funcionamento a memória da personagem, principal fluxo para a retomada crítica de toda sua conturbada trajetória de vida, que levou-a da riqueza à miséria, do casamento à separação, do amor à solidão. O amor adolescente, o casamento poligâmico, o ressurgimento do amor da adolescência, a traição ao marido, a fuga solitária, a sobrevivência na Mafalala, tudo está permeado pelo questionamento às convenções sociais e ao papel da mulher no contexto familiar moçambicano poligâmico e monogâmico. Os trechos narrados em primeira pessoa revelam, portanto, os sentimentos de Sarnau frente aos costumes e tradições e, sobretudo, frente ao papel social da mulher, colocado em conflito com seus desejos e sentimentos.

Diversos personagens secundários são apresentados no decorrer da narrativa, estando a maior parte deles presa ao fluxo temporal da memória, inscritos, portanto, em diferentes fases da vida da personagem, com exceção de Mwando, o primeiro amor, que, partindo e retornando, nada lhe oferece além de palavras e despedidas.

Vivendo em Mambone, cujo rio Save é a imagem mais recorrente no decorrer da narrativa, a jovem Sarnau, do “rebanho dos Twalufo”, é abandonada grávida por Mwando, um ex-seminarista, após ter vivido com ele uma história de amor repleta de palavras e esperanças. Mwando anuncia a Sarnau a decisão de casar-se com a bela Sumbi, moça rica e cristã, escolhida pelos pais do rapaz para ser sua esposa, num casamento monogâmico, diferente do casamento praticado pelos membros da tribo de Sarnau. Desesperada, Sarnau tenta o suicídio e acaba abortando. Aos poucos volta à rotina familiar. Sua vida, entretanto, muda quando ela é escolhida para ser a primeira esposa de Nguila herdeiro da tribo dos Zucula. O lobolo de 36 vacas é recebido, com grande contentamento, pela família de Sarnau.

Rainha, após a morte dos pais de Nguila, Sarnau, apesar da privilegiada condição social, sofre com a violência e as imposições do casamento poligâmico. Nguila tem outras seis esposas, espanca Sarnau constantemente e lhe cobra um filho. Ela, contudo, tem duas meninas gêmeas.

Mwando, após ter sido traído e abandonado por Sumbi, que, de forma tirana, durante o casamento, obrigava-o a assumir funções socialmente destinadas a ela, como cozinhar,

lavar, cuidar da casa e etc., volta para Mambone e reencontra Sarnau, com quem reinicia um ardente caso de amor.

Sexualmente rejeitada pelo marido, que tem franca preferência pela quinta esposa, Phati, e tentada pelo convite à monogamia que lhe é feito por Mwando, Sarnau se entrega à relação amorosa, sem, contudo, saber como fugir do casamento. A situação agrava-se quando Sarnau engravida de Mwando e se vê obrigada a forçar uma relação sexual com o marido para que este não lhe descubra a traição. Nasce um menino, Zucula, o novo herdeiro. A fuga, entretanto, é a única saída para Sarnau e Mwando quando são descobertos por Phati, que os denuncia a Nguila. Sarnau, para proteger o filho da possível descoberta de sua verdadeira origem, deixa as crianças e foge com Mwando. Viagens em pequenos barcos levam o casal a Vilanculos, aldeia que se sustenta à base da pesca. Mwando torna-se pescador e a vida toma uma nova feição para Sarnau.

Um amigo de infância de Mwando chega à aldeia com a função de procurar a rainha fujona e seu amante. Por amizade, previne Mwando que, acovardado, passa a ver em Sarnau a razão de todos os seus problemas e decide abandoná-la. Deixa-a sozinha e com mais um filho no ventre.

Tentando sobreviver, Sarnau vai parar na Mafalala, em Lourenço Marques, onde passa a se prostituir, adquire grave doença venérea, tem mais um filho de uma relação com um homem casado que rejeita a paternidade, perde um ovário e passa a viver da venda de tomates no mercado. Da relação com Mwando havia nascido Phati, que recebeu esse nome após um parto difícil, atribuído às magias de Phati, a esposa de Nguila que havia sido condenada à morte, após a fuga da rainha. Sarnau revê toda sua problemática relação com a inimiga e passa a considerá-la uma espécie de entidade protetora.

Mwando, por sua vez, após deixar Sarnau, envolve-se com a mulher de um português e, ao ser descoberto, acaba condenado à deportação para Angola, onde passa a trabalhar como escravo nas plantações de cana e café, praticamente no meio da floresta. Lá utiliza-se de seus conhecimentos religiosos e atua como missionário, ganhando respeito e a alcunha de “Padre Moçambique”, chegando a fazer, por isso, uma pequena fortuna. Após quinze anos, liberto, impõe-se-lhe o desejo de retornar à Moçambique e procurar por Sarnau. Gasta praticamente todo o dinheiro na viagem e, em Mambone, descobre o tipo de vida que Sarnau estava levando em Lourenço Marques.

Na Mafalala, Sarnau é surpreendida pelo retorno de Mwando, que lhe propõe recomeçar a história de amor e a vida em comum. Apesar do amor que irrompe novamente, Sarnau recusa a proposta de Mwando, culpando-lhe por toda a miséria em que vive, acusando-lhe de jamais estar presente nos momentos difíceis de sua vida, e etc. Mwando força a entrada na barraca de Sarnau, revela-se a Phati como pai e, encantando os filhos de Sarnau, pressiona-a a aceitá-lo de volta. Os filhos respondem pela mãe e, mais uma vez, Sarnau cede, ainda que consciente de que provavelmente terá que sustentar Mwando.

Voltando aos personagens secundários, pode-se observar que alguns deles representam arquétipos culturais moçambicanos. Em Nguila, por exemplo, está representado o elemento moçambicano original. Futuro rei da tribo dos Zucula, traz consigo todos os valores religiosos tribais da região. Polígamo, violento, de apetite sexual voraz, submete Sarnau a sofrimentos diversos, entre eles, a própria rejeição sexual. A descrição que a narradora (Sarnau) faz de Nguila expressa bem sua natureza animal: “Não vos falei ainda do meu marido, o Nguila, o homem mais desejado por todas as fêmeas do território. Não o conheço bem, mas estou devidamente informada sobre ele. É um búfalo enorme e forte como exige a nobreza de sua raça. Tem a pele bem negra, testa e nariz esbeltos, dentes branquíssimos, o que lhe confere um aspecto de espécie rara. Tem um caminhar dinâmico, dominante, sedutor. É um excelente caçador, o melhor atirador de arco e flecha. Não há quem meça forças com ele. Nas bangas e tabernas é primeira a entrar e o último a sair e, quando se embriaga, é a coisa mais insuportável deste mundo. Dizem que é doido varrido pelo sexo oposto, o que orgulha o rei, seu pai. O padre Ferreira tentou cristianizá-lo sem resultado. Fez tudo para que ele estudasse pois não fica bem ao futuro rei ser analfabeto, e lá aprendeu algumas coisas, ao menos sabe ler uma carta.” (p. 31) A reação de Nguila à traição da esposa é a mais convencional possível: manda homens para perseguir Sarnau e Mwando. No entanto, ao final, acaba por contentar-se em substituir Sarnau pela irmã desta, o que acentua o caráter comercial do casamento. Por sua vez, tida como invejosa, ciumenta e feiticeira, Phati seria a mentora de todos os percalços de Sarnau: o parto difícil do herdeiro Zucula; o desinteresse de Nguila; o fracasso do casamento. Será ainda ela quem descobrirá a traição da rainha Sarnau, revelando tudo a Nguila. Por essa atitude, será morta. Passados alguns anos, Sarnau batizará a própria filha de Phati, reconciliando-se com a inimiga, tornando-a sua “santa protetora”.

Já Sumbi, rapariga escolhida para Mwando pelos pais dele, representa a maior força feminina transgressora do romance. De “uma beleza indescritível, agressiva”, Sumbi abandona Mwando, trocando-o por um outro homem endinheirado, quinze anos mais velho, casado com outras quatro mulheres e pai de quinze filhos. Antes, porém, de deixá-lo, Sumbi faz Mwando passar por todo tipo de “vexames” sociais. Ele assume tarefas domésticas (cozinhar e lavar, por exemplo), cobre a insaciável mulher de luxo, tolera os presentes que os admiradores da mulher enviam a ela. Sumbi é, portanto, uma personagem inscrita num só capítulo do romance (7), mas de vital importância dentro da perspectiva crítico-feminista que se faz notar no texto.

A seqüência introdutória do texto apresenta temáticas imediatamente relacionadas a uma subjetividade feminina associada à terra: “*Que a terra é a mãe da natureza e tudo suporta para parir a vida. Como a mulher. Os golpes da vida a mulher suporta no silêncio da terra. Na amargura suave segrega um líquido triste e viscoso como o melão.*”(p. 9) Sendo a mulher a geradora da vida e, por isso, estando ela integrada à imagem da terra-mãe natureza, é curiosa a relação desta mulher com o fenômeno, por exemplo, do lobolo (no

sul), através do qual a mulher, substituída por gado, tem que romper com suas raízes familiares e agregar-se à família do outro.

No entanto, será o fluxo da memória que atuará para que a inscrição dessa mulher no espaço/tempo ganhe significação. Passado, presente e futuro serão integrados pelo fluxo da recordação. Sob esse aspecto, está sugerida uma tentativa de reconstrução do sujeito fragmentado pelas experiências do passado: *“uma parte de mim ficou no Save.”* (p. 10) e, ao mesmo tempo, relaciona-se esse sujeito-mulher a outras mulheres: *“Há muitas mulheres que vivem assim.”* (p. 10) Observa-se aí um sujeito coletivo, uma expressão integrada da identidade feminina compartilhada, que, no entanto, precisa ser semiotizada: *“Quem já viajou no mundo da mulher?”* (p. 9).

O trecho da narrativa que remonta ao primeiro encontro entre os dois personagens principais sugere um comportamento anticonvencional por parte de Sarnau. Mwando “nasce” enquanto sexualidade a partir dela, numa releitura do mito de Adão e Eva. Sarnau, relacionada à serpente, tem a sabedoria, o conhecimento, o domínio do sexo. Desse modo, também a imagem da mulher virginal está desconstruída pela imagem da mulher desinibida, sexualmente ativa, ainda que a associação à Eva remonte aos códigos morais e religiosos que vêem como “pecaminoso” esse comportamento. Curiosamente, como mito da criação, a autora toma um modelo cristão e não um modelo tribal, índice evidente do sincretismo que permeia a narrativa, ao mesmo tempo em que é marca das associações ideológicas cristãs entre pecado e punição.

A partir do casamento com Nguila, evidencia-se no texto o enfoque dirigido às questões sociais, morais e religiosas relacionadas aos casamentos tribal e cristão, em seus diferentes aspectos. Enquanto Nguila assina a certidão de casamento, Sarnau imprime a digital no papel, evidenciando-se aí o papel subalterno da mulher. Por outro lado, enquanto Mwando adorava e protegia Sumbi, assumindo, inclusive, funções socialmente destinadas à mulher, ela o tiranizava com exigências cada vez mais absurdas face à real situação financeira do casal: “Mwando chegou ao cúmulo de esvaziar completamente os celeiros da família, para satisfazer os caprichos da esposa, filha do senhor de terras, a quem nunca faltaram capulanas garridas e colares de luxo para dar mais graça àquele corpo talhado pelos deuses da arte, não ia ela regressar ao lar paterno por sentir-se privada do luxo em que sempre vivera.” (p. 47) No entanto, o amor de Mwando por Sumbi gerava-se na transformação desta em objeto de desejo: *“Qual era a família de Mambone que não queria possuir a famosa flor do índico a embelezar seu jardim?”* (p. 46)

Ainda em relação ao casamento de Sarnau e Nguila, observa-se que a poligamia envolve um mascaramento da emoção e do desejo, expresso no descontentamento e no questionamento da personagem com o contrato social firmado.

Abandonando os filhos para protegê-los, Sarnau vivenciará nova fase e novos problemas: unida ao homem que supostamente estaria disposto a viver com ela um amor monogâmico, vê-se mais uma vez abandonada. De rainha passará a prostituta e mãe solteira.

Sarnau, por tudo o que foi exposto, é uma sobrevivente, um ícone do estar no mundo, não só de identidade moçambicana, mas mesmo de identidade universal. A questão poligamia/monogamia, por exemplo, ainda que uma problemática que, no romance, traz especificidades culturais moçambicanas, pode ser positivamente aberta sobre a realidade da mulher brasileira que, em virtude do modelo monogâmico cristão e legal, há muito tem feito concessões ao homem em termos de comportamento sexual.

Poligamia, monogamia, religião e magia, convenções sociais, a opressão sofrida pela mulher, status, poder e miséria, a importância da maternidade para a mulher são alguns dos diversos temas abordados em *Balada de amor ao vento*, primeiro romance de Paulina Chiziane, que, em 1996 publicou *Ventos do apocalipse*, recorrendo, portanto, à imagem do vento como força propulsora dos rumos que a vida toma.

“Em Vigiar e punir, de Foucault, aprendemos que os mais individualizados são aqueles sujeitos colocados às margens do social, de modo que a tensão entre a lei e a ordem pode produzir a sociedade disciplinadora ou pastoral. Tendo colocado o povo nos limites da narrativa da nação, quero agora explorar formas de identidade cultural e solidariedade política que emergem das temporalidades disjuntivas da cultura nacional. Essa é uma lição da história a ser aprendida com aqueles povos cujas histórias de marginalidade estão enredadas de forma mais profunda nas antinomias da lei e da ordem — os colonizados e as mulheres.”

(HOMI K. BHABHA, 1998:214)

Conclusão

Reconhecer a inscrição moçambicana na contemporaneidade é uma forma de abrir as portas das “academias” para projetos e investigações críticas que absorvam essa literatura enquanto *corpus*. Por outro lado, o acesso ainda limitado às especificidades culturais do país e a tendência de ver o mundo com uma “aldeia global” acabam por originar um certo distanciamento das informações que permitem o reconhecimento da alteridade de uma cultura por si só tão múltipla. Apreender verticalmente o signo literário moçambicano

“Se, em nossa teoria itinerante, estamos conscientes da metafóricidade dos povos de comunidades imaginadas — migrantes ou metropolitanos — então veremos que o espaço do povo-nação moderno nunca é simplesmente horizontal. Seu movimento metafórico requer um tipo de

'duplicidade' de escrita, uma temporalidade de representação que se move entre formações culturais e processos sociais sem uma lógica causal centrada. E tais movimentos culturais dispersam o tempo homogêneo, visual, da sociedade horizontal. A linguagem secular da interpretação necessita então ir além da presença do olhar crítico horizontal se formos atribuir autoridade narrativa adequada à 'energia não-sequencial proveniente da memória histórica vivenciada e da subjetividade'. Precisamos de um outro tempo de escrita que seja capaz de inscrever as interseções ambivalentes e quiasmáticas de tempo e lugar que constituem a problemática experiência 'moderna' da nação ocidental."

(HOMI K. BHABHA, 1998:201)

À beira do mundo, à espreita do que chega, múltiplo na sua inscrição lingüística, o moçambicano traduz a própria atitude existencial do homem moderno que, face às inúmeras expectativas que a velocidade do caos contemporâneo lhe insufla, acaba por tornar-se espectador de si mesmo, sempre à espera de que alguém ou algo integre sua existência fragmentada ao uno que supostamente representa o mundo. O autoconhecimento e a capacidade de autodirecionar o rumo de sua vida são atitudes vedadas ao homem na atualidade e a multiplicidade lingüística que caracteriza a cultura moçambicana pode perfeitamente ser lida como um ícone do homem contemporâneo que, apesar da "comunicação de massa", não logra fazer da linguagem um meio para alcançar tanto o autoconhecimento como o conhecimento do Outro.

Bibliografia:

- BADINTER, ELISABETH. (1986) *Um é outro: relações entre homens e mulheres*. Trad. Carlota Gomes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BHABHA, HOMI K. (1998) *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- CHOMSKY, NOAH. (1975) *Reflections on language*. New York: Panteon Press, 1975.
- CHIZIANE, PAULINA. (1990) *Balada de amor ao vento*. Associação dos escritores moçambicanos.
- . (1992) "Eu, mulher, por uma nova visão do mundo...". In AFONSO, ANA ELISA DE SANTANA (Org.). *Eu mulher em Moçambique*. Moçambique: UNESCO e AEMO.
- . (1996) *Ventos do apocalipse*. Edição da autora.
- DEL PRIORE, MARY LUCY MURRAY (1994) "A história do corpo e a Nova História: uma autópsia", *Revista da USP*, set/out/nov.
- EAGLETON, TERRY. (1983) *Teoria da Literatura: uma introdução*. Oxford, São Paulo: Martins Fontes.
- FELSKI, RITA. (1995) *The gender of modernity*. London: Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts.

- HOLLANDA, HELOÍSA BUARQUE DE. (1994) *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco.
- KRISTEVA, JULIA. (1987) *No princípio era o amor*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LARANJEIRA, PIRES. (1995) *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.
- LEMONS, VIRGÍLIO DE. (1999) *Erocticus moçambicanus: breve antologia da poesia escrita em Moçambique (1944/1963)/ Virgílio de Lemos & heterônimos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Faculdade de Letras, UFRJ.
- LOPES, SILVINA RODRIGUES. (1994) *A legitimação em literatura*. Lisboa: Cosmos, 1994.
- MELO, JOÃO DE. (1988) *Os anos da guerra 1961-1975: os portugueses em África (crônica, ficção e história)*. Lisboa: Edições Dom Quixote v II.
- RAMALHO, CHRISTINA. (1999 a) *Um espelho para Narcisa – reflexos de uma voz romântica*. Rio de Janeiro: Elo.
- . (org.) (1999 b) *Literatura e feminismo: propostas teóricas e reflexões críticas*. Rio de Janeiro: Elo.
- SANTILINI, MARIA APARECIDA. (1985) *Estórias africanas*. São Paulo: Ática, 1985.
- SARAIVA, JOSÉ HERMANO. (1988) *História concisa de Portugal*. Mira-Sintra: Publicações Europa- América.
- SECCO, CARMEN LUCIA TINDÓ. (1999) *Antologia do mar na poesia africana de língua Portuguesa – Moçambique/ São Tomé e Príncipe/ Guiné Bissau*. Rio de Janeiro: UFRJ, Coordenação dos Cursos de Pós-Graduação Em Letras Vernáculas e Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa.
- SCOTT, JOAN WALLACH. (1988) *Gender and the politics of History*. New York: Columbia University Press.
- . *Feminism & History*. (1996) Oxford: Oxford University Press.
- SHOWALTER, ELAINE. *Women, Literature Theory*. New York: Pantheon Books, 1985.
- . *Anarquia sexual. Sexo e Cultura no Fin de Siècle*. (1993) Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco.
- SILVA, ANAZILDO VASCONCELOS DA. *A lírica brasileira no século XX*. Campos do Jordão: Vertente Editora, 1998.

Notas Bibliográficas:

- ¹ Em 1990, a Constituição passou a aceitar a liberdade partidária.
- ² No final da década de 1980, estimava-se um produto interno bruto de 1,2 bilhão de dólares, com 80 dólares de renda per capita.
- ³ “Aspectos sócio-culturais relacionados com a frequência escolar das raparigas em Moçambique”, in *Eu, mulher em Moçambique*, p. 203.
- ⁴ Inserção minha.
- ⁵ Inserção minha.

Moçambique: novos trajos em corpo envelhecido

José Luis Cabaço

Moçambique

Na Conferência de Berlim, como se sabe, concordaram-se os princípios e as regras da extensão a África do processo de mundialização que correspondeu à fase dos impérios territoriais. A economia-mundo consolidou-se com a anexação de novas terras, com a transformação em mercadoria dos seus recursos e do trabalho das suas populações e com a mecanização da produção. Os extraordinários avanços tecnológicos, principalmente nos transportes e comunicações viabilizaram a nova dimensão dos sistemas económicos das grandes potências e introduziram uma dinâmica vertiginosa na internacionalização do comércio e finanças.

A consagração, em Berlim, do princípio da ocupação efectiva foi a certidão de nascimento da fase imperialista. O imperialismo territorial exigia controle directo das fontes de matérias primas e dos pontos estratégicos que garantiam acessos e rotas. As guerras de ocupação do fim do séc. XIX e princípio do séc. XX não foram mais, afinal, do que expressão desta profunda transformação.

A ocorrência do colonialismo territorial em Moçambique começou, também, como um guerra de ocupação que passou pela destruição dos poderes locais e pela subordinação das suas organizações políticas e sociais aos parâmetros e valores do colonialista.

A colónia foi definida como um todo administrativo, mas a preocupação imediata foi a de impedir que as suas populações pudessem de algum modo assumir essa dimensão unitária. A Lei do Trabalho de 1899, logo determinou a existência, nas colónias, de dois estatutos: “não indígena” e “indígena”. No plano produtivo, à dicotomia “não-indígena / indígena” correspondeu a divisão acentuada entre o sector moderno, directa ou indirectamente integrado na economia mundial, e o chamado sector da “economia de subsistência”.

A nova doutrina diminuía a importância de “civilizar” os povos colonizados, considerando que tal podia afectar a eficácia da exploração dos territórios africanos. Reduzindo as culturas nacionais a um conjunto de usos e costumes, preservava-se, do “indígena”, a conotação de ser amoral, vivendo nas trevas, dominado pelas forças do mal. A transição para o mundo dos colonos deixava, assim, de passar pela aquisição de conhecimentos e dos valores da “civilização”, para se transformar essencialmente na purificação de toda a perfídia de que os usos e costumes do continente estavam impregnados. A via da “salvação das almas” consagrava o preconceito da desumanização do colonizado e o resgate da sua “elementar humanidade” passava através do trabalho. Deste modo se legitimaram as práticas mais hediondas da exploração dos territórios africanos: o trabalho forçado, os

impostos, os castigos corporais, a inaplicabilidade ao “indígena” dos direitos humanos e dos princípios cristãos. Ao propôr-se “civilizar”, a administração colonial pretendia, de facto, impor a hegemonia do modelo cultural luso-cristão, excluindo dos “benefícios” da “modernidade” quantos não interiorizassem os novos valores e códigos.

O colonialismo violentou e interrompeu o processo histórico das comunidades que submeteu, externando as dinâmicas do seu progresso e do seu desenvolvimento económico, técnico e sócio-cultural, desintegrando o imaginário do colonizado, mantendo-o no dilema permanente de assumir a própria história, e ser marginalizado, ou aderir à nova proposta, incorporar uma História que não compreende, comunicar num idioma que é estrangeiro, orientar-se por valores e símbolos que lhe são estranhos e, portanto, ser discriminado.

O resultado prático da “missão civilizadora” foi, na verdade, a tentativa de formação de elites dependentes e, voluntária ou involuntariamente, cúmplices da máquina repressiva do colonialismo.

A sobrevivência de Portugal, pobre e de escassa população, na “família” das potências coloniais passava por compromissos e alianças e a mais natural era, sem dúvida, com a Grã Bretanha, de que era semiperiferia. Assim, vastíssimas parcelas do território foram entregues à plena gestão privada através de contratos de concessão, com amplos poderes de governação (incluindo o de cunhar moeda), atribuídos a companhias comerciais internacionais. Esta situação iria manter-se até à década de 1930.

A expansão mundial dos finais do séc. XIX caracterizou-se também pela inversão dos fluxos migratórios no continente. Com a substituição do trabalho escravo pelo trabalho assalariado, a viagem para as colónias de indivíduos provenientes de outros continentes, em particular da Europa e Ásia, passou a ser largamente predominante. A movimentação de mão de obra africana foi redireccionada para dentro do continente e transformou-se numa fonte de rendimento para a economia das colónias. Num mundo em que o factor decisivo do progresso e da riqueza era o trabalho, o colonialismo português fez da exploração intensiva da mão-de-obra, recurso abundantemente disponível e exigindo poucos investimentos, a base da economia de Moçambique.

A maioria da população africana da colónia permanecia, porém, entregue à sua capacidade de sobreviver, constituindo uma enorme reserva de mão de obra não qualificada. A sua integração na economia de mercado fazia-se através da prestação de trabalho manual, assalariado, compulsivo, penal ou migratório.

A estrutura da economia herdada no momento da independência, em 1975, reflectia ainda o princípio definido na década de 1890: não custar dinheiro a Portugal e contribuir para o seu desenvolvimento. O princípio inviabilizava, todavia, a questão do crescimento económico de Moçambique e, muito mais, qualquer hipótese de uma distribuição de renda minimamente balanceada. A acumulação conseguida na colónia concentrava-se nos

investidores estrangeiros e num pequeno grupo de colonos colaboradores ou subsidiários destes principais empreendimentos.

A tomada do poder por Salazar, em Portugal, tinha levado à reformulação da política colonial na década de 1930. Mas esta deve ser vista no quadro mais vasto do regresso às economias nacionais determinado pela crise de 1929. O regime corporativo pôde instaurar medidas fortemente proteccionistas com vista à criação de um empresariado português com capacidade competitiva internacional. O controle e a exploração directa das colónias tornavam-se, assim, elementos decisivos do projecto salazarista. O Portugal nacional-corporativo aproveitou o conflito mundial de 1939/45 para, com a sua neutralidade, alimentar um relativo isolamento que lhe abriu espaços para realizar o seu próprio percurso. Neste período, intensificou os instrumentos de uma exploração brutal, sem qualquer controle internacional, e, mercê da sua equidistância no conflito, preservou incólumes as infraestruturas de todas as suas colónias, com excepção de Timor.

Com a Segunda Guerra Mundial, os desenhos hegemónicos começaram a passar cada vez mais ao lado do opróbrio da dominação directa. Portugal, cujo colonialismo se processava com assinalável atraso histórico, constituiu a excepção. Daqui nasceu, como todos sabem, uma descolonização tardia, que teve de recorrer à confrontação armada e que acabaria por se emaranhar nos tentáculos poderosos da guerra fria.

A frente política que conduziu o processo anticolonial em Moçambique, à semelhança do que fora a experiência africana em geral, identificou na criação do Estado-nação, o caminho para uma referência identitária que abrangesse todas as populações e comunidades estabelecidas dentro das fronteiras herdadas. Com a conquista da independência e o êxodo dos colonos, Moçambique tentou uma via de crescimento sócio-económico baseada nas próprias capacidades, ao serviço da comunidade nacional em que o Estado, assumindo um papel central como intérprete de uma proposta ideológica hegemónica, se impunha como símbolo dos valores que incorporavam a ideia da libertação.

Foi um período marcado pelo sentimento de independência e pelo nacionalismo que, obviamente, se reflectiria na concepção da nova economia do país. A aproximação com o bloco dos países socialistas apresentava-se como a via para o estabelecimento de relações económicas internacionais que fugissem às tenazes da economia-mundo.

A conjuntura internacional, na década de 1970, apresentava um quadro de confiança sobre a possibilidade de uma via desenvolvimento nacional. O governo moçambicano, empolgado com a vitória e o entusiasmo popular, nacionalizou a terra e colocou sob controle do Estado os sectores estratégicos, incluindo as principais empresas estrangeiras, fixou preços e salários, instituiu subsídios aos produtos alimentares básicos, socializou a educação e os serviços de saúde, criou mecanismos de controle sobre as importações e

sobre a política cambial, definiu a agricultura como base da economia e defendeu a necessidade de uma industrialização acelerada e de uma geral modernização da sociedade.

Para os efeitos desta reflexão retenho, do período do projecto socialista, apenas a dimensão da independência perseguida e, até certo ponto, conseguida.

A década de 1980, porém, marcaria a contra-ofensiva da economia mundial. Uma batalha crucial travou-se a propósito da Nova Ordem Internacional da Informação e Cultura. Os países em desenvolvimento olhavam com grande apreensão o crescente desequilíbrio dos fluxos informativos, a invasão das suas fronteiras territoriais pelos média internacionais e a agressão cultural que isso representava. As grandes potências defendiam a livre circulação da informação, sem restrições. A importância do problema, para as grandes nações do Ocidente, justificou a quase imobilização da UNESCO, por suspensão do pagamento de quotas dos seus maiores contribuintes. Numa época de grandes debates sobre alternativas às relações de dependência herdadas da ordem colonial em busca de um mais democrático relacionamento da economia do planeta, o senegalês Amadou Mahtar M'Bow, Secretário Geral da UNESCO, advertia: *“Este monopólio de facto opõe-se ao estabelecimento de uma nova ordem económica internacional”*.

A tremenda desigualdade do fluxo unidireccional da informação, entre quem a produzia e disseminava e quem a consumia, era afinal o prenúncio de uma “outra ordem” que nada tinha a ver com a esperança de um relacionamento democrático e de respeito pelo “outro”. Estava-se, na realidade, perante a montagem do aparelho ideológico de uma nova era. As grandes potências preparavam-se para retomar a dominação inquestionável do mundo que fora abalada pela derrota americana no Sudeste Asiático, pela descolonização, pelas lutas guerrilheiras antiimperialistas, pela crise social no interior das metrópoles e pela corrosão psicológica, no complexo militar-industrial, causada pelos os ideais de paz, de fraternidade e de solidariedade com os “condenados da terra”.

Em meados da década de 1980 Moçambique encontrava-se vergado pelo peso da dívida acumulada, confrontado com o agravamento dos juros internacionais, sem contrapartida de desenvolvimento como resultado de uma sucessão de calamidades naturais mas, principalmente, de uma guerra que destruía as suas débeis infraestruturas e que transformava mais de um terço da população em refugiados nos países vizinhos. Necessitando de novos créditos, de uma urgente ajuda alimentar e da simpatia e credibilidade dos grandes doadores, que eram os países do Ocidente, o governo moçambicano preparou-se para aderir ao modelo de reestruturação económica que propunha o sistema internacional de Bretton Woods.

O projecto sonhado na independência não resistira ao “conflito de baixa intensidade”, que os estrategos militares do regime do “apartheid” conduziram contra Moçambique e que, em meados da década de 1980, haviam conseguido transformar num conflito endémico no

corpo socio-económico do país. A estratégia de destruição sistemática revelou que o objectivo fundamental desta guerra era, mais do que uma mudança de lideranças, a efectiva destruição do projecto de estado-nação moçambicano. A República de Moçambique foi reduzida, em 1990, à condição oficial de país mais pobre do mundo.

O “conflito de baixa intensidade” teve resultado paralelo ao das “campanhas de pacificação”, designação que Lisboa dava à guerra de ocupação do fim do século XIX. Era, como então, imperioso dominar os elementos rebeldes para se poder implantar a nova ordem política, social e económica, essencial ao reforço e expansão do capital internacional. A estratégia foi total, conjugando os meios económicos com o recurso à destruição física e psicológica onde, como foi o caso de Moçambique, tal se tornou necessário.

Com a assinatura do acordo de paz em 1992 caiu o último obstáculo ao relacionamento entre o governo de Moçambique e as Instituições Bretton Woods. O Governo adotou a nova filosofia do FMI que, desprezando a dimensão sócio-cultural, reduziu o desenvolvimento a uma fórmula rígida de crescimento económico. O acento tónico na elaboração da estratégia económica e, portanto, política do país, deslocou-se das prioridades da agenda nacional para os interesses do reajustamento estrutural. A dinâmica desenvolvimentista passou da ênfase na política agrária, no aumento da capacidade humana e produtiva endógena e na contracção dos consumos, para se concentrar no crescimento do sector moderno, destinado à exportação, na importação de “know how” e no direccionamento da limitada capacidade de financiamento nacional para o serviço da dívida e a expansão do consumo. Os indicadores macro-económicos substituíram, no orgulho dos dirigentes moçambicanos, os progressos realizados na saúde pública ou no aumento da população escolar. O clube de doadores, que se reúne anualmente em Paris para aprovar novos créditos, fiscaliza com rigor a estreita aplicação dos programas concordados, aprova os novos projectos e faz depender da estreita observância das suas directivas a concessão dos novos créditos e donativos. A possibilidade de desenvolvimento de Moçambique está, deste modo, cada vez mais subordinada à ajuda internacional.

As medidas tomadas tiveram como inevitável consequência a acentuada redução da importância do Estado em Moçambique. E a sua deslocação do centro da cena política tem implicações bem mais amplas do que o da simples formulação teórica liberal. Em Moçambique, país pluriétnico e multicultural, o Estado é, como acima se menciona, símbolo da independência conquistada. Ele é a representação da nova identidade que essa independência criou: a condição de moçambicano. Ao contrário de quanto sucedera no séc. XIX na Europa, aqui, é em torno do Estado que se vão confirmando as fronteiras e se vai reconhecendo paulatinamente a futura Nação. Não por acaso é comum ouvir, por todo o território, as populações dizerem que “o caso tal se passou *na nação*” ou que “aquele indivíduo viajou para *a nação*”, querendo com isto referir a capital do país, onde reside a sede do Estado.

Daí que o enfraquecimento do Estado signifique necessariamente a debilitação da identidade nacional em gestação. O cidadão do país, que já vira postas em causa algumas das suas referências fundamentais em nome da proposta de identidade como “moçambicano”, mais abrangente e “moderna”, sente-se agora “traído a meio do percurso” e é induzido a refluir para referências precedentes, mais restritas, recompondo, em chave diferente, solidariedades anteriores.

Cento e cinquenta anos mais tarde, os interesses dos países mais desenvolvidos interrompem, com análoga brutalidade, o processo histórico africano impedindo, de novo, a consolidação de identidades que salvaguardassem, no quadro do mundo actual, os interesses específicos dos povos do continente. Ao provocar o desmoronamento dos estados, o “centro” volta a deixar as populações dos países africanos desprotegidas e divididas, lançadas no desespero da sobrevivência quotidiana. E o resultado disto traduz-se já pelo reaparecimento de manifestações etnicistas, de rivalidades regionais e de sentimentos chauvinistas.

A redução do papel do Estado surge, teoricamente, como uma tendência mundial da democracia. No entanto, omite-se que, nos países desenvolvidos, o seu papel é bem mais forte do que a imagem que dele se pretende dar e que a diminuição da importância do Estado se verificou nos sectores não vitais onde as reivindicações de participação da sociedade civil e dos grupos económicos organizados tornaram a tutela estatal desnecessária e mero exercício burocrático. Em África, a sociedade civil inicia agora os primeiros passos e os grupos económicos nacionais são escassos e débeis. Daí que o enfraquecimento da função do Estado, não sendo resultado de uma exigência expressa pela sociedade local, se acompanhe da criação de um vazio de poder que acaba por ser preenchido pelos grupos económicos e ONGs estrangeiros, por sectores ilegais de actividade ou mesmo por organizações criminosas.

A liberalização total e acelerada da sociedade, que deu a Moçambique um “bom nome” entre as instituições financeiras internacionais, comportou, para a maioria dos seus habitantes, um sério agravamento das condições reais de vida : os serviços públicos ficaram, em geral, com os quadros menos qualificados e, perante as reduções orçamentais que lhes foram impostas, degradaram-se e corromperam-se; as privatizações aceleradas conduziram à alienação das unidades produtivas por grupos internacionais ou, em muitos casos, pelos especuladores imobiliários que, desrespeitando o concordado, encerraram as unidades produtivas e negociaram as infraestruturas; o desemprego cresceu vertiginosamente e está em vias de se agravar com a privatização das grandes empresas pública como os Portos, Aeroportos e Caminhos de Ferro.

A “desnacionalização” do país passa também pela criação de obstáculos ao surgimento de um sector de transformação dominado por moçambicanos. O que se passou com a indústria

do caju é um exemplo clássico. Pela especificidade da actividade, os concursos para a privatização do sector foram ganhos por empresas nacionais. A indústria de transformação do caju apresentava-se que podia ser dominada por um empresariado local autónomo. Porém, depois de concluídos os processos de privatização, o Banco Mundial impôs a liberalização da venda do caju provocando o encerramento de 80% do sector, o desemprego de mais de 30.000 trabalhadores e o endividamento dos empresários. O argumento invocado, de que se estava protegendo o preço pago ao produtor, é revelador de como as instituições financeiras vêm a inserção de Moçambique no projecto globalizante. Privilegia-se a capacidade de consumo de um sector da população em detrimento da capacidade de produção nacional, de criação de mais-valia, do desenvolvimento tecnológico. As medidas desta natureza junta-se a obstrução, em nome da igualdade de oportunidades, a quaisquer iniciativas governamentais que visem promover o empresariado nacional ou compensar a real desigualdade de oportunidades com que se defrontam a cada momento. A banca, por exemplo, não tem dificuldade em financiar um empresário estrangeiro que, sem provas dadas em Moçambique, se apresenta com garantias oferecidas pelos bancos do seu país de origem e com currículos bancários abonatórios. Em compensação, o empresariado nacional, sem garantias imóveis devido às nacionalizações que se seguiram à independência ou às destruições provocadas pela guerra interna, sem currículo bancário, porque a iniciativa privada era desincentivada, tem enormes dificuldades de aceder ao crédito ainda que, no passado, tenha provado a sua competência e seriedade como gestor público em condições de extrema precariedade de meios humanos e materiais.

Pelo contrário, o gestor nacional é incentivado a intermediar os projectos de investimento estrangeiros, numa posição subordinada e passiva. Sobrevalorizando essa intermediação, em honorários e capital, encoraja-se objectivamente a formação de uma elite, comprometida com a economia global.

A corrupção é não só tolerada mas promovida. O prestigiado bispo católico de Nampula, no norte de Moçambique, D. Manuel Vieira Pinto defende que a comunidade internacional “entrou no caminho da corrupção” para enfraquecer o Estado, desmoralizar o povo e tornar os funcionários seus instrumentos. Por quanto possa ser apaixonada, esta análise reflecte a estrutura do fenómeno em Moçambique. A disparidade das condições de vida entre estrangeiros e nacionais e os apelos ao imaginário trazidos no assalto da mídia globalizada complementam as condições de que se nutre a corrupção.

A ofensiva contra o Estado nacional passa ainda pela alteração dos mecanismos da ajuda internacional. Com o papel determinante assumido pelas Organizações Não Governamentais, o mecanismo da ajuda deslocou-se da intermediação do Estado, que definia prioridades e metodologias, para o contacto directo com as comunidades, usando metodologias e estabelecendo prioridades em conformidade com os interesses e estratégias das próprias ONGs. “...*Depois da Conferência de Berlim houve guerras que estabeleceram*

o controlo colonial do continente. Depois vieram os missionários que prepararam o terreno para os capitalistas. Houve guerra outra vez e agora vieram as ONGs. São os novos missionários.” A citação é de um director provincial moçambicano e é referida por Joseph Hanlon no seu livro *Mozambique: who calls the shots?*(HANLON, 1991,).

Moçambique, com o programa de reajustamento económico, vive uma fase de radicalização social. O crescimento económico enriquece os estrangeiros e um pequeno estrato de nacionais enquanto a sobrevivência de faixas sempre mais amplas da população é garantida, exclusivamente, pelo exercício informal do comércio e serviços ou pelo recurso a actividades e práticas ilegais. A “economia de subsistência”, para onde eram relegados os excedentários do mercado de trabalho, é substituída pelo novo conceito de “economia auto-sustentável”. Tais projectos, como o próprio nome indica, não têm como objectivo central a criação de desenvolvimento porque os meios e tecnologia postos à sua disposição não lhes permitem serem competitivos num mercado sempre mais aberto. O seu fim é o de assegurar, sem encargos para o sector moderno da economia, a sobrevivência da parte “não necessária” da população e a sua existência como consumidores secundários. O moçambicano hoje regressou ao velho dilema de seus avós: ou se reconcilia com o seu passado, e é excluído, ou aprende inglês e informática, compra antena parabólica e telefone celular, estuda as novas tecnologias, etc. para correr o risco de participar dos benefícios da globalização como discriminado.

O trem da hegemonia planetária, tecnológico e altamente selectivo, ganha velocidade e são poucos, na periferia, os que conseguem um lugar nas últimas carruagens. Nestes países, a linha de demarcação entre as elites integradas na área globalizada e a massa dos excluídos deixou de passar pelas fronteiras geográficas ou pela identificação nacional para atravessar famílias, comunidades, grupos étnicos. Os velhos mecanismos da solidariedade auto defensiva não resistem às regras impessoais desta pós-modernidade ou às exigências de fidelidades que não deixam espaço ao compromisso. A população de Moçambique, dividida pelo colonialismo entre indígenas e não-indígenas, reencontra-se agora seccionada entre os que têm acesso à “aldeia global” e os que irremediavelmente estão remetidos a uma dimensão espaço-temporal que os afasta cada dia mais da época de que são contemporâneos.

Esta questão levanta mais duas analogias com a fase de colonização:

Por um lado, a correlação entre dominação e segmentação da massa, entendendo esta, com Ortega y Gasset, como “o conjunto das pessoas não especialmente qualificadas”. É uma constante que as fases de expansão do capital internacional se fazem inevitavelmente acompanhar, nos países periféricos, pela afirmação das diferenças e pela erupção de elementos desagregadores aos diversos níveis das organizações sociais.

Por outro lado, a criação, da já mencionada elite local, psicologicamente “colaboracionista” e pronta a desvincular-se culturalmente das próprias raízes que, como no passado, a ideologia dominante promove a exemplo, apresentando-a como os primeiros exemplares das mulheres e homens do futuro.

A globalização repropõe uma nova forma da “assimilação/exclusão”. “(...) O capitalismo global é, na verdade, um processo de ocidentalização (...)”, escreve Kevin Robins no seu trabalho “*Tradition and translation: national culture in its global context*” (ROBINS, 1991).

Esse processo é acompanhado, em nome da diversidade cultural e do respeito pelo “outro”, pelo estímulo ao renascimento das culturas locais. A polarização no “global” e no “local” deixa, no vazio, a cultura nacional em gestação. O objectivo é, mais uma vez, abortar o processo. À fragmentação sócio-económica associa-se a fragmentação cultural. Os elementos centrífugos da dinâmica social são favorecidos por esta abordagem e os resultados estão à vista na Somália, Libéria, Serra Leoa, nos dois Congos, Ruanda, Burundi.

A própria metodologia de implantação do sistema de democracia pluralista em Moçambique é, com singular coerência, convergente neste renovado projecto de “desenvolvimento separado”: cria-se o parlamento nacional para o qual o cidadão das zonas rurais vota, regra geral, com muito escassa ou nenhuma informação. Os deputados eleitos trabalham em conformidade com agendas que pouco ou nada têm a ver com a realidade quotidiana dos eleitores e raramente, quando o fazem, lhes prestam contas da sua actividade. Para alguns destes eleitores ficará, do acto eleitoral, uma ideia vaga do exercício do pluralismo e de que, através do mecanismo do voto, a sua opinião é solicitada de cinco em cinco anos. Em poucos fica a consciência da possibilidade, pelo processo da votação, de intervir sobre realidade e modificá-la. Mas, se a educação democrática é, efectivamente, uma preocupação “civilizacional” da comunidade internacional, seria lógico que se procurasse introduzir alguns princípios elementares do exercício democrático na escolha dos dirigentes das comunidades de base. Aí, o camponês das zonas mais remotas iria aprender que, através da democracia pluralista, é possível escolher o chefe mais capaz e melhorar, assim, a própria vida. Mas não é isso que sucede: quando o exercício democrático se situa na zona dos “excluídos”, mais uma vez em nome do respeito pela diferença, destacam-se as “virtudes democráticas” da ordem social tradicional e confia-se à legitimidade linhageira a direcção das comunidades. E são cientistas sociais quem repropõe esta nova distinção entre “indígenas” e “assimilados”.

Vivemos, como dizia na abertura o Prof. Carlos Lopes, um momento de desorientação. Mas julgo que, se a analogia com o fim do século passado tem algum fundamento, ela também o deve ter no processo histórico que conduziu à independência dos nossos países. Quando Mouzinho de Albuquerque derrubou o império de Giza a juventude de então sentiu-se sem futuro, lançada no desconhecido de uma nova ordem, que se comportava de modo

incompreensível, que adorava divindades desconhecidas, que ostentava um poder inacessível e uma força de que se não divisavam os limites. O desânimo era total. Rebelar-se significava a morte ou o degredo. O pânico de hoje não é certamente maior.

Mas, colonizados de ontem, estamos aqui discutindo a colonização de hoje. E este facto é uma novidade absoluta, um elemento novo que urge potenciar e pode dar significado especial a esta conferência da ALADAA.

X

Brasil: Educação, Exclusão Racial e Identidade Negras

Passado e futuro na questão da democracia racial no Brasil entre os anos 40 e 60

José Jorge Siqueira

História, Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Os anos 40 e 50 deste século conheceram um momento de ruptura em como conceber os problemas do preconceito e das discriminações, como praticados e pensados contra os afro-descendentes na sociedade brasileira. O contraste evidencia-se ao compararmos tal novo paradigma com aquele legado muito pouco explicativo nesses termos, herdados das reflexões oriundas da República Velha e anos 30 afora. Até aí, as análises caracterizar-se-iam por forte tradição, calcada seja na linha dos darwinismos sociais, seja na ênfase culturalista das “sobrevivências”, da “aculturação”, das “heranças” dos “feitos” culturais de base africana ou afro-brasileira.

Ambos os casos – o social-darwinista e o culturalista difuso –, redundam em soluções explicativas mantenedoras ou da superioridade “racial” (termo de época) do “branco” e do Ocidente, ou da inferioridade cultural-civilizatória do “negro” e da África – alicerces, portanto, do ideário do que se convencionaria chamar “democracia racial” brasileira. Com nuances de autor para autor, de corrente para corrente, praticamente ninguém, no Brasil, pode escapar desses paradigmas cultural-científicos de época. Conta-se nos dedos das mãos as exceções. Arrola-se desse modo, intelectuais notáveis do período, preocupados com a questão, a exemplo Euclides da Cunha (não há mulato que não tenha náuseas lendo a parte antropológica de *Os Sertões*), Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Édson Carneiro, Oliveira Vianna, Gilberto Freyre.

O problema afirmar-se-ia tão sério e de quase inextrincável solução, que reapareceria mesmo em trabalhos de outras perspectivas teórico-metodológicas, sendo seus autores renovadores da compreensão do devir social brasileiro. É o que demonstram, sobre este assunto, textos, também escritos nos anos 30, de Caio Prado Jr. e Sérgio Buarque de Holanda, já agora abrangendo o campo da história.⁽¹⁾

Os anos 30 dariam ainda melancólica prova dos limites de época para abordar o tema, através da organização de dois Congressos Afro-Brasileiros, realizados em Recife (1933) e em Salvador (1937) - enquadradas que ficam a maioria absoluta das alocações ali apresentadas, na tipologia arquétipo-estagnizante “das origens”, “das contribuições”, “das influências”, negras à “civilização brasileira” – esta expressão última era assim como que uma preocupação de época, a exemplo do livro de Afonso Arinos de Melo Franco, publicado em 1936. Entretanto, tais perspectivas, muito comunmente, ficavam perigosamente próximas de um confinamento à moda dos estereótipos com que se vai construindo o imaginário da democracia racial no Brasil. E são capazes de desviar o foco

das questões essenciais do problema, distorcendo processos sociais relevantes, atualizando constantemente as aberrações.

Assim, temas aparentemente distanciados das questões centrais das relações interétnicas, relacionados aos preconceitos e discriminações – nem sempre visíveis com nitidez – escapam dos contornos específicos que lhes determinaram a origem, transformando-se em verdadeiras armadilhas ideológicas, dificultando ao extremo o alcance profundo de suas conseqüências. Este é o caso dos assuntos tratados naqueles Congressos, a exemplo da musicalidade dos escravos, o vocabulário nagô, mitos de Xangô, receitas de quitutes, longevidade dos pretos, costumes e práticas do negro, o negro e o espírito guerreiro, o moleque do carnaval, e assim por diante.

Uma leitura crítica atual percebe com facilidade o grau de insipiência analítica daquelas alocações apresentadas, em vários casos beirando ao anedótico de mau gosto. O que não significa que tenham perdido, por isso, o caráter de testemunho – ainda mais se considerarmos a relativa repercussão daqueles eventos à época. (2) Ao contrário, tais perspectivas são reveladoras de uma padronização de concepções a respeito de um tema, onde justamente o vulgar, o detalhe, a idealização, assumem importância estratégica, para o entendimento de aspectos fundamentais das estruturas mais gerais e complexas do assunto.

No Congresso do Recife, os dirigentes foram Gilberto Freyre e o médico psiquiatra Ulisses Pernambuco. No caso de Freyre, lhes são notórias as conseqüências conservadoras extraídas de algumas conclusões essenciais contidas em seu livro tornado clássico, *Casa Grande & Senzala*, de 1933. Veja-se a respeito, o que diz em uma série de palestras proferidas já anos 40, nos Estados Unidos, e sublinhadas por Emília Viotti da Costa: “a distância social, no Brasil, fora resultado de diferenças de classe; como os negros brasileiros desfrutaram da mobilidade social e de oportunidades de expressão cultural, não desenvolveram uma consciência de serem negros da mesma forma que seus congêneres norte-americanos; no Brasil, qualquer pessoa que não fosse obviamente negra era considerada branca; os negros estavam desaparecendo no Brasil e incorporando-se ao grupo branco; foi no processo de miscigenação que os brasileiros haviam descoberto o caminho para escapar dos problemas raciais que atormentavam os norte-americanos.” (3)

Já Ulisses Pernambuco, presidente de honra do referido Congresso, apresenta na ocasião, a alocação “As doenças mentais entre os negros de Pernambuco”, onde, a partir de dados do Hospital dos Alienados do Recife, colhidos entre 1932 e 1933, se esforça por demonstrar o percentual de doenças mentais segundo critérios “raciais”. Contraditoriamente, defendendo que as condições de vida dos negros não difeririam “sob qualquer ponto de vista” da dos brancos e mestiços (sic) das classes pobres, chega a elaborar resultados tipo tantos “psicopatas constitucionais”, tantas “psicoses tóxicas e infecciosas”, tantas “psicoses orgânicas”, negros de um lado, mestiços (sic) e brancos, de outro. (4) A resultados assemelhados chegaram diversos outros trabalhos ali apresentados, a exemplo de Cunha Lopes e J. Cândido de Assis, no “*Ensaio etno-psiquiátrico sobre negros e mestiços*”, onde

afirmam da “interfusão brasílio-guaraniense e afro-européia”, dando como resultado “a nossa atual população, com preponderância ariana”; Robalinho Cavalcanti, com a alocução “*Longevidade*”; Abelardo Duarte, com “*Grupos sanguíneos da raça negra*”, enveredando por fantástica bioquímica das raças, para, através desse líquido essencial, caracterizar a personalidade dos indivíduos; Álvaro Faria, com “*O problema da tuberculose no preto e no branco e relações de resistência racial*”, onde advoga a maior sensibilidade dos pretos e seus mestiços à doença, dado o caráter “civilizado” (!) da tuberculose, não suportado pelas gentes de cor; etc.(5) Na contra-mão dessas posições, quase isolados, aparecem, surpreendentemente, aquelas colocadas pelo então jovem cientista social negro, Édison Carneiro, remetendo o cerne das questões aos problemas estruturais deixados pela forma como se deu abolição da escravatura, de um lado: e de outro, Miguel Barros, que, representando a Frente Negra Pelotense, faz discurso onde descortina nua e cruamente a condição histórico-sociológica do meio social negro naquele presente e no futuro. Para ele, para que a evolução coletiva se imponha, somente uma marcha iniciada a partir do próprio negro, num despertar de avalanche, majestoso e empolgante.

Já o Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, em 1937, teve como patrono Nina Rodrigues. O qual seria cantado em prosa e verso por Édison Carneiro e Arthur Ramos, ressaltando-lhe os estudos pioneiros sobre os “costumes” dos negros bantus, sudaneses, nagôs e gêges; ou ainda, especialmente, as suas atitudes, como médico, a tomar-se de amores por seus pacientes de cor – verdadeiro novo Castro Alves, diriam. Ora, Nina Rodrigues escrevera em 1894, *Raças Humanas e Responsabilidade Penal no Brasil*, onde, de forma insofismável, adota a perspectiva da inferioridade não somente racial, mas também cultural e civilizatória, dos negros e também de seus mestiços – em plena época, portanto, de Machado de Assis, Cruz e Souza, Lima Barreto, Juliano Moreira entre outros. A tal ponto chega seu raciocínio que defende responsabilidades penais distintas para esses casos especiais, posto que não haviam adquirido o desenvolvimento psíquico suficiente para reconhecer o valor legal de seus atos. (6) As alocuções apresentadas neste Congresso, regra geral, em maioria esmagadora, seguiram a linha posta pelo Congresso de 33 no Recife.

A década de 30 contaria ainda com este monumento erguido às teses da democracia racial, como previsto em *A Civilização Brasileira*, de Afonso Arinos de Melo Franco, escrito em 1936. É bem verdade que este trabalho representa um retrocesso científico, obra de nenhuma contribuição nestes termos, mas que tem seu valor medido pela profunda repercussão de suas teses no gosto social, fazendo adeptos a torto e a direito, impondo um projeto de hegemonia – justo na proporção em que se adequava perfeitamente ao imaginário da democracia racial então no auge de suas elaborações. Baseando-se em Splenger, Henry de Man, Pareto, Montoya, Sorel, Nina Rodrigues, Oliveira Viana e Oliveira Lima, vai o autor tratar, beirando ao anedótico, das “influências”, das “culturas inferiores”, na construção da “civilização” de base “branca” e “superior” – como seria o caso, no Brasil, da portuguesa. (7)

Contudo, espremendo-se, qual o sumo que dali se extrai, para caracterizar tais “resíduos culturais inferiores”? Enumeremos: a “imprevidência e a dissipação”, o “desapego pela terra”, a “superstição atávica”, o “amor pelo adorno e ostentação simuladora” (este, característico das pretas e mulatas, tidas como verdadeiras aves tropicais refulgentes), o “desrespeito pela ordem legal” – considerados hereditários “atributos raciais”, típicos da “raças infantis de quem provimos”. Não deixaria de concluir o autor, às vésperas do Estado Novo, lembremos, com o aconselhamento do uso da força, pelo Estado, para orientar aqueles impulsos, no sentido da legalidade.(8)

Todavia, a conjuntura vivida pela sociedade brasileira em meados dos anos 40 seria extremamente propícia à ruptura com aqueles cânones. Assim o determinaram o fim da II Grande Guerra, a crise do Estado Novo, a indignação da intelectualidade brasileira diante de temas cruciais à época, colocados pela redemocratização do país (liberdade de expressão, o analfabetismo, a reforma agrária, o levantamento crítico-sociológico de nosso passado, etc), a emergência das demandas sociais reprimidas, enfim.

Veja-se neste sentido, por exemplo, o tom com que Aníbal Machado, abre em discurso, o I Congresso Brasileiro de Escritores, realizado justo em 1945, questionando o papel dos escritores diante do público-multidão: “Que vens fazer aqui? Resolver os teus problemas ou os nossos? Exibir teu desespero, agravar tuas dúvidas? Ou ajudar-nos a encontrar o que nos falta, exprimir o que sofremos, formular o que queremos? É para nos libertar, ou para nos explorar que escreves? E vaticina: “Caminhará isolado o escritor que não encontrar resposta justa a essas interrogações: isolado e alheio às realidades de seu tempo. E ninguém lhe negará o direito de sorrir com desprezo coroando-se a si próprio com as flores de seu jardim secreto”. (9)

Entretanto, mesmo o Congresso de Escritores de 45, em relação tema da democracia racial brasileira, também ele, nada inovou. Por certo que a questão esteve de alguma forma incluída quando do libelo na defesa de uma ordem social mais justa e mais humana, em que haja igualdade de oportunidades para todos. Ou quando da defesa da vida democrática, de tal modo organizada que permita e favoreça as diferenças individuais, de acordo com as aptidões de cada um, e uma multiplicidade de expressões culturais diversas, como apontados fosse no discurso de abertura de Aníbal Machado, fosse nas propostas registradas nos anais do Congresso e assinadas por Fernando Azevedo, Cruz Costa, Carlos Lacerda e Antônio Cândido. Todavia, afora o eloqüente silêncio diante do tema da discriminação e dos preconceitos contra este contingente tão significativo da sociedade brasileira, o Congresso ainda se sairia bastante mal quando ratifica a proposta encabeçada pelo historiador português Jaime Cortesão, que propôs na ocasião a criação da Sociedade Luso-Afro-Brasileira, sob o argumento de que o Brasil contribuía para a civilização continental ao constituir-se em exemplo paradigmático, dada a solidariedade étnica aqui existente – o que animaria e justificaria a proposta criadora.(10)

A possibilidade de ruptura, ou seja, de se estabelecer um outro patamar de compreensão sobre o processo e dinâmica da marginalização sofrida pelo afro-descendente no Brasil, superando os darwinismos sociais e ou os culturalismos reducionistas, entretanto, ainda nos anos 40, vivenciaria um hiato de transição. Ou ainda, romper-se-ia de alguma maneira com aqueles paradigmas originados nos fins do passado por um lado, mas por outro, manter-se-ia a incredulidade quanto ao caráter étnico-social-discriminatório da sociedade.

Esta visão intermediária é, sobretudo marcada pelo livro de Donald Pierson, *A study of race contact at Bahia*, de 1942 (a versão em português, *Branços e negros na Bahia – estudo de contato racial*, sairia logo depois, sob veementes recomendações, a exemplo das de Gilberto Freyre). Neste estudo, cujas soluções explicativas calaram fundo numa nova versão das legitimações do ideário da democracia racial, Pierson procura sistematizar a diversidade cultural de onde extrai a caracterização do tratamento depreciativo com que o negro e seus mestiços são vistos em antítese ao modelo branco ocidental. Conclui, entretanto, com a tese de que o Brasil é uma “sociedade multi-racial de classes”, sendo o critério de “classe” decisivo.

Isto no sentido de que a ascensão social em Salvador, e por extensão no Brasil, eliminaria os problemas atribuídos à etnia. Daí porque as desigualdades devam ser explicadas tendo como determinantes a estrutura e a hierarquia das classes sociais, pois não haveria nenhum tipo de obstáculo formal que fixe rigidamente o preto e o mulato em quaisquer segmentos sociais. Provas neste sentido seriam dadas quer pela ausência de preocupação com os problemas de conflitos ou acomodação étnica na sociedade baiana; quer pelo fato da maioria dos pretos e mulatos já não se identificarem com a tradição africana – cita, para exemplificar, o próprio carnaval baiano de época como prova disso (sic). (11) Os resquícios do inconformismo são, então, atribuídos à permanência dessas pessoas nas camadas inferiores da sociedade, sendo, portanto, típicos de uma luta de classes – segundo Pierson – no melhor estilo marxista.

A alegada insuficiência desta perspectiva, mantendo-a nos limites do imaginário da democracia racial como praticada no Brasil, diz respeito ao fato dela negar ou subestimar perigosamente que a constatação das desigualdades étnicas, a multiplicidade das categorias que as diferenciam, transformam-se ao mesmo tempo, em problemas de conseqüências econômico-sociais danosas e simbolicamente de grande violência. Pierson, ao sobrevalorizar as características “verbais” da discriminação, as quais seriam atenuadas pelo tom de comiseração e condescendência, sem traços de brutalidade, ressentimento ou repugnância; ao não identificar aqui a existência da segregação que seria típica de outros exemplos nacionais (os Estados Unidos sempre como referência), onde a convivência não possuiria conflitos abertos, nas vizinhanças, nas instituições da sociedade civil, etc; enfim, ao não encontrar “barreiras visíveis” a impedir a ascensão social das gentes de cor – o que ficaria aparentemente comprovado pelos exemplos individuais estudados – faz esta

perspectiva de análise perder de vista a dimensão cultural do fenômeno, em toda a sua extensão, mesmo nos exemplos de ascensão social.

Além do mais, ao ser ofuscada pelo exclusivismo das classes sociais, a análise torna-se insuficiente para explicar o como a própria existência das classes e sua reprodução vêm permeadas, no Brasil, pela densidade ideológica dos preconceitos e discriminações, que atuam como sofisticadas e sutis barreiras. Sim, pois o que está em jogo não são os casos de sucesso pessoal, dos quais a história do Brasil é repleta desde a Colônia. Antes, importa reconhecer a tipologia desse processo, suas referências ideológicas, o preço cultural que se paga por ele. Por sua vez, não basta constatar que a miscigenação acontece, mas colocar em viés crítico a forma como ela se dá. É muito pouco explicativo afirmar-se genericamente que o que o brasileiro gostaria é de ver “branca” a sua gente, mas ao contrário, perceber os efeitos danosos em quem ficou para trás – haverá um dia a redenção branca?

As teses de Pierson, até por conta do que tem de parcialmente explicativo e dado os novos argumentos que acrescenta à discussão, calaram fundo no gosto variado de percepção da questão, tanto âmbito acadêmico, quanto no social em geral. Por seu intermédio, difundiu-se, mesmo no exterior, a percepção de que no Brasil o problema seria mesmo totalmente diferente, haja visto as variadas referências com que foi recebida a publicação do trabalho, sobretudo nos Estados Unidos.⁽¹²⁾ Ao passo que o discernimento mais completo e profundo da questão somente viria a partir da percepção radical da existência do preconceito e da discriminação, sem escamoteações e como inerente ao tipo de sociedade; à historicidade de suas classes sociais, assim como ao modelo de desenvolvimento capitalista implantado.

Entretanto, ainda uma demonstração da repercussão da percepção do problema como previsto em Pierson ficaria atestada nas teses elaboradas quando do importante projeto da Unesco para o estudo das relações étnicas no país, realizado em 1950. Mais uma vez, a proposta se justificava pelo exemplo que o Brasil daria ao mundo nestes termos. Boa parte das pesquisas então realizadas, novamente em Salvador, mas também na Amazônia, no sertão nordestino, em São Paulo, no Rio de Janeiro e em Florianópolis, confirmariam aquelas propostas. Dizemos boa parte, pois também dali, no âmbito daquele projeto, sairiam análises que mudariam a face de como ver o tema, dando-se inestimável salto de qualidade.

O Programa de Estudos da Unesco foi iniciado com a vinda de Alfred Métraux ao Brasil em 1950, na condição de diretor do Departamento de Ciências Sociais daquela entidade, substituindo que estava a Arthur Ramos, falecido em 1949. No Brasil, o Programa seria dirigido por Charles Wagley, da Columbia University, e por Luis Aguiar Costa Pinto, da Universidade do Brasil. O livro inaugural do Programa, coordenado por Wagley, tem o sugestivo título de *Race and Class in Rural Brazil*, publicado em 1952, contando com a participação de trabalhos de Harry W. Hutchinson, Marvin Harris, Bem Zimmerman. Os demais livros foram, *Les élites de couleur dans une ville brésilienne*, de Thales de Azevedo,

publicado também em 1952; *O Negro no Rio de Janeiro. Relações de Raça numa Sociedade em Mudança*, de Luis A. Costa Pinto, publicado em 1953; *Relações Raciais entre Pretos e Brancos em São Paulo*, de Roger Bastide e Florestan Fernandes, publicado em 1955; *Religião e Relações Raciais*, de René Ribeiro, publicado em 1956. Também apoiado pelo referido Programa, sairia um pouco depois, *Cor e Mobilidade Social em Florianópolis*, de Fernando Henrique Cardoso e Otávio Ianni, publicado em 1960.

A partir de estudos de caso realizados sobre pequenas vilas do grande sertão nordestino (W. Hutchinson, Marvin Harris, Ben Zimmerman), ou da Amazônia (Charles Wagley), de população nunca superior a 5.000 habitantes, vilas essas de alguma forma ligadas a atividades econômicas herdadas ainda do velho Brasil Colonial, tais análises centraram-se no aspecto específico das relações “raciais”. Esses autores, trabalharam a sociologia das relações étnicas a partir de uma caracterização do regime das classes sociais, a estigmatizar os lugares a serem ocupados pelo branco, o negro e o mestiço. Buscaram, sistematicamente, relacionar tais posicionamentos às classificações “raciais” com seus tributários cultural-étnicos consequentes. Levantaram, assim, em minúcias, o pesado e denso clima de visões de mundo, hábitos, valores, práticas sociais, que, como constataram, invariavelmente impregnavam a vida em geral provinciana daquelas vilas e pequenas cidades.

Apresentam então estes autores, como solução explicativa fundamental, o fato de ser a demarcação étnica no Brasil – ao contrário dos Estados Unidos, sempre utilizado como referência/contraste – mais um dado, que uma regra. Malgrado terem colocado a descoberto, de forma exaustiva, que aquelas organizações e dinâmicas das classes possuíam contornos de uma cultura étnica bem definidos, confundindo-se com o critério de classe social, os autores optaram por concluir – à maneira de Donald Pierson – pela não existência de barreiras formais para o negro e o mestiço. Desta forma, não se constituiriam naquelas sociedades – e por extensão no Brasil como um todo – “problemas de racismo”.⁽¹³⁾ Assim, por não exercerem os mesmos efeitos que em outras partes do mundo ocidental, o critério étnico não funcionaria, no Brasil, como fator de discriminação a impregnar a rota de trajetória social das pessoas.

Nesta mesma linha de raciocínio encontra-se – no que tange ao papel das classes sociais, conforme a perspectiva desenvolvida originalmente por Donald Pierson – também o estudo de Thales de Azevedo, acima referido. Desse modo, novamente, dissociam-se os valores étnicos da arena onde convivem e se reproduzem as classes sociais. O autor chega a ser sobremaneira cauteloso quando se trata de decidir conclusivamente pela não incidência dos processos preconceituosos na sociedade estudada, no caso, Salvador, tida durante muito tempo como modelo de harmonia étnica. Assim, após minucioso levantamento da questão em casos de negros que haviam ascendido, Azevedo não chega a negar que os preconceitos existissem. Entretanto, se eles existiam, seriam inconsistentes, pontuais, já que não acompanhados de violência explícita e, principalmente, seriam inseparáveis dos conflitos de classes – estes sim, considerados determinantes. No fundo, sustenta, a sociedade e seus

costumes reprovava a discriminação, pois a tudo perpassaria uma certa personalidade “cordial”, “doce”, a caracterizar o “fair-play” típico dessas relações na Bahia. (14)

Ainda no Programa da Unesco, outro estudo seria o de Luis A. Costa Pinto, que percebe para o Rio de Janeiro a ascensão social beneficiando um grupo pequeno, mas sempre crescente de negros e mulatos, desde fins da I Grande Guerra. Mas que, contraditoriamente, essa mesma ascensão aos extratos médios da sociedade, passava a contribuir para recolocar o fenômeno do preconceito, segundo o autor, em escala também crescente – posto que ameaçava, não mais individualmente, mas socialmente, posições conquistadas por brancos nas instituições, carreiras, ambientes, empresas, classes sociais. (15) Por sua vez, a classe média de negros e mulatos vivendo as frustrações da dualidade da ascensão de um lado, mas provando a discriminação e o preconceito de outro, tendia a formar intelectuais, cujas iniciativas aprofundam a tomada de consciência étnica de todo o conjunto do meio social de cor. O Teatro Experimental do Negro, por suas ações e poder de aglutinação, transformar-se-ia numa espécie de epicentro desta constatação à época.

Todavia, contraditoriamente, Costa Pinto torna-se crítico radical das ações então desenvolvidas por aquela intelectualidade, considerando seus anseios e propostas de ascensão social, como mera “ideologia de classe média”, como algo assim estandardizado. A própria consciência crítica desenvolvida seria mais que tudo uma “imaturidade”. O negro-massa, segundo Costa Pinto, não sentiria aquela angústia, aquela inquietação, atributo próprio das “elites” negras. De certo modo, retornando ao paradigma estabelecido por Donald Pierson, passa a defender que o problema não seria, no fundo, étnico. Para o que denomina “negro-massa”, por exemplo, a questão era uma só: ser negro e proletário. O preconceito ele venceria agindo menos como raça do que como classe. Para ele – Costa Pinto lhe assume o lugar, passando a falar por sua voz – “subir” somente com tudo o que vem de baixo. Daí porque haveria uma certa inocuidade dos ideais de consciência de cor. (16)

Eis por fim a emergência de autores que, naqueles mesmos anos, iriam avançar suas análises a ponto de estabelecer um outro patamar de entendimento dos preconceitos e discriminações. Superando o paradigma consolidado por Donald Pierson, tais análises romperiam o círculo vicioso fosse das teses herdadas da I República, fosse aquela do exclusivismo das classes sociais. Este é o caso dos trabalhos de Roger Bastide, Florestan Fernandes, Oracy Nogueira, Fernando Henrique Cardoso e Otávio Ianni, ligados ao Projeto da Unesco ou para além dele.

Alguns aspectos diferenciais importantes marcariam o conjunto desses trabalhos, possibilitando a ruptura aludida. De uma parte, o fato de colocarem em perspectiva o fato de que o conhecimento das relações étnicas somente se torna pleno quando se tem em conta as circunstâncias objetivas, não étnicas, envolvidas na configuração total considerada. Neste caso, muitas das vezes, o quadro geral a envolver essa relações pode estar ligado a fatores completamente diversos, a exemplo do modelo de desenvolvimento, a historicidade

das classes sociais e assim por diante. Tornava-se o tema, portanto, inserido nas questões estruturais da sociedade e de sua dinâmica. De outra parte, e isto foi decisivo, trabalharam com o suposto – e não com sua negação ou escamoteação – de que o preconceito e a discriminação existem, sendo inerentes à cultura das classes sociais e à forma assumida pela ordem capitalista no Brasil.

Com Roger Bastide teríamos uma redefinição radical de como colocar a questão. Seus estudos o levaram a superar o dualismo rígido entre cultura e etnia, ao observar traços na civilização portuguesa passados aos negros e, reciprocamente, muitos traços das civilizações africanas adotados por brancos – sendo importante perceber este processo de interação como uma forma constante através dos tempos, envolvendo inclusive as camadas superiores da sociedade. Considerava ainda que, para compreender o que se passava no interior de uma sociedade tão complexa, era necessário examinar os fenômenos “menos no dualismo rígido das classes econômicas, do que nos casos dos grupos de interesses ou dos conjuntos étnicos”. (17) Seus estudos sugerem um ângulo inusitado ao elegerem o interesse pelas obras dos poetas afro-brasileiros, pois que reveladoras de interpenetração de civilizações, ao se encontrarem na encruzilhada onde confluem a cultura africana e a européia. Neste casos, buscando a perspectiva com a qual o próprio negro ou mulato se debatia consciente ou inconscientemente diante da questão étnica – com a singularidade de serem poetas – começaria Bastide a revelar aspecto inusitado da cultura étnico-social brasileira. Recordemos, do material trabalhado pelo sociólogo, trecho de O Emparedado, do poeta Cruz e Souza, de fins do século XIX: “Qual é a cor da minha forma, do meu sentir? Qual é a cor da tempestade de dilacerações que me abala? Qual a dos meus sonhos e gritos? Qual a dos meus desejos e febre?” (18)

Roger Bastide estudaria ainda, sob o viés do preconceito e das discriminações, as formas de suicídio, a criminalidade, o teatro, a literatura, a religiosidade, a mulher, a imprensa, o folclore, os movimentos sociais, o tipo de integração na sociedade, a comparação possível dessa condição social considerando as Américas. Em seu vasto e próprio programa de estudos, partiria do suposto fundamental: o preconceito, como representação coletiva do negro, existe no Brasil e isto era o que importava. Dessa forma entende-se suas preocupações em trazer à tona a visão do próprio meio social negro, numa espécie de auto-retrato. Em suma, e já ligado a Florestan Fernandes, em *Branco e Negros em São Paulo*, vinculado ao Projeto de Estudos da Unesco, defendia teoricamente a idéia central de que, em determinadas circunstâncias, “os fatores sociais” podem modificar-se concomitantemente à influência dos “processos sociais”, com intensidade variada. O que explicaria o fato de, em São Paulo, o sistema de relações raciais não ter se transformado tão rapidamente quanto o sistema global. Ou seja, as condições estruturais que davam suporte aos tipos de controle étnico, segundo os autores, não tinham sido destruídas com a passagem para a ordem republicana e burguesa. Ou ainda, as diferenças e desigualdades de posição e de padrão de vida, não perderam a “função” de servir como fundamento material ou como fonte de justificação e disfarce às manifestações do preconceito.(19)

De toda forma, o fenômeno contraditório das relações étnicas estava alçado ao patamar dos grandes problemas estruturais da formação histórica da sociedade brasileira moderna. A análise dos mecanismos da “integração” do negro à “sociedade de classes” é, então, pensada em termos da “revolução burguesa” no Brasil; ganhava da ciência social a necessidade de se vincular ao conjunto das transformações de tipo histórico-sociológico, não necessariamente “étnicos”. Estava, portanto, a “questão”, inserida na lógica da reprodução das relações sociais de trabalho e ainda naquelas das representações culturais formuladoras da própria identidade simbólica do país, nas suas concepções de progresso, ordem social e de civilização.

Naquele contexto, Oracy Nogueira daria inestimável contribuição ao estabelecer, pioneiramente, um paralelismo entre o racismo como ocorre no Brasil e aquele dos Estados Unidos. Sem subterfúgios, Nogueira deixa patente a existência da problemática racial na sociedade brasileira, constatando que os dois casos constituem exemplos de “situações raciais” onde o preconceito é insofismável e manifesto num, e onde tem dado margem a controvérsias, noutro. Sublinha, pois, o fato de os estudiosos brasileiros (ou da questão no Brasil) tenderem a negar ou subestimar o preconceito no caso daqui, pois podem não “vê-lo” tal como ele ocorre nos Estados Unidos. Introduce, então, os conceitos de “marca”, para caracterizar a forma como ele se apresenta no Brasil, e o de “origem”, para sua versão norte-americana. (20)

Confirmando a ruptura de que tratamos, fechando o ciclo relativo ao Programa de Estudos para o Estudos das Relações Raciais da Unesco, no Brasil, está o trabalho de Fernando Henrique Cardoso e Otávio Ianni. (21) Estudando a cidade de Florianópolis, sob este aspecto, justo no momento da própria realização da pesquisa, e seguindo as diretrizes dadas anteriormente nos trabalhos de Bastide e Fernandes, o trabalho em foco, mais uma vez, não teve como negar ou escamotear, por suposto ou derivação teórico-metodológica, a existência objetiva, marcante, opressiva e marginalizadora do preconceito. Ao contrário, mais este estudo, atestaria não somente a existência, mas também a dimensão nacional da questão – ali tratada em região bastante diferenciada dos padrões clássicos de incidência do problema, a exemplo do Nordeste do país.

Quais as funções sociais dos estereótipos étnicos? Que situações de interesse e valores lhes promoveram o reforço ou solapamento? Que conexões existem entre as bases econômicas do sistema social, suas classes e a organização dos papéis desempenhados pela relações étnicas? Ao buscar respostas para estas perguntas, torna-se inegável a contribuição da ciência social para o elucidamento crítico dos mecanismos insuspeitos da iniquidade desta situação no Brasil. Mesmo quando consideramos que ela – a ciência social – não tenha sido a única ou mais importante vertente a apontar para o cerne do problema.

Se, finalmente, na conjuntura dos anos 40/50, para os próprios negros – e isto, de resto, era o que mais importava –, o debate sobre os limites de compreensão do significado complexo e profundo da simbologia da democracia racial, saía do torpor em que havia mergulhado

desde a abolição da escravidão, obviamente que de seu meio social sairia uma vertente fundamental para o amadurecimento desses debates: a criação do Teatro Experimental do Negro, em 1944; a Convenção Nacional do Negro, em 1946; e O I Congresso do Negro brasileiro, de 1950, seriam demonstrações inequívocas disso.

“Temos a consciência de nossa valia no tempo e no espaço (...) devemos ter o desassombro de ser, antes de tudo, negros, e como tais os únicos responsáveis por nossos destinos, sem consentir que os mesmos sejam tutelados ou patrocinados por quem quer seja. Não precisamos mais consultar a ninguém para concluirmos da legitimidade dos nossos direitos, da realidade angustiada de nossa situação e do acumplicimento de várias forças interessadas em menosprezar e em condicionar, mesmo, até nosso desaparecimento. Auscultando a nossa realidade, tiraremos de sua consideração o remédio necessário aos nossos males, negando àqueles que querem “salvar-nos” contra as nossas tradições e contra o Brasil.”
(22)

Eis como as lideranças abriam os trabalhos da Convenção Nacional do Negro, em 1946, realizada em São Paulo e no Rio de Janeiro. Havia, na época, como que uma necessidade de se contrapor aos Congressos Afro-Brasileiros ocorridos nos anos 30 em Recife e na Bahia. Agora, era necessário que o negro pudesse colocar a marca de sua originalidade, sem intermediários. Considerava-se que os Congressos anteriores tinham sido demasiadamente descritivos, onde o negro foi, sobretudo, “objeto de estudo”. Era preciso superar a tônica onde se destacava o lado mais “vistoso” e “ornamental” da vida negra. Tratava-se também de propor, ao lado das análises, medidas práticas e objetivas que atendessem aos diagnósticos mais prementes.

Por sua vez, na “outra margem”, aparentemente na ausência de qualquer tradição teatral, nascera, em 1944, o Teatro Experimental do Negro, patrocinador das demais iniciativas críticas que viriam a ser realizadas à época. De fato, esse Teatro Experimental não possuía origens propriamente “artísticas”, posto que se embalava, sobretudo, nas lutas sociais de seu tempo. Veja-se o rastro do ambiente em que filiou-se a experiência.

Pasquins como o Clarim d’Alvorada, O Alfinete, O Kosmos, A Liberdade, Tio Urutu, Treze de Maio, O Bandeirante, O Menelick, Auriverde, Paulistano, A Sentinela, A Rua, Elite, Progresso, O Xanter. O Centro Cívico Palmares, Associações Culturais e Recreativas Luis Gama, José do Patrocínio, etc. Irmandades Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, dos Homens Pardos, de São Benedito, etc. O Café do Adelino, o Largo do Palácio, os times de futebol, inúmeros grupos organizados (a exemplo do das Margaridas, moças que andavam sempre juntas), festas de quintal, batizados, casamentos, os incontáveis salões de baile e as sociedades informais (como a Brinco da Princesa, mantida por cozinheiras), os cordões de carnaval (o Campos Elíseos, o Camisa Verde, o Lavapés, o Vai-Vai, etc). Nomes como Lino Guedes, Jayme de Aguiar, José Correia Leite, Justiniano da Costa, Mister Gids, Arlindo Veiga dos Santos, Isaltino Veiga dos Santos, Francisco Costa, Marcos

dos Santos, etc (muitos dos quais viriam fundar a Frente Negra Brasileira, em 1931), etc, compunham em boa medida, as expressões do meio social das gentes de cor na São Paulo do pós I Guerra e anos 20.

Abdias do Nascimento veria, desiludido, o fechamento da Frente Negra Brasileira em 1937, quando da instalação do Estado Novo. Carregava já uma elevada carga de preconceitos e discriminações em sua história pessoal. Tentara, em 1928, juntamente com Aguinaldo de Oliveira Camargo e outros, organizar em Campinas o I Congresso Afro-Campineiro. Assistira em Lima, Peru, em 1941, ator branco representando Brutus Jones, personagem principal de peça de Eugene O'Neill: ainda ali tem a idéia de fundar o Teatro Experimental, que promovesse a estética negra. Transfere-se para o Rio de Janeiro, onde encontraria ambiente mais propício para expandir sua idéias, no mínimo, fora de esquadro diante do universo teatral de época. Conheceria ali inúmeros intelectuais, jornalistas e artistas, vários deles tornando-se cúmplices de seu projeto, a exemplo de Aníbal Machado, Nelson Rodrigues, Vinícius de Moraes, Santa Rosa, Abigail Moura, Mercedes Baptista, Gerardo Melo Mourão, Ziembinsky, Cacilda Becker, Guerreiro Ramos, etc.

Para ele, o Teatro Experimental do Negro não poderia limitar-se à teatralidade. Desse modo, sua concepção pressupunha-o matriz de iniciativas que retomassem as lutas de integração das gentes de cor na sociedade. Por outro lado, que viessem promover o estímulo para um (re) exame, à luz das ciências sociais, dessas questões, sob a égide de um conhecimento “militante”, para além dos academicismos, de tal forma a indicar os rumos das soluções práticas. (23)

O TEN revelaria vários talentos à dramaturgia nacional, representaria Eugene O'Neill, Albert Camus, Shakespeare, Nelson Rodrigues, Vinícius de Moraes, Lúcio Cardoso, etc. Enfrentou um sem-número de dificuldades, mas persistiria até 1968, quando do auto-exílio de Abdias do Nascimento para os Estados Unidos. Todavia, o teatro brasileiro jamais poderia ser o mesmo a partir dali. Recorde-se o argumento apresentado a Nelson Rodrigues pela direção do Teatro Municipal do Rio de Janeiro, em 1949, quando ele propôs Abdias para representar o médico Ismael, principal personagem de sua peça recém escrita, *O Anjo Negro*: “há cenas de intimidade amorosa entre o crioulo e a loura. Se fosse um espetáculo folclórico. Sabe como é, no Municipal... E Ismael com esse nome bíblico... Olhe, que tal um branco pintado?” (24)

Alberto Guerreiro Ramos é outro nome associado às iniciativas do TEN. Sociólogo, polemista de verve, desenvolveria todo um conjunto de reflexões sobre a chamada questão do negro, a partir de uma revisão crítica de como a ciência social produzida no Brasil trabalhara o tema. Buscava, como em sua expressão, “desmascarar os equívocos” daquela sociologia. Ao mesmo tempo em que procurava denunciar o que considerava sua (dela) “alienação”. Neste sentido, acompanhava Abdias do Nascimento quando tinham em conta, num gesto de lucidez e ousadia, que aquela literatura constitui-se, ela mesma, num material ilustrativo do que existia de problemático sobre a condição do negro na sociedade

brasileira. (25) Guerreiro Ramos busca reconhecer o viés “artificial” que estigmatizaria a produção antropológica e sociológica realizada por aqui, posto que em grande medida utilizava de análises feitas por e a partir de outros contextos históricos. Não que negasse o caráter universal do conhecimento positivo, mas considerava em vários sentidos a importância crucial do conhecimento nas ciências sociais a partir da funcionalidade e autenticidade das experiências cognitivas originais, genuinamente vividas por situações históricas concretas. Em consequência, reconhece que, até aqueles anos, o conhecimento produzido no Brasil sobre a questão do negro, em sua quase totalidade, estava em contradição com as tendências da autonomia espiritual e material do país.

Com efeito, especialmente na antropologia, as categorias de análise tinham a nítida marca do transplante literal, originado alhures. Entretanto, no tocante às questões étnicas, a antropologia européia e, principalmente, a norte-americana de época, estavam longe de se terem depurado de resíduos fortemente ideológicos. Conceitos equívocos como o de “raça” tornaram-se basilares nessas correntes de pensamento. Igualmente com os conceitos de “aculturação”, de “mudança social”, que supõem uma concepção quietista da sociedade, contribuindo assim para a ocultação “terapêutica” dos problemas humanos em países subdesenvolvidos. Num caso como o do Brasil, tais concepções tornavam-se poderoso fator de alienação.

Contundente, Ramos assevera que a “descrição” dos comportamentos, como implicações da estrutura social da comunidade, em contraposição à precariedade das explicações históricas dali inerentes, concorre para obscurecer os fundamentos econômicos e políticos em alteração, fundo de referência essencial daqueles comportamentos. Assim, por exemplo, conceber processos de “aculturação” supondo o “valer mais” de uma cultura face de outra, torna indecifrável a este tipo de estudo, os grandes problemas da antropologia e da sociologia do país, posto que carecem de uma teoria geral da sociedade brasileira, impondo-se-lhe perspectivas sempre dispersivas em suas conclusões. Discute então, criticamente, trabalhos que se encaixariam nesse viés, a exemplo de Nina Rodrigues, Sylvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Oliveira Viana, Arthur Ramos. (26)

Identificado como “mulato metido a sociólogo”, em ficha de registro da comissão de inquérito do Conselho de Segurança Nacional, que cassaria seus direitos como cidadão, quando do regime militar de 1964, (27) Guerreiro Ramos, nas suas reflexões sobre o tema – ele desenvolveria estudos em outras áreas do conhecimento, tendo trabalhado na CEPAL, no ISEB, em Harvard, Standford – escreveria passagens das mais belas e transcendentais sobre a condição histórico-sociológica do negro entre nós. Assim, por exemplo:

“Sou negro, identifico como meu o corpo em que meu eu está inserido, atribuo à sua cor a suscetibilidade de ser valorizada esteticamente e considero a minha condição étnica como um dos supostos do meu orgulho pessoal – eis aí toda uma propedêutica sociológica, toda uma hermenêutica da situação do negro no Brasil.” (28)

Ou ainda:

“A autenticidade é a palavra que, por fim, deve ser escrita. Autenticidade para o negro significa idoneidade consigo próprio, adesão e lealdade ao repertório de suas contingências existenciais, imediatas e específicas. E na medida em que ele se exprime de modo autêntico, as versões oficiais a seu respeito se desmascaram e se revelam nos intuitos mistificadores, deliberados ou equivocados. O negro, na versão de seus “amigos profissionais” e dos que, mesmo de boa-fé, o veem de fora é uma coisa. Outra é o negro desde dentro.” (29)

A caverna platônica, em sua parábola, sugere igual lugar subterrâneo, onde pelo mesmo muro assemelhado ao tapume dos exibidores de marionetes, desfilam para os homens que pensavam o imaginário da democracia racial, as mesmas sombras projetadas pela luz do fogo à frente deles, prisioneiros. Vamos dar a palavra àqueles que falam, uns nomeando as sombras como seres reais; outros, curando-se de sua des-razão, ao terem podido sair daquele ambiente lúgubre, vendo a nova realidade ainda embaçada, sem distinguirem com nitidez o que permanecia ilusão e o que eram as coisas como naturalmente são. Desçamos, pois, aos infernos.

Não há como deixar de avaliar criticamente certas insuficiências deixadas pelas análises, quer aquelas que consideramos realizadoras de uma verdadeira ruptura com o pensamento mais tradicional, quer por aquelas retiradas das próprias vanguardas intelectuais do meio social negro, postas em foco.

As análises inovadoras que enxergaram a vinculação do fenômeno racista às estruturas sociais mais gerais, inserido que estava o problema nas estruturas de formação da sociedade, tiveram em Florestan Fernandes a oportunidade de uma reavaliação crítica, vinte e cinco anos após terem sido originalmente escritas. No ensaio intitulado, justamente, *25 Anos Depois: o negro na era atual*, publicado em *Circuito Fechado. Quatro ensaios sobre o poder institucional*, de 1976, Fernandes oferece lugar de importância estratégica para melhor compreensão de suas próprias análises anteriores, expostas, sobretudo, em seu clássico *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*.

A insólita e corajosa posição defendida por Fernandes, no sentido de contribuir com sua crítica objetiva para o desnudamento de uma situação histórica de preconceitos e discriminação, assim como a de assumir abertamente uma identificação moral e política com a causa, não nos impede, todavia, de uma apreciação também reavaliativa de algumas conclusões a que chegou seu pensamento. É de se notar que Fernandes atribui a eventuais problemas de interpretação, não ao seu envolvimento emocional com a causa, mas, antes, às “próprias malhas do conhecimento científico circunscrito e especializado.” (30) É neste sentido que exorta a realização de outras pesquisas e, particularmente, investigações que

sejam feitas pelos próprios negros, afim de chegarmos a um conhecimento não apenas mais completo e inclusivo, mas também e, ao mesmo tempo, suficientemente diferenciado.(31) Vejamos, pois, criticamente, este referido balanço.

Tomando por base os movimentos de protesto negro dos anos 30 e 40, ratifica o autor fracasso completo daquelas iniciativas – o que redundaria inclusive na ausência do negro na luta por seu destino na cena histórica a posteriori. Com efeito, o protesto está condenado a morrer nas fronteiras do próprio meio social negro, por não ter como ser resolvido no quadro institucional da República. Fosse porque os conflitos de classe não estimulariam o encaminhamento da crise racial, fosse porque os conflitos de raça não ajudariam a configurar uma revolução com base na classe, de tal modo a romper aquele quadro institucional. O protesto negro seria assim de um “inconformismo inócuo”. O máximo que poderia conseguir seria uma compensação meramente pessoal, simbólica e subjetiva, conseguida de modo discreto e dissimulado; ou, de modo agressivo e retaliador – em todo caso, em tipo de inconformismo que ilude o próprio negro. (32)

A sociedade brasileira não se abriria assim a qualquer elaboração do inconformismo do negro, à medida em que o uso do conflito e da tensão seriam um privilégio da “raça dominante”. A revolução burguesa no Brasil fora demasiadamente autoritária e anti-democrática para produzir um espaço onde pudesse atuar os interesses populares mais profundos. A capacidade de barganha política dos setores populares na sociedade brasileira – dado o caráter extremamente fechado e excludente da ordem burguesa –, faz o protesto negro desembocar num “vazio histórico”. A Revolução de 30 confirmaria tudo isso e faz com que o protesto das décadas de 30 e 40, ao invés de abrirem, encerrem um ciclo histórico de reivindicações.

Ora, nem tudo está a indicar que as iniciativas do movimento social negro no Brasil desses anos tenha se caracterizado por tamanha inércia. Ao contrário, situamos exatamente ali, sobretudo em meados dos anos 40, como temos visto, a retomada desse protesto. O qual, por suas qualidades e conseqüências, anunciava uma nova fase desse questionamento – e, isto, em sintonia direta com o que ocorrera nos anos 20 e 30, especialmente na cidade de São Paulo, neste aspecto. Para essa retomada incluímos o próprio refinamento da análise sociológica, alcançada por brancos e negros, dando outra qualidade às *práxis* de enfrentamento, assim como às dimensões de seus limites.

Para Fernandes, a ascensão social individual torna-se o único caminho, deformado e manipulado pelos brancos, através do qual o “protesto” (sic) tendeu a desenvolver-se – banido que estava da ordem institucional. Ao negro consciente restaria a impotência, fadando-se a “engolir sua vergonha”. A elevação da “consciência crítica” do negro não levaria a absolutamente nada, ou, no máximo, à nova frustração, mais corrosiva e perniciososa que as anteriores, posto que teria somente validade pessoal.

Por essas explicações, está a se ver – mesmo entendendo terem sido escritas nos anos 70, quando tudo se calara no Brasil –, não se tem idéia da importância libertária inestimável, para um negro ou mulato, da tomada de consciência crítica de sua especificidade histórica, sociológica, cultural e estética – seja qual seja o preço a pagar. Muito embora, convenhamos, somente um(a) de nós poderá falar por isso.

Estranha é também a suposição de Fernandes segundo a qual a integração das pessoas de cor nas várias classes sociais existentes não levaria a nada, porque, sob a vigência de uma tolerância racial, o mundo dos negros se organizaria nos moldes simétricos ao mundo dos brancos. Ora, no Brasil, haveria tamanha diferenciação entre “um mundo dos negros” e um outro “dos brancos”? Até que ponto gozar de privilégios e vantagens de classe ou fragmentos de classe, quanto a cultura e bens materiais – muitos deles universais – seriam exclusivo de tal ou qual etnia?

Haveria, segundo Fernandes, quatro tipos de negros: 1. O “negro tradicional”, que de maneira alguma seria assim denominado por ser herdeiro de um legado cultural próprio; mas sim, por estar caracterizado pela transigência com as “expectativas do branco”, de acomodação “espontaneamente passiva”; 2. O negro “trânsfuga”, identificado naquele que “foge ao problema” e, com cálculo ou sem ele, “sufoca seu orgulho” em troca de compensações elementares e fugazes – perguntamo-nos acerca das diferenças que, no fundo, separaria o primeiro, do segundo tipo? ; 3. O “novo negro”, avaliado por sua disposição de competir e até aceitar o conflito pessoal com o branco para subir socialmente; 4. O “negro racista”, este sim, pronto para repelir o padrão de dominação assimétrica, a ideologia racial correspondente e as estigmatizações resultantes; e ainda a colocar no seu lugar a “beleza do negro”, sua “superioridade biológica”, sua “supremacia intelectual”, e um ideal retaliador de “igualdade das raças”, mais afro-brasileiro, que negro-brasileiro. (33)

Caracterizar desse modo os tipos possíveis de negros é, evidentemente, fechar todas as portas, não ver nenhuma viabilidade sociológica para este ser social, transformá-lo realmente num ser inócuo, historicamente sem saída. Aos três primeiros tipos restam limitações extremas, seja da fuga, seja pela ascensão alienante, seja pela passividade. O único tipo a incorporar alguma consciência de sua situação social e étnica, o faria através de uma leitura necessariamente canhestra dela, que inclusive o remeteria de volta aos paradigmas culturais e cientificistas em vigor em fins do século XIX (!), só que de maneira invertida. Não haveria, portanto, espaço para negros e mulatos que, em processo de libertação interior dos preconceitos, virem a obter uma relativa harmonia com a vida, colocando o “outro” a nu, vazio de fantasmagorias, fazendo-o assumir sua real configuração histórica, sociológica e estética – ainda que sob correlação de forças desigual e injusta.

A severa análise do autor sobre os limites estreitos do obtido ou do que poderá obter o movimento social étnico – mesmo quando aliado a outras forças –, tem como principal

obstáculo a ser vencido a negação radical da ordem social burguesa, que garante os fundamentos “raciais”. Para ele, somente uma revolução social de baixo para cima, o negro aparecendo como povo, tornaria o ideal inconcretizável da “segunda abolição” uma realidade, e o negro como verdadeiro agente da história. (34)

Neste caso, não seria esperar demais? Ou, em outros termos, não seria aceitar passivamente que a questão ou não existe, ou não é relevante, ou inviável afora aquelas condições virtuais? Ou, por fim, atribuir, como faz o autor, mais uma vez, 25 anos depois, a uma impotência dos inconformismos tributada aos mesmos motivos apontados anteriormente – tais como, a inocuidade da herança cultural, a apatia como função histórica, incapacidade de agir como ser livre, em suma a condição de anomia e ou patologia social características do meio –, não acabaria por desdizer a própria contribuição da reflexão libertadora da sociologia?

Contudo, há que se atentar para certas soluções explicativas passíveis de revisão crítica também encontradas nas duas principais vanguardas intelectuais do meio social negro daqueles anos. Em Guerreiro Ramos, assiste-se à discutível análise de que os anos 50 teriam propiciado a ascensão de significativas camadas populacionais de origem negra, então presentes nos diversos escalões da sociedade – o que seria um fenômeno mais do que estatístico, visível a olho nu. Dando margem, em conseqüência, à conclusão de que a marginalização por efeito do preconceito e da discriminação já não seria uma questão decisiva. Neste caso, o problema agora passaria à dimensão do “estético”, do “psicológico”, da “consciência”, enfim, ao plano das idéias, especialmente resumidas no ideal do branqueamento. (35) Sem dúvida, esta dimensão do problema é essencial. Entretanto, subestimar seus efeitos incidentes sobre a condição de vida objetiva das pessoas de cor – mesmo considerando sua distribuição nos “diferentes escalões da sociedade” – se nos parece uma precipitação, a ser revista.

Assim, por exemplo – e somente estudos posteriores, com base em tendências estatísticas, viriam comprovar –, (36) a seletividade com que se dá essa ascensão referida, ou então as desigualdades comparativas dos prestígios ocupacionais, de renda, e de sexo – especialmente na esfera privada da economia, mas também no serviço público – ganhariam sobrevida, através de novos mecanismos criados para a perpetuação dos processos sociais discriminatórios, muito aquém de condições minimamente democráticas nestes termos. Estamos plenamente de acordo com Guerreiro Ramos quando direciona à raiz de tudo, a dimensão histórico-cultural, ao ético, ao estético, ao psicológico. Entretanto, não podemos, em conseqüência, remeter novamente – como ele o faz – a solução para o equacionamento dos problemas mais gerais das classes desfavorecidas, simplesmente.

Por sua vez, em Abdias do Nascimento, não obstante situar-se como o mais importante personagem das jornadas de lutas contra o preconceito e discriminações raciais no Brasil da segunda metade do século XX, não se pode buscar em suas reflexões sobre o tema, a sistematicidade e rigores teórico-metodológicos típicos das ciências sociais. Talvez, num

certo aspecto, tenha até ido mais longe que muitas daquelas especialidades, até porque, como Marcus Garvey e Booker Washington, tenha a seu favor uma argumentação pouco usada neste terreno: sua revolta e indignação; a certeza do valor moral de sua luta. Entretanto, as noções que desenvolveria, já nos 60 e 70, fosse ou não por conta do internacionalismo de suas atividades no contexto pan-africano, estão marcadas por fragilidades óbvias. Assim acontece com o que desenvolve sob a argumentação de “quilombismo”, contraposta à sociedade capitalista opressiva, discriminatória e imperialista.

A concepção metafísica de quilombismo produz necessariamente um negro igualmente metafísico, posto que concebido nas origens de forma extremamente subjetiva, desencarnado das estruturas sociais historicamente dadas. Por conseguinte, desaguardam tais idéias num voluntarismo social disposto a erguer uma sociedade fundada na justiça, na igualdade e no respeito – de resto, qualidades, em si, as mais auspiciosas num projeto de condição humana. Ficam assim inaceitáveis suas teses onde o negro e o mulato constituiriam um povo a parte no Brasil, negando mesmo a possibilidade de unidade dessas lutas com a dos trabalhadores ou do povo em geral contra as iniquidades da sociedade brasileira. O argumento seria o de que não haveria, de antemão, respeito à especificidade da questão étnica e do esforço que se faz para resolvê-la – transferindo-a então para o exclusivo de um quilombismo, resgatado dos mitos inaugurais de uma cultura (pan) africana. (37)

Notas Bibliográficas:

1. Sérgio Buarque de Holanda, ao encontrar na “relativa inconsistência dos preconceitos de raça e de cor”, um dos fatores básicos a afiançar alguma compatibilidade de nossa formação social com os ideais democráticos, afirma que as tendências segregacionistas, embora existentes, estiveram condenadas ao fracasso, “não perturbando seriamente a tendência da população para um abandono de todas as barreiras sociais, políticas e econômicas entre brancos e homens de cor, livres e escravos”. Ver, HOLANDA, SÉRGIO BUARQUE DE. *Raízes do Brasil*. 25ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1993, pp. 138-139. Já Caio Prado Jr., alimentaria o imaginário discriminatório, ao pensar da seguinte forma aspectos da colonização: para ele, os escravos teriam sido recrutados entre povos “bárbaros” e “semi-bárbaros”; desse modo, sua contribuição à formação social brasileira seria, “além daquela energia motriz, quase nula”. E a contribuição cultural, “é antes uma contribuição passiva, resultante do simples fato da presença e da considerável difusão de seu sangue, que uma intervenção ativa e construtiva”. O próprio “ritmo” econômico da Colônia, “retardado” e “ineficiente”, tem nos “pretos boçais e índios apáticos, uma de suas principais causas”. Cf. PRADO JR., CAIO. *Formação do Brasil Contemporâneo*. Colônia. 28ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1995, pp. 272-276.
2. O Congresso Afro-Brasileiro do Recife, como no dizer de Gilberto Freyre, juntou à volta da velha mesa do Teatro Santa Izabel, não só doutores com grande erudição de gabinete e de laboratório, mas também yalorixás gordas, cozinheiras velhas, pretas de fogareiro,

negros de engenhos, rainhas de maracatus, outros analfabetos e semi-analfabetos inteligentes, com conhecimento direto de assuntos afro-brasileiros; estudantes de medicina e engenharia, psiquiatras, intelectuais, jornalistas, representantes de jornais do Rio de Janeiro, além do destaque que lhe foi dado pelo The New York Times. Ver, *Anais do I Congresso Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro, Ariel, 1933-1937, pp. 338-339, 351-352. Já o II Congresso Afro-Brasileiro, ocorrido na Bahia, chegou a reunir cerca de três mil pessoas, como nas atividades ocorridas no vetusto terreiro do Axé Opô Afonjá, obtendo assim repercussão tanto no meio acadêmico, quanto no próprio meio popular das gentes de cor. Referências em seu apoio são contadas em nome Rudiger Bilden, Fernando Ortiz, Richard Patte, Robert Park; a presença do comandante da VI Região Militar, o apoio do governador do estado, do Instituto Histórico da Bahia (sede do Congresso), do Instituto Nina Rodrigues e do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo (então dirigido por Mário de Andrade); a participação de Melville J. Herskovits, Donald Pierson, Manuel Diegues Jr., Jorge Amado, dentre outros, garantiram a empatia com o meio social. Cf. *Anais do II Congresso Afro-Brasileiro* (Bahia, 1937). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940, p.8.

3. COSTA, EMÍLIA VIOTTI DA. *Da Monarquia à República. Momentos decisivos*. 5ª ed. São Paulo, Brasiliense, s/d, pp. 248-249.
4. *Anais do I Congresso Afro-Brasileiro*. Op. cit., pp. 93-98.
5. *Anais do I Congresso Afro-Brasileiro*. Op. cit., pp. 187-189.
6. RODRIGUES, NINA. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. 3ª ed. São Paulo, Nacional, 1938, p.145.
7. FRANCO, AFONSO ARINOS DE MELO. *Conceito de civilização brasileira*. São Paulo, Nacional, 1936, p. 193.
8. IDEM, p. 232-233.
9. *Anais do I Congresso Brasileiro de Escritores*. São Paulo, Associação Brasileira de Escritores. São Paulo, Associação Brasileira de Escritores (ABDE), 1945, p.24
10. IDEM, p. 36.
11. PIERSON, DONALD. *Branços e negros na Bahia (estudo de contato racial)*. 2ª ed. São Paulo, Nacional, 1977, pp. 268-269.
12. O livro foi saudado pelo meio acadêmico, recebendo o *Anisfield Award*, de 1942, da New Yor University, como o melhor livro científico; além de várias referências críticas elogiosas, a exemplo de J. F. Normano (*Hispanic American Historical Review*), W. Montague Cobb (*American Journal of Physical Antropology*), Everett V. Stonequist (*American Sociological Review*), E. Franklin Frazier (*The American Journal of Sociology*), Roger F. Evans Fundação Rockefeller), Roger Bastide, Emílio Willems, Dante Laytano, Hedrbert Blumer, Sérgio Milliet, Afrânio Coutinho e vários outros, conforme aponta a editora, quando da publicação do livro em português.
13. WAGLEY, CHARLES. *Races et classes dans le Brésil rural*. Paris, Unesco, 1952, p. 42.
14. AZEVEDO, THALES. *Les elites de couleur dans une ville brésilienne*. Paris, Unesco, 1952.

15. PINTO, LUIS A. COSTA. *O negro no Rio de Janeiro. Relações de raça numa sociedade em mudança*. São Paulo, Nacional, 1953, p. 313-318.
16. IDEM, p. 337-339.
17. BASTIDE, ROGER. *As religiões africanas no Brasil*. 2ª ed. São Paulo, Pioneira, 1971, p. 191.
18. SOUSA, JOÃO CRUZ E. “O emparedado”. In, *Obras Completas*. Rio de Janeiro, Anuário do Brasil, s/d.
19. BASTIDE, ROGER e FERNANDES, FLORESTAN. *O preconceito racial em São Paulo*. São Paulo, Instituto de Administração da USP, 1951, pp. VI-XI, XIV-XIX.
20. NOGUEIRA, ORACY. *Tanto preto, quanto branco. Estudo de relações raciais*. São Paulo, Queroz, 1985.
21. CARDOSO, FERNANDO HENRIQUE e IANNI, OTÁVIO. *Cor e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo, Nacional, 1960.
22. NASCIMENTO, ABDIAS (org.). *O negro revoltado*. Rio de Janeiro, GRD, 1968, pp. 111-113.
23. NASCIMENTO, ABDIAS. “Uma experiência social e estética”. In, *Teatro Experimental do Negro. Testemunhos*. Vários autores. Rio de Janeiro, GRD, 1966, pp. 122-128.
24. CASTRO, RUY. *O Anjo Pornográfico. A vida de Nelson Rodrigues*. São Paulo, Cia. das Letras, 1992, p. 203.
25. RAMOS, ALBERTO GUERREIRO. “Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo”. In, *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1995, p. 163-164.
26. IDEM, p. 166-190.
27. OLIVEIRA, LÚCIA LIPPI. Entrevista com Guerreiro Ramos. In, *A sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ, 1995, p. 149.
28. RAMOS, A. GUERREIRO. “Documentos de uma sociologia militante. O negro desde dentro”. In, RAMOS, a GUERREIRO. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Op. cit., p. 199.
29. IDEM, p. 248.
30. FERNANDES, FLORESTAN. “25 anos depois: o negro na era atual”. In, FERNANDES, FLORESTAN. *Circuito Fechado. Quatro ensaios sobre o poder institucional*. 2ª ed. São Paulo, Hucitec, 1977, p. 68.
31. IDEM, p. 69.
32. IDEM, p. 68-69.
33. IDEM, p. 75.
34. IDEM, *ibidem*.
35. RAMOS, GUERREIRO. “Documento de uma sociologia militante”. *Op. cit.*, pp. 215-222.
36. Veja-se neste sentido, HASENBALG, CARLOS. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
37. NASCIMENTO, ABDIAS DO. “Documento nº 2 apresentado à assembléia do IV Congresso Pan-Africano”. In, *O quilombismo*. Petrópolis, Vozes, 1980, pp. 75-76.

A construção etnocêntrica do conceito de cidadania

Amauri Mendes Pereira
Mestre em Educação – UERJ
Militante do Movimento Negro

Introdução

A primeira constituição republicana (1891) garantia a todos os brasileiros os mesmos direitos “*sem discriminação de classe, credo ou cor*”. São incontáveis, no entanto, as pesquisas sociológicas e outras que apontam, ainda hoje, a incidência sobre a população afro-brasileira dos mais baixos indicadores sociais. Até que ponto as diferenças étnicas (fenotípicas e culturais), podem estar na base das desigualdades sociais em nosso país? É claro que a pobreza não atinge apenas negros. Mas parece que sobre eles pesa “algo mais”, deixando-os mais distantes da condição de cidadãos.

Este trabalho pretende discutir a relação entre Cidadania e a questão racial no Brasil. Há farta literatura nas Ciências Sociais afirmando que o etnocentrismo é uma característica do pensamento social hegemônico no Brasil. Penso que, além disso, é possível dizer que a sua manifestação nos discursos e nas práticas sociais que se pretendem cidadãs tem sido um obstáculo à efetivação da Cidadania.

Com certeza, há diferentes concepções e interesses na utilização do termo Cidadania pelas elites ou por um militante do Movimento Negro. É importante tentar explicitar o que está por trás das diferentes formulações. Não que a dominação étnica e social, ou a luta contra o racismo precisem disso para existir, mas porque a mistificação é aliada da reprodução das desigualdades.

O conceito de Cidadania, demarcado pela concepção liberal vem impregnando cada vez mais o senso comum do brasileiro. A discussão sobre as limitações daquele conceito não pode ser descartada pelos que pretendem o avanço dos processos de democratização das nossas instituições e práticas sociais e políticas.

Cidadania – Contexto e Conceito

A questão fundamental dos direitos do homem – individuais e coletivos – começou a ganhar terreno na Europa ocidental a partir do século XVII. Corolário de uma nova crença no valor e na centralidade do homem como elemento natural e transformador da sociedade, significou uma ruptura com o absolutismo, para quem a vida e seus atributos eram dádiva divina. É nesse contexto que se encontra o ponto de partida do liberalismo que vai se plasmando através da abordagem de diferentes pensadores. Me parece que a igualdade entre

os homens é algo comum às diferentes concepções. Segundo Locke, (“pai” do liberalismo clássico), todos compartilhamos a mesma natureza como indivíduos. Seriam os homens, então, portadores de direitos naturais – a vida, a liberdade, a felicidade, a segurança, a propriedade... – e não concedidos pela sociedade. Essencial frisar que toda essa discussão se dava num mundo branco. O que não era branco, era *outro mundo*.

Mesmo com o vigoroso impulso da Revolução Francesa, que a personificou e que pretendeu generalizá-la para toda a sociedade europeia de então, aquela concepção não encontrou facilidades para conquistar a hegemonia. Hirschman(1992) discute com propriedade os percalços do liberalismo no “velho mundo”. A partir da crítica à linearidade com que Marshall concebe a evolução dos direitos de cidadania, procura mostrar que aos impulsos de democratização correspondem sempre “*ondas reacionárias*”. Analisando os conteúdos postos pelo conservadorismo, conclui que eles apresentam três tipos fundamentais de argumentação, que designa por: *tese do efeito perverso* – *tese da futilidade* – *tese da ameaça*. Na explicitação que procede de cada um deles, ressalta a sua objetividade e capacidade de envolver aos menos avisados. Alerta, então, para o erro que se comete ao menosprezá-los, pois eles são recorrentes e podem se mesclar e sobrepor, representando obstáculos (muitas vezes, fundamentais) no caminho da democratização.

Somente com a criação dos Programas de Bem-Estar Social, implementados em quase toda Europa ocidental a partir do pós segunda guerra mundial, é que, na visão clássica de T.H.Marshall – citado por quase todos os estudiosos do tema e amplamente discutido por J.M.Barbalet(1989) – se configura plenamente o conceito liberal de Cidadania – a consagração legal e formal dos direitos sociais, que vêm se somar aos direitos civis (alcançados no final do século XVIII) e aos direitos políticos que foram reconhecidos por volta da segunda metade do século XIX.

O liberalismo para “os outros”

No mesmo período histórico em que avançava a hegemonia liberal, as potências europeias – impulsionadas pelas necessidades e perspectivas da nova Revolução Industrial – se lançaram à ocupação colonial/militar dos continentes africano e asiático. O mesmo liberalismo que apregoava a igualdade da natureza humana em suas sociedades, desprezava (e com requintes de barbárie) a natureza humana de outras sociedades. Naturalmente que buscava justificativas em algumas teorias de superioridade racial, então prestigiadas como ciência. Mas, mesmo quando estas teorias foram sendo desacreditadas, isto em nada mudou a prática liberal/colonialista – sofisticada ao ponto de proceder uma *articulação de modos de produção* (fórmula de super-exploração da força de trabalho em quase todas as regiões africanas), conforme Meillasoux (1977).

A análise de Hobsbawm(1981) aponta, em pleno processo da Revolução Francesa, a precariedade da ética do liberalismo, que se colocava distante da democracia. Se mesmo entre “iguais” o liberalismo era restritivo e foram necessárias muitas lutas para que se

alcançasse o reconhecimento de direitos políticos; que dizer em relação aos “outros”... Apesar da força libertária da Revolução Francesa no início do século, suas colônias só conheceram o fim da escravidão graças à Revolução de 1848; as da Inglaterra, em 1833; e as da Holanda, em 1863.

Os limites do conceito

Richard Bellamy(1994) procura demonstrar que a partir de 1870, aproximadamente, se define uma “*superação do liberalismo ético pelo liberalismo econômico*”.¹ Mesmo com a sua defesa das possibilidades de um liberalismo democrático, de sua argumentação é possível inferir a inconsistência e inexequibilidade das pregações liberais, a Cidadania entre elas. “*Longe de ser um sinal de sua ascendência intelectual e prática, a recente mutação do liberalismo, de ideologia para a metaideologia, é indicativa de sua atual falência teórica e política.*”²

Talvez seja possível encontrar em alguns personagens e iniciativas na Europa ocidental – Robert Owens, Fourier, Saint Simon, e outros – o esforço até mesmo de superar a concepção liberal. O cooperativismo, o socialismo (mesmo que também o utópico), disputaram com o liberalismo a consciência dos homens na Europa do século XIX. Por certo, a concepção materialista da história e a dialética marxistas alcançaram êxito extraordinário, no campo das idéias e na política concreta, se batendo ao longo do século vinte contra a hegemonia do capital. Este, no entanto, apropriando, reificando, legitimando e sendo legitimado pelos “liberalismos”, vem demonstrando pertinácia e tenacidade. São indiscutíveis os seus sucessos no domínio das ciências e tecnologia, na capacidade de se repensar e reconstituir, e de fazer o mundo se ver à sua imagem e semelhança. Penso que o amplo domínio do capital financeiro em âmbito mundial, reflete e implica numa degeneração filosófica e na “rendição” da ética liberal. De qualquer forma, os liberalismos sempre resguardaram (mesmo que, por vezes, minimamente), o nós e os outros; a vocação da ascendência do norte branco sobre o sul não branco, o substrato do “sonho imperial” nas palavras de Muniz Sodré. Bom indicativo disto é o cerco movido na Europa de hoje aos (estética e “civilizacionalmente”) não brancos.

A cidadania no Brasil

As limitações do conceito de cidadania, no Brasil, refletem em parte, as nuances que resultaram de disputas internas (um pouco ao modo como ocorreu na Europa) das classes dominantes que, cedo, passaram a envergar o traje liberal; mas também as dificuldades de posicionamento e de mobilização dos movimentos sociais – estes, enredados na singular maneira daquelas classes administrarem seus conflitos, e a sua relação com os múltiplos elementos que compunham o seu projeto de poder nacional.

Na abertura dos portos ao comércio internacional, em 1808, ficou clara a convergência entre os interesses das elites brasileiras e as proclamações liberais. Mas era flagrante o caráter funcional e tópico do liberalismo da nossa burguesia agro-exportadora e agente do tráfico escravo. A Constituição de 1824 foi saudada como restritivamente liberal. Não houve sequer preocupação com ficções jurídicas, nela se consagra o latifúndio, a escravidão e o tráfico.

Alfredo Bosi, em precioso ensaio (1991), analisa o paradoxo liberalismo/escravidão, no Brasil. Aponta a contradição desde as idéias e práticas liberais na sociedade europeia iluminista, e constrói consistente argumentação, procurando demonstrar como, no Brasil, as classes dominantes criaram um “*liberalismo oligárquico*”. Em tal formulação, “*as idéias mestras da doutrina clássica, porque justas, deveriam aplicar-se com justeza às circunstâncias, às peculiaridades nacionais*”.³

Segundo esse autor, a partir dos anos 1830, o sul cafeeiro do Brasil compartilhou com o sul algodoeiro dos E.U.A. e as Antilhas canavieiras, a formação de uma ideologia liberal-escravista. Esta, só vai sucumbir frente à inevitabilidade da Abolição.

O abolicionismo

Na trilha aberta por Bosi, é possível traçar linhas de identidade entre a pregação e ação dos liberais abolicionistas – Joaquim Nabuco, Nabuco de Araújo, Zacarias de Góis, Teófilo Ottoni, Francisco Octaviano, e outros – e o que Bellamy chama de liberalismo ético. É importante sublinhar a importância histórica deste “campo”. A força maior, no entanto, a direção mesmo, de todo o processo de mudanças institucionais, políticas e no modo de produção, sempre acabou nas mãos do liberalismo econômico. É fundamental observar que os grandes barões do café novo do oeste paulista, nos finais do século XIX, são erroneamente apontados como abolicionistas. O que eles queriam era *substituir* os negros, não libertá-los. Basta ler com atenção o programa vinculado ao Manifesto do Centro Liberal de 1869 – cujo quinto e último ponto pregava a emancipação gradual da escravidão, começando pelos nascituros, e mesmo assim com ressarcimento aos fazendeiros. Nele, se encontra um parágrafo tático que tentava salvaguardar a precária unidade do contexto que o produziu. Logo depois, em 1871, na batalha parlamentar que antecedeu a aprovação da Lei do Ventre Livre, as divergências eram flagrantes: para desespero de Luiz Gama (talvez o maior vulto da luta anti-escravista), membro do Partido Liberal, este votou contra – a cafeeira paulista era ainda escravista.

A inconsistência da sua concepção levou o liberalismo ético à derrota na Europa. Algo semelhante aconteceria com os abolicionistas, no Brasil. A Lei Áurea não garantiu nada aos ex-escravos (que, por sinal, naquele momento, não eram mais do que 5% de todos os negros que viviam em território nacional), a não ser a liberdade formal, legal, mais do que

anunciada e já vigorando, de fato, em diversos estados. José Jorge Siqueira acrescenta que, *“A marginalização do afro-brasileiro somente ganha sua verdadeira dimensão quando articulada aos mecanismos de transição para o capitalismo, que então funcionavam no país. “O viés do racismo atravessa praticamente todas as relações político-econômicas-ideológicas”*.⁴

Havia os abolicionistas que pretendiam uma reforma agrária, programas de treinamento de mão-de-obra, e outras formas de proteção e compensação aos ex-escravos. Mas eram incapazes de visualizar a população negra – as suas lutas, as suas razões, possibilidades e perspectivas – como sujeitos. Se viam como benfeitores, agiam por piedade não por solidariedade. Quase todos “torciam o nariz” à radicalidade de Luiz Gama e daqueles que preconizavam formas mais ostensivas de resistência à escravidão, e/ou incentivavam-articulavam as fugas de escravos. Os liberais éticos (cuja maioria era abolicionista), pretendiam cumprir seu programa apenas com a força da retórica. Do alto dos seus escrúpulos (e, quem sabe, medo) de lidar concretamente – articular, liderar, agir junto – com a massa negra, perderam a oportunidade de contribuir para um primeiro passo na efetivação da Cidadania da população afro-brasileira. Tiveram, então, que contemplar a vitória do projeto imigrante-arianista que hegemônizou as transformações.

A questão da identidade

É interessante observar a correspondência, no início do século, do predomínio das oligarquias rurais, principalmente de São Paulo e Minas Gerais, com a concepção arianista (que se tornou política de Estado), e que preconizava a substituição do povo como condição para se constituir uma nação de verdade. Os grandes fazendeiros lançaram mão da imigração para a agricultura e outros setores profissionais urbanos (a peso de ouro, gerando maior dificuldade de controle, dada a politização e outras características inerentes a processos de imigração). Porque, se contavam com uma massa extraordinária de mão-de-obra, já devidamente adaptada ao trabalho no café e em outros setores da economia? (não esquecer que em 1888 apenas 5% dos negros ainda eram escravos, a maioria já vivenciava outras experiências de relação de trabalho).

A resposta de Carlos Hasenbalg já poderia ser satisfatória: *“A solução imigracionista aparecia não apenas como uma resposta ao problema imediato da escassez de mão-de-obra na agricultura, mas também como parte de um projeto de modernização a mais longo prazo, em que o branqueamento da população nacional era altamente desejado”*.⁵ Mas, e o que orientaria esta postura, além da questão econômica? Um racismo irracional? Penso que esta explicação pode ser enriquecida pela utilização do conceito de *lógica patrimonial*, conforme utilizado por Muniz Sodré (1999), em oposição ao de simples interesse econômico. Parece claro que, mais do que reproduzir o seu capital, esta supremacia econômica e institucional, era utilizada para transmitir, para perpetuar, uma determinada ordem de valores, sobre a qual as classes dominantes erigiam todas as suas perspectivas de

construção da Nação e do sistema de poder – o escravo era (gerava) valor; com a nova legislação, ou se tornava cidadão, ou... Ter-se-ia que dar um jeito. Foi, então, “transformado” em negro (estigma recheado de negatividade, capaz de minar a assunção plena da sua cidadania), representando o exato oposto do futuro desejado pelas elites.

O que fazer, então, com o negro? “*O que não tem remédio, remediado está*”: é possível captar uma progressão no pensamento da intelectualidade, que (com perdão da alegoria) caminhava com um olho no racismo “científico” europeu (e sua gradual desmoralização); e o outro, em consonância com as mudanças no senso comum a respeito da questão racial. Da nenhuma consideração ao negro como ser humano, no período colonial e em quase todo o império; aos estudos pioneiros de Nina Rodrigues na área de higiene social, que renderam o seu racismo pessimista – “*A raça negra no Brasil (...)há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo*”⁶; ao racismo otimista de Oliveira Vianna – “*o coeficiente da raça branca eleva-se cada vez mais em nossa população*”⁷; até chegar à proposta inovadora de Gilberto Freire – o negro como produtor de cultura e, como tal, elemento fundamental na constituição da “*meta-raça brasileira*”.⁸ Passou-se de uma a outra concepção, permanecendo intocáveis os “valores universais” dos quais as classes dominantes são os zelosos defensores.

Talvez se encontre na incorporação dessa *dimensão patrimonial*, uma chave para melhor compreensão da aparente contradição entre o culto da “branquidade”⁹ – adesão à estética e a outros valores propriamente europeus – e uma certa condescendência das elites brasileiras em relação ao negro e suas manifestações culturais. Afinal, se as elites se sentem plenipotenciárias da nacionalidade, não ficaria bem rejeitar (pelo menos acintosa e publicamente) constituintes essenciais da *sua* Nação. Muniz Sodré, vai encontrar as raízes deste comportamento tolerante e sincrético nas matrizes ibéricas da formação do povo brasileiro. Sem prejuízo daquela convincente argumentação, penso que as características da reprodução do sistema de poder, certamente são moldadas no “aqui e agora”, dentro de condições concretas do exercício da dominação. Ora, se é assim, então é fundamental considerar dois aspectos:

O primeiro, no que se refere aos antagonismos de concepções, interesses e de perspectivas intrínsecos em sociedades com flagrantes e variadas desigualdades. A população negra em nenhum momento pode ser vista como uma única massa disforme, anômica e sem subjetividade. Não é aqui o local para se estender sobre a trajetória e a dimensão das influências deste contingente que é, de longe, o maior na formação da nacionalidade brasileira. Mas, são hoje abundantes os estudos históricos e outros que dão conta da generalização da resistência negra, das mais diversas formas – com maior ou menor eficácia – e em todo lugar onde houve trabalho escravo. Existe, mesmo, copiosa bibliografia sobre os conflitos entre grupos negros e autoridades, por exemplo, na capital. E nos dias atuais, seria estranha qualquer representação da identidade brasileira que não considerasse as matrizes africanas. Se considerarmos a ação perene – às vezes mais, às

vezes menos ostensivas – da maioria negra, é forçoso reconhecer que, apesar de mecanismos patrimoniais e institucionais de controle e de reprodução, as classes dominantes não “estavam sozinhas em campo” – eram obrigadas a guardar um espaço de negociação e instituir mecanismos capazes de amortecer eventuais radicalizações que fugissem do seu controle. Gilberto Freire (1976), chega a reconhecer no negro brasileiro o papel de co-colonizador.

O segundo aspecto, é que mesmo no âmbito das elites, no Brasil, em alguns momentos é possível perceber pensamentos influentes e discordantes dos diagnósticos sobre a situação histórica e com diferentes projeções estratégicas. É o caso de Manoel Bonfim, por exemplo, que, embora contemporâneo de autores racistas, rejeitava inteiramente a visão de que os “*males da civilização*”, entre nós, adviriam das “raças”. Para ele, os grandes problemas eram decorrentes do colonialismo e do imperialismo. A América Latina teria de partir de suas próprias energias para se libertar do jugo estrangeiro e de seus padrões civilizatórios, e construir o futuro.

São inúmeros os autores que percebem a *questão identitária* como crucial. Muniz Sodré, por exemplo, comenta com muita propriedade: “*Sabe-se que as sociedades com um passado colonial, como as americanas, tiveram de buscar novas justificativas para sua existência histórica, ou seja, tiveram que reinventar a sua identidade, no momento em que romperam com a colonização europeia*”.¹⁰ Daí em diante tornou-se um dilema permanente para as elites: ao mesmo tempo, resguardar a sua filiação à civilização europeia, e encontrar valores positivos nos bens (móveis e imóveis) que compunham a *sua* Nação.

Democracia racial x cidadania

Justaposição. Esta, talvez, a maior fortuna de “Casa Grande e Senzala”. O enfoque certo, na hora e país certos. Com esta obra, publicada em 1933, Gilberto Freire lançava a base teórica do mito da democracia racial.

Suponho que o primeiro momento em que houve um vislumbre de Cidadania para a população afro-brasileira, foi com a promulgação da lei dos 2/3 pelo governo revolucionário de Getúlio Vargas, em 1931. É uma questão a ser investigada se ela possuía este sentido deliberado, mas o fato é que ao determinar que em cada 3 empregos 2 deveriam ser para brasileiros, a nova lei contribuiu para um escurecimento sensível do mercado de trabalho – era acintosa, até então, a presença majoritária de estrangeiros (espanhóis, portugueses, italianos, e outros) em setores produtivos básicos como, por exemplo, a construção civil.¹¹

Até que se proceda criteriosa investigação do grau de impacto racial só se pode especular. Não seria de todo contraditória a política de atenuar as desigualdades raciais, se considerarmos que no início da década de 30 se afirmava um novo bloco de poder,

declaradamente nacionalista e que precisava (e buscava de todas as maneiras) apoio popular. São sintomáticas também as posições assumidas pela Frente Negra Brasileira. Esta poderosa organização negra (mais de duzentos mil filiados em diversas regiões brasileiras), fundada em 1931, em São Paulo, teve seu vice-presidente recebido no Palácio do Catete (talvez, pelo próprio Getúlio), pouco antes da promulgação da Lei dos 2/3. A Frente apoiou abertamente o governo federal durante a Rebelião Constitucionalista do Estado de São Paulo, em 1932. Se bem que houvesse outros negros (inclusive dissidentes da Frente), que aderiram à Rebelião, alguns com destacada atuação na vanguarda da luta ou no comando de tropas.¹²

Mas há outros elementos que embaralham esta situação. O historiador José Honório Rodrigues apresenta no livro “Brasil e África – outro horizonte”, extensa pesquisa a respeito das batalhas parlamentares que consagraram os princípios arianistas na legislação regulamentar e na própria constituição brasileira. E, mais ainda, nos informa a pesquisa de Carlos Wainer(1990), demonstrando que até o final da década de 40, vigorou uma política “*inequivocamente racista*”, efetivada por um órgão de Estado, o CIC – Conselho de Imigração e Colonização. O seu presidente, Ministro Jorge Latour, declarava em 1949: “... São meus votos de que nesta assembléia se firme a idéia, para ser propagada enfaticamente, de que o Brasil deseja tonificar-se com o sangue europeu, em tão grande parte sangue dos seus maiores”.¹³

Pode-se decorrer, então, que simultaneamente se desenvolviam, no âmbito do sistema de poder, duas linhas de pensamento e ação políticas:

De um lado, a construção do mito da democracia racial. Esta, que no âmbito interno negava os preceitos subjacentes às orientações do CIC, ao meu ver, se “deu em duas mãos”. Atendia aos interesses das elites, mas também ao desejo da maioria da população. E (em que pese o caráter alienante e mistificador do *mito*), alguma coisa acontecia no cotidiano das relações raciais; quem sabe o desejo seja capaz de criar algo como um “campo de força” que se desdobre em positividades... Senão, estaríamos frente a uma absoluta capacidade de manipulação e ilusionismo das classes dominantes, e/ou seu outro lado, um fenômeno patológico de imbecilidade coletiva da grande maioria dos negros. De qualquer maneira, o zelo na condução deste processo pelas classes dominantes era impressionante – a incorporação de demandas da população negra como empregos, concessões às manifestações culturais e religiosas (embora confinando-as ainda a determinados espaços); e outras, de caráter social, mas de efeito racial inegável, como medidas de urbanização, de educação, saúde, habitação, etc. Estas ações se davam via ações governamentais, principalmente, mas também no estabelecimento de “amortecedores” que passavam por uma política de relações privilegiadas com o sindicalismo e com lideranças de outros setores de articulação da população negra; além de bem dirigida propaganda das realizações dos governos e do empresariado, guindado à condição de responsáveis pelo desenvolvimento nacional.

De outro, o esmero do Itamaraty na condução da política externa caudatária de um ocidentalismo eivado de preconceitos (complexo de caiação, na jocosa expressão de J.H.Rodrigues); submissa, por exemplo, aos interesses colonialistas portugueses na África em prejuízo dos próprios interesses nacionais.¹⁴ Internamente, era estratégico também o rigor na seleção étnica das bancadas parlamentares, dos quadros governamentais, dos quadros superiores das forças armadas (a Marinha sendo reconhecida pelo seu especial apuro arianizante), assim como nas demais instituições do poder nacional; além das polpudas verbas às manifestações culturais e artísticas de matrizes européias, em detrimento dos aportes às outras matrizes culturais. Tudo feito com o sentido de afirmar a pertença das elites àquele modelo civilizatório.

As duas linhas estratégicas podem ser vistas como contraditórias, se compreendermos o poder de Estado como espaço de lutas por hegemonia, à maneira de Gramsci; ou complementares, se, ao contrário, o concebermos como um bloco monolítico – em última instância coordenando políticas de interesse das classes dominantes – se optarmos por uma visão marxista mais ortodoxa. No caso, a afinidade com a primeira interpretação não pode deixar de reconhecer que ambas foram altamente eficazes, na criação de um modelo político-institucional culturalmente vitorioso, pois deitou raízes na aceitação do senso comum. Seus resultados são visíveis até hoje na dificuldade de largas faixas da população (inclusive setores da política progressista) questionarem o Universalismo (a *branquidade*) do sistema de poder e os vícios e preconceitos racistas enraizados na consciência e nas relações sociais. Será possível falar em Cidadania para os negros brasileiros sem romper com a naturalização deste modelo?

*“Toda identidade humana é construída e histórica; todo o mundo tem o seu quinhão de pressupostos falsos, erros e imprecisões que a cortesia chama de “mito”, a religião de “heresia”, e a ciência de “magia”. Histórias inventadas, biológicas inventadas e afinidades culturais inventadas vêm junto com toda identidade”.*¹⁵ Estas palavras de Appiah nos aconselham a relativizar a identidade nacional brasileira. O mito da democracia racial foi o ápice de uma construção ideológica ditada pelos interesses das classes dominantes, sobre a vontade e a esperança da grande maioria, particularmente a maioria negra. Este vício de origem exige o abandono do mito, não da vontade e da esperança de construir uma identidade com base no que fomos até agora.

A luta contra o racismo e a cidadania

Foi a tenacidade do Movimento Negro que obrigou a sociedade brasileira a enfrentar o espelho. Desde os anos 20, alternando momentos de maior e menor grau de consistência e mobilização, a partir da década de 70 conseguiu reverter esta tendência cíclica, alçando-se e se mantendo na cena política.

Desde os anos 30, se desenhava lentamente uma nova configuração da situação do negro na sociedade brasileira. A afirmação do valor das suas manifestações culturais; maior visibilidade para a expressão negra nos diversos espaços de criação artísticas, nos esportes; além da presença (ainda como exceção) em alguns setores profissionais mais qualificados, eram sintomáticas. Em termos econômicos e sociais, o “milagre brasileiro” (está por ser investigado o nível da sua importância neste caso), criando maiores oportunidades de empregos e qualificação profissional, propiciou uma ampliação acelerada da até então rarefeita classe média negra. Par a par com esta rápida mudança social e de perspectivas, se multiplicavam os choques e disputas inevitáveis destes negros com uma classe média branca (ou branca por auto-definição, na expressão de Darcy Ribeiro), habituada às “áreas reservadas” de emprego, de moradia, de lazer e outras.¹⁶ Além de tudo isto, os “novos” negros contemplavam entusiasmados uma conjuntura internacional sob medida para a projeção dos seus sonhos mais recônditos: quem não se orgulharia dos êxitos do Movimento pelos Direitos Civis dos negros norte-americanos, que dominou a conjuntura internacional na década de 60; da figura ímpar (e do Prêmio Nobel da paz) de Martin Luther King; da força, coragem e dignidade de Malcom X e Mohamed Ali; da altivez e determinação do Black Panther... E do epílogo da descolonização africana, com as Lutas Armadas vitoriosas em Angola, Moçambique, Guiné-Bissáu, tão mais próximos de nós pelo idioma comum.

Foram estes alguns dos fatores que alimentaram e favoreceram uma nova qualidade do Movimento Negro Brasileiro, a partir da década de 70. Aprimorou-se na interpretação da realidade histórica que o desafiava; criou seus próprios mecanismos de ação institucional e política; aprendeu e ensinou, num processo difícil de articulação com as entidades e práticas tradicionais de resistência cultural e religiosa, vivenciadas por uma grande maioria de negros; teceu, com resguardada autonomia, relações com outros setores do Movimento Social; e se habilitou às disputas “mais altas” do jogo político-institucional.

O termo Cidadania foi aos poucos sendo incorporado aos discursos dos militantes negros, à medida em que iam sendo superados os “traumas da iniciação” – o impacto causado nas mentalidades no início da década de 70: a “descoberta” da negritude (via *Soul Music* para alguns, poesias e apelos políticos para outros), com as mais sedutoras possibilidades de resignificação dos valores étnicos, e que mobilizou a maior parte da juventude negra nos centros urbanos. O novo comportamento afirmativo rejeitava o *lugar de negro* e batia forte no mito da democracia racial. Mexia numa pedra-de-toque do ideário brasileiro – “*Brasil, flor amorosa de três raças*”¹⁷, “*modelo de convivência para todos os povos, e garantia da paz e da harmonia nacional*”¹⁸ – e desequilibrava o edifício dessas crenças.

O ressurgimento do Movimento Negro, na década de 70, exigiu dos militantes pioneiros tamanha radicalidade de idéias e de postura frente à reação da sociedade,¹⁹ ao ponto de alguns intelectuais mais temerosos (quem sabe, revelando preocupações de outros tantos)

considerá-las “*potencialmente disruptivas*”²⁰. Foi um momento crucial de definição política e ideológica dos vários grupos, internamente e em reuniões mais amplas. Discussões intensas e apaixonadas. Alguns recorreram aos estudos disponíveis sobre questões filosóficas, sobre a questão racial, África, História do Brasil...apesar de uma certa desconfiança; outros buscaram força e orientação junto às práticas religiosas; havia os que só se equilibravam na dedicação abnegada: organizando eventos, interagindo com outros grupos; produzindo material de divulgação, “agitando” junto às “comunidades”, e em qualquer oportunidade que se lhe abrisse; muitos se afastaram angustiados e indecisos; houve os que “deram um tempo” para refletir melhor...

Logo, porém, foi ficando claro para a maioria dos militantes que a luta teria que se dar no interior da sociedade, conquistando espaços, corações e mentes. Para a superação do “trauma” foi importante a tradição “africana” (que os militantes se obrigavam – orgulhosamente – a seguir) de ouvir os mais velhos: antigos militantes que desvendavam, um pouco, os mistérios da luta e dos labirintos da sociedade. Valeu muito, também, a existência de pessoas não negras cuja história de vida testemunhava a solidariedade e afinidade com “a causa”. A sinceridade desses poucos homens e mulheres, sua facilidade de lidar com tema tão sensível, e (principalmente) o seu desprendimento do paternalismo (tão internalizado, mesmo em anti-racistas de “boa vontade”) cumpriram um papel pedagógico, por excelência, para os novos militantes. Houve também instituições “brancas” que, desde o primeiro momento abriram suas portas, cedendo espaços para reuniões, favorecendo a aquisição de algum *know how* de organização, o acesso a informações, etc.

Neste contexto de interações, o termo Cidadania ganha relevância para os militantes do Movimento Negro. Mas, ao mesmo tempo, se mostra restritivo. Inicialmente, como noção um tanto vaga de direitos, os mesmos direitos que todos “os não negros” possuíam. Representativa desta formulação é a criação, nos meados dos anos oitenta, de Conselhos Oficiais de Participação, ou de Defesa dos Direitos do Negro em alguns estados e municípios. A lei Caó, criminalizando a prática do racismo (pela primeira vez, a lei Afonso Arinos considerava contravenção penal, um pequeno delito), é um outro bom exemplo; assim como o SOS RACISMO, projeto de atendimento jurídico às vítimas do racismo, inaugurado pelo IPCN (Instituto de Pesquisas das Culturas Negras, no RJ), no final dos anos 80, e que causou impacto extraordinário na opinião pública.

Como, no entanto, fazer valer estes direitos (e a própria lei) em determinadas situações – na seleção para empregos, cursos, cargos, promoções; nas impertinentes, discriminatórias e abusivas “revistas” policiais; na imposição da entrada pelas portas e elevadores de serviço; na barração em espaços culturais e de lazer; frente as piadas racistas (lançadas com a maior naturalidade); a mesma naturalidade com que eram veiculadas imagens e programações flagrantemente racistas, ou simplesmente “brancas”, em todos os espaços de comunicação; ou ainda nas omissões e distorções dos currículos escolares, que sempre mereceram especial atenção do Movimento; e tantas outras?

O apelo à cidadania neste caso, embora sempre relevante, tem se mostrado insuficiente. É que no conceito de cidadania legal, formal, oriundo do liberalismo, todos são iguais. E se não o são? Que fazer com as diferenças ausentes no contexto europeu ocidental, em que foi originalmente formulado o liberalismo, e tão presentes na realidade brasileira, e num mundo em processo de globalização? E, principalmente, como fazer para que estas diferenças (no caso, étnicas) não redundem em desigualdades sociais, políticas, econômicas, culturais, a despeito da igualdade fundamental proclamada nos preceitos legais?

Me parece, então, que este aspecto etnocêntrico inerente à construção da concepção liberal e reificado na sociedade brasileira, se torna obstáculo para a efetivação da Cidadania. O problema, é que a filosofia e a ética liberais são auto-referentes. Ser cidadão, nesta ótica, é partilhar, instituir, a sociedade que o constitui (com direitos e deveres), a partir de determinados valores plasmados, também, estética e simbolicamente. Sendo assim, as matrizes africanas e afro-brasileiras colocam fora daqueles padrões a grande maioria da população.

Sem prejuízo dos esforços analíticos das Ciências Sociais, penso que a solução (ou as soluções) para este “circuito fechado” podem ser vislumbrados através da ruptura causada pelo Movimento Negro. No momento em que ele supera “seu próprio umbigo” e se constrói como ponta-de-lança da Luta Contra o Racismo, entendida como de responsabilidade de toda a sociedade, instaurou-se uma nova ética. Ou se fez “saltar”, se descolar, o conceito de ética das amarras liberais, resgatando-se o pleno exercício de suas possibilidades. Tornou-se possível questionar os direitos, as normas e os valores que impunham o “amalgamento das raças e culturas” e os “sincretismos”, como forma única e obrigatória de evolução civilizacional – isto que, para as elites brasileiras, correspondia ao embranquecimento e ao reconhecimento da excelência do eurocentrismo. O mito da democracia racial era (e ainda é, um pouco) como a casca (o tecido) que recobre certas feridas, mantidas luzidias e bem disfarçadas para se esconder a doença. “... os movimentos étnicos, inclusive dos negros, devem sucumbir. A construção da identidade nacional apaga as especificidades das raças.(...) O mito da democracia racial servia para encobrir os conflitos interétnicos e fazia com que todos se sentissem nacionais”²¹. A radicalidade do Movimento Negro rasgou e expôs aquela ferida.

Seria preocupante, se o Movimento Negro se fechasse em relação às possibilidades de permanente reconstrução da sociedade, se entronizando numa posição essencialista, e exigindo respeito absoluto às diferenças. (O nazismo alemão e, mais recente, o etnicismo na antiga Iugoslávia, estão aí como exemplos do quanto é perniciososa esta tendência). Por sinal, não são visíveis sinais deste tipo de procedimento e, muito menos de sua possível assunção por setores mais amplos da população negra. Ao contrário, o que tem ganho proeminência é a ênfase na exigência de ações afirmativas (entendidas como o conjunto de

instrumentos – de governos, de empresas, de setores hegemônicos da sociedade civil – voltados para a promoção da igualdade de oportunidades, não apenas para corrigir prejuízos acumulados, mas também para prevenir futuras discriminações). Este tem sido o discurso dos militantes negros que galgaram espaços de atuação em órgãos governamentais, no parlamento, e em outras instâncias de articulação social e política. Os projetos mais expressivos das ONGs negras, são exatamente os que buscam a *inclusão*, jurídica, educacional, econômica, profissional. Sem exceção, todos se remetem à imperatividade destas medidas para o fortalecimento político e institucional da nação e para o aperfeiçoamento da democracia.²²

Por outro lado, não se pode “dar corda” à obsessão da assimilação universalista. O universalismo, que poderia significar a crença e o investimento num sentido convergente e harmônico para a experiência humana em sua inesgotável diversidade, tem sido apropriado pelo eurocentrismo, que se coloca como paradigma da evolução das sociedades. D’Adesky (1996), discute com muita propriedade o dilema entre universalismo e diferencialismo: “*A exigência da universalidade deve ser a estrela guiando uma busca, não uma bandeira desfraldada sobre a certeza da verdade e do bem*”.²³

Me parece que a Luta Contra o Racismo e a ruptura que ela propõe com as idealizações da identidade nacional e com o racismo flagrante nas instâncias de poder, se constituem num espaço (por excelência) para a construção de novos sentidos de Cidadania.

Notas Bibliográficas:

- 1- BELLAMY, RICHARD. *Obra citada*, pg. 14.
- 2- Ídem, pg. 10.
- 3- BOSI, ALFREDO. *Obra citada*,. pg. 210.
- 4- SIQUEIRA, J.J. *Obra citada*, pg. 89.
- 5- HASENBALG, CARLOS. *Obra citada*, pg. 154.
- 6- RODRIGUES, NINA. *Obra citada*, pg. 7.
- 7- VIANNA, OLIVEIRA. *Obra citada*, pg. 172.
- 8- FREIRE, GILBERTO. *Obra citada*, pg. 10.
- 9- A esse respeito ver a nota do revisor, Tomaz Tadeu, ao texto de APPLE, M.W. “*Consumindo o outro: branquidade, educação e batatas fritas baratas*”.
- 10- SODRÉ, MUNIZ. *Obra citada*, pg. 77.
- 11- PEREIRA, A.M. *Obra citada*, pg. 28.
- 12- CORREIA LEITE, JOSÉ e CUTI. *Obra citada*, pgs. 103-4. É parte da memória do meio-negro em São Paulo, o destaque de um Comandante militar, negro (não lembro o nome), que teria sido membro do Estado Maior das forças paulistas durante a Rebelião Constitucionalista de 1932.
- 13- WAINER, CARLOS. *Obra citada*, pg. 112.
- 14- Ver a respeito, CERVO, A.L. *Obra Citada*, e RODRIGUES, J. H.(1970) *Obra Citada*.

- 15- APPIAH, KWAME. A. *Obra Citada*, pg. 243
- 16- São abundantes os registros de casos de discriminação racial na imprensa à época. Uma extraordinária organização de dados a esse respeito pode ser encontrada em *Estudos Afro-Asiáticos* n° 23, Dez.1992. CEAA-UCAM. É a publicação dos relatórios finais, de vários autores, do *Laboratório de Pesquisas Sobre Desigualdades Raciais*, orientado por CARLOS HASENBALG e NELSON DO VALLE SILVA.
- 17- SIDERAL, CARLOS. Verso do Samba-Enrêdo da Escola de Samba Imperatriz Leopoldinense/1969.
- 18- Em 1975 foi publicada no JB uma reportagem de Lena Frias sobre o Movimento da *Soul Music*, que se tornou conhecido como *Black Rio*. A partir daí houve uma sucessão de artigos, reportagens e declarações de personalidades, em todos os meios de divulgação. A maioria reagia contundentemente às *tendência racistas* daquele Movimento, e “estranhava” os questionamentos do incipiente Movimento Negro contra o mito da democracia racial.
- 19- Infelizmente não consegui a tempo a referência completa do discurso do Embaixador Sérgio Corrêa da Costa representante brasileiro junto a ONU, em sessão daquela organização.
- 20- JAGUARIBE, HÉLIO. Possuo apenas uma cópia, onde o título é ilegível. Este texto foi distribuído, como intervenção do autor em mesa-redonda no Congresso da ALADAA, na Univ. Cândido Mendes, em 1983.
- 21- CERVO, AMADO L. *Obra Citada*, pg.138.
- 22- Ver a respeito, como exemplo: MEDEIROS, C.A. “*Em busca da ação afirmativa*”. Reunião Anual da ANPOCS. Caxambu/1996; e AUGUSTO DOS SANTOS, I.A. “*Discriminação: Uma questão de Direitos Humanos*”. Programa Nacional de Direitos Humanos – Brasília/1998
- 23- D’ADESKY, JACQUES. *Obra Citada*, pg. 289

Bibliografia:

- 1- APPIAH, KWAME.A. “*Na casa de meu pai*”. A África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto,1997.
- 2- BARBALET, J.M. *A Cidadania*. Lisboa: Estampa. 1998.
- 3- BOSI, ALFREDO. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- 4- BELLAMY, RICHARD. *Liberalismo e Sociedade Moderna*
- 5- CERVO, AMADO.L. Multiculturalismo e Política Exterior do Brasil. In *Rev. Bras. de Política Internacional*. IBRI-Univ. de Brasília. 1995, n.º 2.
- 6- D’ADESKY, JACQUES. *Pluralismo Étnico e Multiculturalismo-Racismos e Anti-racismos no Brasil*. Tese de Doutorado. Dep. de Antropologia Social, USP, 1996.
- 7- FREIRE, GILBERTO. Aspectos da Influência Africana no Brasil. In *CULTURA*, n.º 23, MEC, 1976.
- 8- HASENBALG, CARLOS. *Discriminação de Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1979.
- 9- HOBBSAWN, ERIC.J. *A Era das Revoluções*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981

- 10- CORREIA LEITE, JOSÉ. e CUTI. *E disse o velho militante José Correia Leite*. Coord. Especial do Negro, Pref. de São Paulo, 1992.
- 11- HIRSCHMAN, A.O. *A Retórica da Intransigência*. São Paulo, Cia. das Letras, 1992
- 12- JAGUARIBE, HÉLIO. Infelizmente não tenho a folha de rosto, com o título e outras referências. O texto serviu de base para a intervenção do autor na mesa de debates sobre o Movimento Negro na década de 80, no Congresso da ALADAA. (Associação Latino-Americana de Estudos Afro-Asiáticos). Realizado pelo CEAA-Conj. Universitário Cândido Mendes, RJ, 1982..
- 13- MEILLASSOUX, CLAUDE. *Mulheres, Celeiros e Capitais*. Porto: Afrontamento, 1997
- 14- PEREIRA, AMAURI.M. *O Racismo no Brasil-Uma Ideologia de Dominação*. Rio de Janeiro, 1989, mimeo.
- 15- RODRIGUES, J.H. *Aspirações Nacionais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- 16- RODRIGUES, NINA. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976.
- 17- SODRÉ, MUNIZ. *Claros e Escuros*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- 18- VIANNA, OLIVEIRA. *Evolução do povo Brasileiro*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1933.
- 19- SIQUEIRA, J.J. Reflexões sobre a transição do escravismo para o capitalismo urbano-industrial e a questão racial no Rio de Janeiro. In *Estudos Afro-Asiáticos, n°12*, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, C. U. Cândido Mendes, RJ/1986.
- 20- VAINER, CARLOS.B. Estado e Raça no Brasil-Notas Exploratórias. In *Estudos Afro-Asiáticos, n.º 18*, CEAA, Cândido Mendes, RJ/1999.
- 21- GONÇALVES, L.A.O e GONÇALVES E SILVA, P.B. *O Jogo das Diferenças – O Multiculturalismo e seus contextos*. Belo Horizonte: Autêntica, 1998.

Da África ao Afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX

Livio Sansone

Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Universidade Candido Mendes – UCAM

Durante o intercâmbio transatlântico que levou à criação tanto da cultura negra tradicional quanto da moderna, a ‘África’ tem sido incessantemente recriada e desconstruída. A ‘África’ tem sido um ícone contestado, tem sido usada e abusada, tanto pela intelectualidade, quanto pela cultura de massas; tanto pelo discurso da elite quanto pelo discurso popular sobre a nação e os povos que supostamente criaram e se misturaram no Novo Mundo; e, por último, tanto pela política conservadora como pela progressista. Na América Latina, na verdade, a ‘África’ tem sido não só parte da construção da cultura negra, da cultura popular e de um novo sistema religioso sincrético, mas também do imaginário associado à nação moderna e, em geral, à modernidade e ao Modernismo (ROWE E SCHELLING, 1991). Imagens, evocações e (ab)usos da ‘África’ têm sido, portanto, resultado de uma interação e de um conflito entre intelectuais brancos e lideranças negras, entre as culturas popular e de elite, e entre idéias políticas desenvolvidas na Europa Ocidental e nos Estados Unidos e suas reinterpretações na América Latina. Ou seja, a ‘África’ no Brasil tem sido em grande medida o resultado do sistema de relações raciais, muito mais do que da capacidade de preservar o que Herskovits (1941) chamou de africanismos. Se aceito este ponto de vista, não há surpresas, portanto, em constatar que tanto o conformismo quanto o protesto se relacionaram e criaram sua própria ‘África’.

Ao focalizar o Brasil, especialmente a cidade de Salvador da Bahia e sua região, este texto tenta explorar estas práticas durante o século XX na cultura intelectualizada e no discurso oficial sobre a nacionalidade, assim como nas suas versões populares. Ele também descreve como a ‘África’, ou seja, as interpretações de objetos e traços considerados como sendo de origem africana, têm sido peças-chave no processo de mercantilização das culturas negras – ou seja, na produção do que podemos chamar de “objetos negros”. Falando de forma geral, no Brasil, e talvez em toda a América Latina, os discursos da elite e dos intelectuais, e o discurso popular sobre a origem africana da sociedade e da cultura raramente têm sido

comparados. A maioria dos relatos se baseia, na verdade, exclusivamente no primeiro. Embora eu vá tentar aqui fazer um esboço dos desenvolvimentos históricos de tal processo desde as vésperas da Abolição da Escravatura em 1888, até hoje, minha ênfase será no período que se inicia no final dos anos 70 – na redemocratização do Brasil.

Deixe-me primeiro dar uma definição de cultura(s) negra(s) adequada ao objetivo deste texto. As populações definidas como negras, no Novo Mundo, e na Diáspora caribenha na Europa, têm produzido uma variedade de culturas negras e de identidades que se relacionam, de um lado, ao sistema local de relações raciais e, de outro, às históricas similaridades internacionais, que derivam de uma experiência comum como escravos, e a fenômenos mais recentes, internacionalizantes, que resultam do movimento em direção à globalização das culturas e das etnicidades. A cultura negra pode ser definida como a específica subcultura de pessoas de origem africana dentro de um sistema social que enfatiza a cor, ou a descendência a partir da cor, como um importante critério de diferenciação ou de segregação das pessoas. As culturas negras existem em diferentes contextos: elas diferem em sociedades que são predominantemente brancas e em sociedades nas quais a maioria de sua população é definida como não-branca, mas uma norma somática que prevalece é a que coloca os indivíduos com traços definidos como africanos ou negróides na base da hierarquia social, ou próximos a esta base (cf. WHITTEN E SZWED, 1970:31). A cultura negra é por definição sincrética (MINTZ, 1970:9-14) ¹.

Uma força central específica da cultura negra é o sentimento de ter um passado em comum como escravos e desprivilegiados. A África é utilizada como um banco de símbolos do qual são sacados símbolos de uma forma criativa (MINTZ E PRICE, 1977). Ao mesmo tempo, a cultura negra é também, em alto grau, interdependente da cultura urbana ocidental. Na verdade, como Paul Gilroy sugeriu, a cultura e a identidade negras são criadas e redefinidas através de uma troca triangular de símbolos e idéias entre a África, o Novo Mundo e a Diáspora negra na Europa. Por exemplo, as idéias de negritude e de pan-africanismo criadas no Novo Mundo, sem dúvida, foram inspiradas tanto por intelectuais africanos e suas lutas pela independência como por imagens de que sociedades africanas eram prioritárias para a colonização européia. Este processo de construção das culturas negras tem criado os contornos de uma área cultural transnacional, multi-lingüística e multi-religiosa – o Atlântico Negro (GILROY, 1993). No entanto, este processo também deu às culturas e às etnicidades negras um status especial no mundo das relações inter-étnicas.

Por um lado, esta origem multi-étnica e transnacional das culturas negras no Novo Mundo tem de várias formas antecipado a nova etnicidade característica da última fase da modernidade – e mostra que nem tudo nas novas etnicidades é realmente novo! Por outro

lado, num mundo onde o ‘valor’ das culturas e identidades étnicas é sua diferença em relação à cultura urbana ocidental, as culturas negras não gozam do reconhecimento oficial das “culturas étnicas estabelecidas” (como por exemplo, uma língua ou uma minoria imigrante num país industrializado) e as pessoas negras têm maiores problemas que grande parte das outras minorias étnicas em se definirem como uma comunidade cultural ou politicamente distinta. A razão para o fracasso por parte das sociedades dominantes em legitimar a cultura negra faz parte do processo de utilização histórica de marcadores raciais para manter a hierarquia dentro de específicas economias e sistemas políticos nacionais.

Desta forma, estou bem mais preocupado com a criatividade do que com a preservação de possíveis ‘africanismos’, com a maneira pela qual a ‘África’ é reinventada por razões políticas do que com a capacidade de preservar a cultura africana através de séculos de opressão.

O Brasil foi o país que recebeu o maior número de escravos vindos da África. As estimativas vão de três a 15 milhões de africanos deportados para a costa brasileira. O comércio de escravos começou mais cedo e terminou mais tarde que em qualquer outro país do Novo Mundo. As terríveis condições de vida, os baixos custos dos escravos em certos momentos da história e a relativa proximidade em relação à África são três razões-chave para o fato de África e Brasil terem tido um contato muito maior do que o intercâmbio que ocorreu entre a África e a outra grande sociedade escravagista – os Estados Unidos. Aqui não há tempo nem espaço para expandir o argumento; deixe-me apenas dizer que tudo isto fez com que o Brasil tivesse em pouco tempo a maior concentração de descendentes de africanos fora da África. A origem dos escravos no Brasil era e ainda é controversa. Em geral, se aceita que eles vieram, em sua maioria, do Golfo da Guiné e da região em torno do rio Congo (MILLER, 1999; CÔRTEZ DE OLIVEIRA, 1999). Os escravos eram postos para trabalhar em várias atividades; em primeiro lugar, nas plantações de cana de açúcar, depois nas minas, nas plantações de café e na criação de gado. Certamente, uma parte dos escravos trabalhou em serviços domésticos, enquanto outros ainda se engajaram numa série de atividades, da pesca ao comércio ambulante. Alguns escravos conseguiram desenvolver suas próprias atividades econômicas e ganharam dinheiro em seu tempo livre. Este dinheiro era freqüentemente utilizado para comprar a alforria, que, embora fosse difícil de ser conseguida, no Brasil era em geral mais facilmente alcançada que nos Estados Unidos.

Ao Estado da Bahia, que sempre teve um papel central na construção da ‘África’ no Brasil, será dada uma atenção especial neste texto. No passado, este estado e a região do Recôncavo, que fica em torno de sua capital, Salvador, mesmo que fosse apenas pelo grande número de sua população negra, atraiu a atenção de viajantes que a retrataram em seus relatos como a ‘Roma Negra’ – o maior conglomerado do que eram considerados traços e tradições culturais africanos fora da África. Depois, a partir da virada do século, a Bahia teve um lugar central na pré-história da etnografia da cultura afro-brasileira, através do trabalho de Nina Rodrigues, Manuel Querino e Manuel Bonfim. A partir dos anos 30, ela também teve posição fulcral na formação da moderna antropologia afro-americana (cf. RAMOS, 1939; FRAZIER, 1942; HERSKOVITS, 1943). Inspirados pela busca de

‘africanismos’ no Novo Mundo, vários antropólogos e sociólogos (HERSKOVITS, 1941; PIERSON, 1942; VERGER, 1957 E 1968; BASTIDE, 1967) consideraram o Brasil, e em especial o litoral do Estado da Bahia, como uma das áreas nas quais a cultura negra manteve os traços africanos num grau maior do que em qualquer outro lugar. Não foi à toa que foi em solo baiano que o debate entre sociólogos e antropólogos sobre a origem da cultura negra se iniciou nos anos 30 – será que a cultura negra contemporânea é uma sobrevivência africana ou uma adaptação criativa à opressão e ao racismo? Na verdade, a Bahia tem sido historicamente central não só nos discursos dos intelectuais, mas também nas construções populares sobre a ‘África’ e os ‘africanismos’ no Brasil.

Nos tempos atuais, por razões analíticas, três períodos podem ser identificados nas relações raciais brasileiras, cada um deles correspondendo a diferentes níveis de desenvolvimento econômico e de integração das populações negras no mercado de trabalho. Entre o fim da escravidão em 1888 e os anos 20, o emprego no setor industrial foi mínimo e, também por conta da imigração massiva vinda da Europa, que na verdade veio também para substituir os antigos escravos, de forma geral, o mercado de trabalho permitia pouca mobilidade social para os negros. As relações raciais eram determinadas por uma sociedade que era altamente hierárquica, em termos tanto de cor como de classe (BACELAR, 1993). Os indivíduos negros, que eram em sua maioria pertencentes às classes mais baixas, ‘sabiam o seu lugar’ e a elite, que era quase inteiramente branca, podia manter suas posições facilmente, sem se sentir ameaçada (AZEVEDO, 1966).

O segundo período vai da ditadura populista de Getúlio Vargas, nos anos 30, até o fim do regime militar de direita, no final dos anos 70. Nos anos 30, pela primeira vez se abriram oportunidades em larga escala para a população negra na área formal do mercado de trabalho, principalmente no setor público. O regime autoritário e populista de Getúlio Vargas limitou a imigração e favoreceu a força de trabalho ‘nacional’ como parte de seu projeto de modernização. Um segundo impulso importante para a integração da população negra veio no período entre a metade dos anos 50 e meados dos anos 70. Um período caracterizado por um governo populista e depois pelo golpe militar de 1964, um regime autoritário que promoveu um crescimento econômico promovido pelo Estado dentro de uma economia de substituição de importações. Agora, também, os empregos do setor industrial estavam abertos aos negros. Nunca tantos negros haviam conseguido um emprego formal com chances de mobilidade social. De 1964 a 1983, o Brasil foi governado por uma Junta Militar que reprimiu os direitos civis e desencorajou a organização dos negros. Apesar disso, a década que vai do início dos anos 70 até o início dos 80, que correspondeu a um afrouxamento do poder militar, foi um período de crescimento e de criatividade para as organizações negras e a cultura negra. Os novos trabalhadores negros demonstraram interesse na questão do orgulho negro e nas organizações negras (AGIER, 1990, 1992). Há duas razões para isso. Por um lado, através de sua mobilidade social ascendente, uma nova geração de trabalhadores negros se defrontou com barreiras de cor que não havia percebido antes. Por outro lado, estes trabalhadores negros tinham mais dinheiro e tempo para despender organizando a comunidade e usufruindo atividades de

lazer. Novos movimentos negros e associações carnavalescas exclusivamente negras se formaram. A cultura e a religião negras adquiriram maior reconhecimento oficial. Em particular, novas formas de cultura negra baiana foram criadas. A mídia rotulou este processo de ‘reafricanização da Bahia’ (BACELAR, 1989; AGIER, 1990 E 1992; SANSONE, 1993).

O terceiro período vai da redemocratização, no início dos anos 80, até hoje. Durante estes anos, a recessão, combinada com a democratização e uma rápida ‘modernização’, levaram a um misto de novos sonhos e frustrações. Muitos dos canais de mobilidade social, que haviam sido importantes para a geração anterior, não eram mais relevantes para a geração mais jovem. Por exemplo, as oportunidades em antigos trabalhos manuais, mas também na indústria pesada e mesmo em alguns setores do emprego público diminuíram, e o valor dos salários baixou, contribuindo para diminuir o anterior status destes empregos, que era relativamente alto. Além disso, novas formas de segregação – normalmente sutis e nunca explicitamente baseadas na cor – emergiram em alguns dos setores emergentes do mercado de trabalho, tais como os luxuosos *shopping centers*, onde os requisitos de “boa aparência” e de “boas maneiras” para o emprego tendem a discriminar os candidatos mais escuros (DA SILVA, 1993; GUIMARÃES, 1993). Neste meio tempo, outras mudanças levaram a um aumento de expectativas quanto ao nível de vida. No Brasil, assim como em muitos outros países do Terceiro Mundo, a escolaridade em massa, juntamente com a mídia, contribuíram para uma revolução nas esperanças das populações. Outro importante fator é a abertura do país às mercadorias, idéias, sons e culturas internacionais. Após séculos, nos quais apenas uma pequena elite tinha acesso aos bens estrangeiros, o Brasil está passando do isolamento à participação, entrando na economia mundial como um importante “mercado emergente”, tal como esta ampla economia do Terceiro Mundo agora é freqüentemente chamada. Antes, por conta das falhas da política de substituição de importações, muitas mercadorias não estavam disponíveis; agora, as mercadorias importadas, sem dúvida, estão à venda, mas são muito difíceis e caras para a grande maioria dos brasileiros negros. Novos sonhos também resultaram da crescente aceitação das expressões culturais negras por parte do Estado e da cultura oficial. A indústria do lazer também está mais interessada do que nunca na cultura negra. Mais do que nunca, a cultura negra é predominante nas imagens e discursos de brasilidade oficial e comercial e, na Bahia, da baianidade.

A estrutura do sistema de relações raciais e a terminologia racial, assim como o tipo de racismo e de etnicidade negra, muda durante estes períodos. Cada período corresponde a uma diferente estratégia do Estado e de outras agências, tais como a mídia, diante dos afro-brasileiros, assim como a diferentes ênfases nos discursos nacional e intelectual sobre a textura racial da nação. Não é preciso dizer que cada um dos três períodos também corresponde a diferentes usos da ‘África’. Daqui para a frente, analisarei o papel e os discursos de um conjunto de agentes e agências, os intelectuais, o Estado, a liderança negra e a cultura negra popular.

Antes da Abolição, as imagens da escravidão – dominadas por uma combinação de brutalidade e miscigenação que parece ter caracterizado o sistema escravista brasileiro – impressionaram uma longa série de viajantes estrangeiros que descreveram esta sociedade tropical com um misto de desdém e fascínio. A origem africana de tantos escravos e ex-escravos é, muitas vezes, relatada, assim como a ‘atmosfera africana’ que, aos olhos das testemunhas, dominava nos mercados públicos, nos portos, na música e na dança, nos hábitos culinários e em outros aspectos da vida diária. No entanto, pode-se argumentar que no Brasil a presença de pessoas e traços culturais de origem africana se torna um ‘problema’ para o Estado e seus agentes apenas após a abolição da escravidão. Durante a escravidão, a condição escrava era até mais importante que a aparência física, e a população de origem africana era dividida em escravos, alforriados, nascidos livres e mulatos. Também importante era a divisão entre os nascidos na África e os nascidos no Brasil (crioulos) – aos primeiros eram dadas normalmente as tarefas mais pesadas. Com a abolição da escravidão as coisas mudaram. Após a escravidão, o Brasil nunca conheceu uma segregação racial legal: a aparência física, mais do que a origem africana ou a condição de escravo passou a determinar o status.

Quem definia o que era africano na sociedade brasileira, e construía uma população ‘negra’ não eram mais os viajantes estrangeiros, mas um grupo relativamente novo de ensaístas – pensadores pré-científicos comprometidos com a construção da nova Nação que se seguiu ao golpe que havia instalado a República em 1889. Como lidar com a África no Brasil era uma questão-chave. A modernidade era uma necessidade e tinha de ser alcançada, tanto através do branqueamento da população, por via de uma massiva imigração de brancos da Europa, como a partir da melhoria geral das condições de saúde da população nativa. Acabou sendo um pouco dos dois, pois nenhuma das duas abordagens conseguiu a hegemonia ². No entanto, apesar do debate sobre o lugar dos descendentes de africanos na nova nação, tanto o ‘racismo científico’ quanto os sonhos de incorporação da população negra visavam a engenharia biológica: a construção de uma nova ‘raça’ brasileira. Os traços africanos deviam ser removidos da vida das ruas e do mercado público. As cidades brasileiras tinham de parecer ‘européias’ – não importa que a mortalidade fosse, muitas vezes, pior que na África. As campanhas de saúde, como, por exemplo, contra a febre amarela, foram seguidas de uma ‘limpeza’ das ‘regiões insalubres’ – freqüentemente, aquelas associadas a grandes concentrações de descendentes de africanos. As atividades econômicas informais, também associadas aos primeiros africanos livres, tinham de ser banidas dos centros das cidades. A prática do batuque e das religiões sincréticas brasileiras também foi varrida ou limitada – apenas nos anos 40 a obrigação de registrar os terreiros de candomblé na polícia foi suspensa.

Entretanto, ironicamente, é precisamente quando a população nascida na África chega a ser uma pequena percentagem do total da população, que os negros brasileiros começam a celebrar sua África de uma forma aberta e organizada – agora, um ícone poderoso a ser utilizado para adquirir status no contexto brasileiro (BUTLER, 1998). A partir da década de 1880, a coroação de reis e rainhas africanos, tradicionalmente uma forma de celebrar um

passado suntuoso e a ‘civilização’ africana em face da presente opressão em vários momentos durante a escravidão, se torna o centro dos cortejos canavalescos. Suprimidos das celebrações oficiais do carnaval por seu comportamento supostamente desordeiro – ou seja, pelo fato de tocarem alto seus tambores – no Rio e em Salvador os cidadãos negros formam associações, graças às quais podem negociar um lugar valioso com os brancos “donos” do carnaval (FRY, CARRARA E MARTINS-COSTA, 1988). Em Salvador, as duas principais associações carnavalescas que enfatizaram a grandeza da África foram a Embaixada Africana e os Pândegos da África. Para estes negros, a ‘África’ no carnaval não era desordem, mas justo o oposto: uma emocionante e ordeira exibição de mágica e de grandeza dos míticos reinados africanos (QUERINO, 1955).

A última década do século XIX e a primeira década do século XX também foram períodos nos quais alguns poucos líderes espirituais do candomblé começam a estabelecer contato com a própria África. Eles se beneficiaram do contínuo fluxo de contatos que sempre uniu a Bahia à África Ocidental durante e, em menor extensão, depois do tráfico negreiro. Os núcleos dos antigos escravos brasileiros, que ficavam nas cidades portuárias do Daomé (agora Benin) e da Nigéria (ver CARNEIRO DA CUNHA, 1985; VERGER, 1968) apoiaram este intercâmbio transoceânico. Tabaco e licor eram trocados por sementes de cola, imagens sagradas e artesanato. De acordo com Matory (1999), é precisamente por volta da virada do século XIX para o XX que a grandeza do povo yorubá começou a ser celebrado internacionalmente, como sendo um povo culto e orgulhoso que resistiu às pressões do colonialismo e tinha uma sofisticada religião própria. Tal idéia de grandeza logo reverberou em todo o mundo afro-latino e, como veremos depois, aparentemente se tornou uma bandeira para aqueles que afirmavam o valor da pureza africana nas culturas negras do Novo Mundo.

Se o expurgo de traços africanos da cultura brasileira e da ‘raça brasileira’ foi a questão central para o primeiro período, o segundo período é caracterizado por um processo que combinou a incorporação de certos aspectos da cultura negra na auto-imagem nacional com sua mercantilização e comercialização. Isto ocorreu ao mesmo tempo que quatro tendências inter-relacionadas: a) a adoção de um mito de origem da população brasileira como parte do discurso oficial sobre a nação. O ‘mito das três raças’ (o índio, o africano e o português) que se misturaram para criar uma raça nova, potencialmente sem cor tem sido celebrada durante as últimas décadas na poesia e na arte de forma geral. Agora ele se torna parte das políticas culturais oficiais e da liturgia do Estado (DAMATTA, 1987); b) a emergência de uma organização política negra organizada que tentava se organizar nacionalmente, a Frente Negra, que enfatizava medidas universais em favor dos ‘brasileiros de cor’ e o populismo nacionalista (‘em primeiro lugar estão os cidadãos brasileiros’) e minimizava a diferença cultural da população negra – para este objetivo, o passado recente do Brasil era muito mais relevante que um distante passado africano, um continente que estes ativistas negros, muitas vezes, descreviam como ‘primitivo’; c) a chamada reafricanização da cultura afro-brasileira; d) o apagamento do estigma sobre a cultura negra na área urbana da Bahia, a ponto desta se tornar parte da imagem pública do Estado da Bahia. Para os últimos dois

pontos contribuíram o Estado, os cientistas sociais – ambos em situação mais poderosa do que no primeiro período – brasileiros e estrangeiros. Estes agentes operaram através da identificação, dentro da complexidade de traços da cultura afro-brasileira, daqueles aspectos considerados ‘puros’, que supostamente expressassem a contribuição mais sofisticada das nobres culturas africanas para a cultura e a nação brasileiras. A estes traços ‘puros’ foram contrapostos os traços supostamente ‘menos nobres’ e ‘impuros’ que representavam tanto as culturas africanas menos sofisticadas como aspectos que haviam sido corrompidos por um sincretismo exagerado e se identificavam com uma série de ‘forças negativas’ na cultura brasileira, tais como a mentalidade do ‘malandro’, a mágica dos índios ‘civilizados’, o catolicismo popular e, por último, a magia negra africana e não-africana. Nesta dicotomia de influências africanas, o lado bom era associado com o que era alternativamente definido como culturas ‘yorubá’, ‘nagô’, ‘mina’ ou mesmo ‘sudanesa’, vindas dos escravos deportados da África Ocidental sub-saariana. De acordo com uma longa linhagem de intelectuais, começando no final do século XIX (NINA RODRIGUES, 1936), os escravos desta ‘sofisticada’ parte da África eram a grande maioria dos africanos na Bahia e em outras partes do Brasil onde as formas ‘mais puras’ do candomblé emergiram, tais como o Maranhão. Onde o sistema religioso africano se tornou, como se dizia, abastardado, isto tinha a ver com a suposta origem ‘bantu’ dos africanos. Os ‘bantus’ eram freqüentemente descritos como rudes e sem nenhuma habilidade particular, se comparados aos ‘yorubá’. Ou seja, eles eram mais fáceis tanto de se submeterem aos senhores de escravos como para combatê-los através da malfadada magia negra. A pesquisa histórica mostra que a idéia de que os ‘yorubá’ eram mais civilizados, mas também mais passíveis de se revoltarem, estava presente na opinião pública e entre os donos de escravos em fins do século XIX. A rebelião dos malês em 1835 em Salvador, que foi encarada como uma conspiração liderada por escravos islâmicos (REIS, 1986), certamente contribuiu para esta reputação. No entanto, foi apenas depois que viajantes estrangeiros relataram o orgulho ‘yorubá’ e seus finos traços em seus escritos, que muitas vezes foram *best sellers* no Brasil, que tal estereótipo popular ganhou status e se tornou parte da auto-imagem da nova nação.

A pesquisa moderna sobre a origem africana da cultura afro-brasileira começou com uma série de importantes antropólogos e historiadores de primeira linha, tais como Ramos, Freyre, Tannenbaum, Carneiro, Herskovits, Pierson, Elkins, Verger e Bastide (ver GÓIS DANTAS, 1988). Em suas análises, eles normalmente retiravam dos relatos daqueles viajantes e de suas imagens (pinturas e gravuras), e de um número limitado de descrições etnográficas reunidas por volta da virada do século XIX para o XX em sua maioria por Nina Rodrigues e Manuel Querino. Hoje sabemos que tanto os viajantes estrangeiros quanto tais etnógrafos da pré-história da antropologia brasileira eram bastante impressionistas em seus relatos (ver, entre outros, SLENES, 1995, e VOGT e FRY, 1996).

Significativamente, naqueles dias a ênfase nos ‘yorubá’ e a minimização dos ‘bantu’ eram parte de um ávido esforço de fornecer uma imagem positiva do Brasil negro, e particularmente da Afro-Bahia, ao resto do mundo. Na verdade, como muitas vezes

acontece no caso da escrita acadêmica sobre fenômenos relacionados à etnicidade e ao nacionalismo (ver, como exemplo, HANDLER, 1988), os cientistas sociais e seus informantes étnicos, através de diferentes embora convergentes agendas, tendem a fornecer uma imagem similar e igualmente simpática do grupo ou comunidade em questão. Este grupo ou comunidade é, então, descrito como sendo mais coeso, homogêneo e integrado do que seria o caso se a agenda do observador fosse diferente. Além disso, também as agências governamentais federais e locais – com o Ministério da Cultura do Estado Novo na vanguarda – contribuíram para este processo de conferir um status intelectual e a primazia aos ‘yorubá’, expurgando tanto quanto possível o que elas consideravam elementos ‘impuros’ e promovendo os outros aspectos da cultura negra que acreditavam ser ‘mais puros’, dignos e civilizados.

É incrível imaginar que tais construções polares, relacionadas à presença africana no Brasil, com certeza respondiam a uma polaridade interna que é típica de todas as versões de cultura negra no mundo afro-latino e afro-católico de que tenho notícia³ – aquela polaridade entre pureza/resistência e manipulação/subjugação, dois extremos entre os quais os indivíduos negros têm tradicionalmente construído suas estratégias de sobrevivência, assim como os discursos sobre elas.

Desde o início dos anos 60 do século XX, os contatos com a África aumentaram bastante. No auge da descolonização, o governo brasileiro – mesmo a ditadura militar que começou em 1964 – passou a desenvolver uma política de presença na África. Mesmo que o Brasil não tivesse tomado parte no movimento dos países não-alinhados, ele queria desenvolver um intercâmbio Sul-Sul, quanto mais não fosse como forma de adquirir uma aceitação internacional maior como grande nação. Foi neste contexto que dois institutos de pesquisa receberam financiamento do governo – pareça ou não um pouco estranho. Primeiro, o Centro de Estudos Africanos e Orientais da Universidade Federal da Bahia – que, também através de seu periódico Afro-Ásia, tinha se tornado uma importante referência institucional na reconstrução científica da ‘África’ na Bahia e no Brasil. Depois, em 1974, o Centro de Estudos Afro-Asiáticos da universidade privada Cândido Mendes, que também publica uma revista, a Estudos Afro-Asiáticos, e tem estimulado o contato com a África, majoritariamente no campo da pesquisa e do treinamento econômicos e sócio-antropológicos, especialmente com as antigas colônias portuguesas.

A redemocratização do Brasil, que começa no início dos anos 80, trouxe uma nova onda étnica e abriu caminho para o desenvolvimento das políticas de identidade dentro de uma sociedade que, por muito tempo, tem conhecido uma poderosa tradição universal. Uma tradição organizada e defendida pelo aparato do Estado, mas também celebrada na arte e na cultura populares através de incontáveis reinterpretações do “mito das três raças”.

Agora os agentes do processo são diferentes. O Governo Federal, afetado por cortes nos gastos públicos e pelas memórias negativas de suas políticas culturais centralizadas e censoras, vai perdendo o poder. Os governos locais, por outro lado, ganham mais espaço,

fortalecidos pela descentralização do poder e pela nova legislação. O Estado da Bahia incluiu, em sua Constituição de 1988, o ensino da História Africana na educação secundária e políticas de promoção de uma imagem multi-étnica na propaganda dos órgãos governamentais. Tais novas medidas multiculturalistas criam novas demandas por informação e por símbolos africanos, apesar deles serem muitas vezes peças e pedaços pré-fabricados, essencializados, das culturas africanas e generalizações superficiais sobre o caráter do ‘povo africano’ – tais ocorrências são comuns nas experiências multiculturalistas, mas se tornam mais agudas num país onde a educação pública está em crise (SANSONE, no prelo). A mídia e o turismo se tornam mais importantes na construção de uma cultura negra moderna. Os cientistas sociais são muito mais numerosos do que no segundo período, começa a haver um certo número de pesquisadores negros (em sua maioria, ainda jovens), mas como indivíduos e profissionais eles são menos politicamente influentes – por conta da popularização das ciências sociais.

A situação cultural também mudou. Por um lado, certamente é mais fácil e mais lucrativo “ser negro” e mostrar o próprio interesse na ‘África’ do que há 30 anos, se não for por mais nada, por conta da aceitação de estilos jovens alternativos, que aumentou sensivelmente (ARAÚJO PINHO 1998) – por exemplo, me disseram que há apenas uma geração os cabelos dos rastas ou *dreadlocks* teriam sido quase considerados sinais de maluquice. A mídia também – depois de um longo tempo – começou a aceitar o fato de que o Brasil tem uma imensa população negra e marrom. Em certos setores da sociedade se percebe até mesmo uma certa nova negrofilia, que cria um novo espaço para certas formas de negritude estetizada. Desta vez, porém, ela não está confinada às vanguardas artísticas e aos intelectuais, como na Paris de antes da Segunda Guerra (GENDRON, 1990), mas sim expressa uma inquietação popular pelo exótico e pelo sensual associados aos indivíduos negros produzida dentro de uma sociedade na periferia do Ocidente que quer ser cada vez mais racional. Por outro lado, este período tem assistido a emergência de um novo movimento negro que encara como sua maior tarefa acabar com a idéia de que o Brasil é uma democracia racial. Para estes ativistas, o Brasil que conhece um sistema racial baseado no contínuo de cor, deve ser reinterpretado a partir de uma radical divisão de linhas de cor (negros versus brancos). Além disso, a polaridade “yorubá/bantu”, mencionada antes, é agora considerada verdadeira pela maioria dos militantes negros, um grande grupo de intelectuais e – na Bahia – acadêmicos, e mesmo pela ala progressista da Igreja Católica, que tenta incorporar a mensagem do orgulho negro incorporando em sua liturgia símbolos associados a um grande “passado africano”. É neste território de transição que uma parte dos militantes negros e dos líderes espirituais do candomblé tem lutado para dessincretizar o sistema religioso afro-brasileiro – expurgando qualquer referência ao catolicismo popular, ao kardecismo e à ‘magia negra’. A ‘África’ tem sido central na afirmação de pureza de um terreiro de candomblé em particular diante de seus terreiros rivais, que comumente são descritos como sendo menos “africanizados”. Para alguns terreiros, muitas vezes aqueles mais visitados por intelectuais e antropólogos, viagens regulares à África, assim como a demonstração pública de objetos (mágicos) trazidos da África tem se tornado uma parte

essencial de seu status no altamente competitivo mercado religioso no qual operam (PRANDI, 1991, e GONÇALVES DA SILVA, 1995, CAPONE, 1998).

Concluindo, através dos três períodos mencionados antes, observa-se que a determinação do que é ‘africano’ na maioria dos casos é impressionista. Os objetos, a língua e o ritmo musical são definidos como africanos não através de uma pesquisa cuidadosa, que ainda é rara, e sim muitas vezes por uma associação superficial, por semelhança ou por observação. ‘Parecer africano’ ou ‘soar como africano’ é, na verdade, o que torna algo ‘africano’ – assim, um grupo de corpulentos homens negros trabalhando na feira central de Salvador (S.Joaquim) torna-a ‘africana’ no comentário de muitos livros de fotos à venda para turistas e para antropólogos em viagem também ⁴. Neste processo, um específico olhar estrangeiro contribuiu certamente para a construção de um tipo particular de ‘África’ no Brasil. Um bom exemplo foi a forma através da qual Melville Herskovits identificou que certos traços culturais ou hábitos sociais continham graus do que ele chamou de africanismos, e, em tempos mais recentes, a tendência favorável às coisas yorubá do fotógrafo e etnógrafo francês radicado na Bahia, Pierre Verger – algo que nos lembra a preferência de Ruth Benedict pelo apolíneo povo Puebla ao invés do dionísio povo Kwakiutl. Nestes casos, tanto Herskovits como Verger nos lembram a preferência de Ruth Benedicts pelo povo apolíneo Puebla em detrimento do povo dionísio Kwakiutl.

Outro fator importante é a localização da Bahia, e do Brasil, mais genericamente, no fluxo cultural pelo Atlântico Negro. Além de ser uma atração turística, um dos lugares onde (fortes) emoções tropicais emanam, um lugar que produz imagens e sons que repercutem, por exemplo, no circuito da assim dita música mundial (*world music*). No entanto, é marginal no que diz respeito à comercialização e ‘enlatamento’ da cultura negra global – se ao menos por ser parte do mundo luso falante e por não possuir dinheiro *e know how*.

O caso do Brasil e dos transatlânticos *fluxes et refluxes* das pessoas, mercadorias, símbolos e idéias que unem a América do Sul com a do Norte, a Europa e África, formando o Atlântico Negro, é uma evidência de que não obstante tenha ícones que se tornaram genuinamente globalizados, os significados coletivos que são dados a estes ícones variam bastante a depender do contexto local. O que também demonstra de que tem havido forças “locais” mais poderosas, nas formas como as coisas africanas têm sido classificadas e posicionadas.

Na verdade, a ‘globalização negra’ tem tido efeitos diferenciados em diferentes regiões, a depender da estrutura e oportunidades locais e da posição geral da região no fluxo cultural global. Geralmente, este processo cria novas oportunidades, mas, também produz novas contradições: há barreiras que estão desaparecendo, mas há outras surgindo – as quais, num mundo de expectativas globalizadas, tais como qualidade de vida e direitos civis, podem levar a novas frustrações. Isto leva a um questionamento, a questão se a globalização enfraquece ou fortalece uma colonialidade do pensamento e como esta afeta o

relacionamento entre o centro e a periferia dentro do Atlântico Negro. Certamente haverá mudanças, devido ao fato de que hoje, mais que nunca, instâncias locais, como cultura negra e etnicidade, tem elos globais que podem superar o estado-nação.

O sistema mundo, certamente, provoca a internacionalização do racismo, bem como do anti-racismo. No entanto, uns importantes graus de variância nacionais e locais ainda podem ser detectados. Quase sempre é apenas uma questão de se procurar e esta será encontrada. As 'Nações', concebidas como uma configuração particular e contingente das regras e símbolos étnicos, experimentam o racismo de diferentes formas, embora os ícones étnicos e raciais, como aqueles relacionados aos estereótipos e construções e 'negro' 'branco' sejam, na verdade, crescentemente globais.

Tradução do inglês: Patrícia Farias

Bibliografia:

- AGIER, MICHEL, 1990. "Espaço urbano, família e status social. O novo operariado baiano nos seus bairros", *Cadernos CRH* (Salvador) 13:39-62.
- 1992. "Ethnopolitique - Racisme, statuts et mouvement noir à Bahia", *Cahiers d'Études Africaines*, EHESS, XXXII, 1: 1-24.
- ARAÚJO PINHO, OSMUNDO, 1998. "A Bahia no fundamental": Notas para uma interpretação do discurso ideológico da Baianidade", *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 13 (36): 109-120.
- AZEVEDO, THALES DE, 1966. *Cultura e situação racial no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BACELAR, JEFERSON, 1989. *Etnicidade. Ser negro em Salvador*, Salvador: Yanamá.
- 1993. *A luta na liberdade. Os negros em Salvador na primeira metade deste século*. Stencilled, Salvador: Universidade Federal da Bahia, Mestrado em Sociologia.
- BASTIDE, ROGER, 1967. *Les Ameriques Noires*. Paris: Payot.
- BUTLER, KIM 1998. *Freedoms Given, Freedoms Won. Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- CAPONE, STEFANIA, 1998. "Le voyage 'initiatique': déplacement spatial et accumulation de prestige", *Cahiers du Brésil Contemporain* 35-36: 137-156.
- 1999. "L'Afrique réinventée ou la construction de la tradition dans les cultures afro-brésiliens", *Archives Européennes de la Sociologie*, Tome 40-1.
- CARNEIRO, MANUELA CARNEIRO DA, 1985. *Negros e estrangeiros*, São Paulo: Brasiliense.
- CÔRTEZ DE OLIVEIRA, MARIA INÊS, 1997. "Quem eram os 'negros da Guiné'? A origem dos africanos na Bahia", *Afro-Ásia* 19-20: 37-74.
- CHOR MAIO, MARCOS e RICARDO VENTURA SANTO, S eds. 1996. *Raça, ciência e sociedade*, Rio de Janeiro: Ed. da Fiocruz.

- DA MATTA, ROBERTO, 1987. *Relativizando. Uma introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco.
- FRAZIER, FRANKLIN, 1942. "The Negro family in Bahia, Brazil". *American Sociological Review* 4,7: 465-478.
- FRY, PETER, SÉRGIO CARRARA e ANA LUIZA MARTINS-Costa, 1988. "Negros e brancos no Carnaval da Velha República", In João Reis (ed.) *Escravidão e invenção da liberdade*, São Paulo: Brasiliense.
- GENDRON, B., 1990. "Fetishes and motorcars: Negrophilia in French Modernism". *Cultural Studies* 4, 4: 141-155.
- GILROY, PAUL, 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- GOIS DANTAS, BEATRIZ, 1988. *Vovó Nagô e Papai Branco. Uso e abuso da África no Brasil*, Rio de Janeiro: Graal.
- GONÇALVES DA SILVA, VAGNER, 1995. *Orixás da metrópole*, Petrópolis: Vozes.
- GUIMARÃES, ANTÔNIO SERGIO, 1993. "Operários e mobilidade social na Bahia: análise de uma trajetória individual", *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 22, 8: 81-97.
- 1997. "Racismo e restrição dos direitos individuais: a discriminação racial publicizada", *Estudos Afro-Asiáticos* 31, 51-78.
- HANDLER, RICHARD, 1988. *Nationalism and Politics of Culture in Quebec*, Madison: University of Wisconsin Press.
- HELLWIG, DAVID, 1992. *African-American reflections on Brazil's racial paradise*. Philadelphia: Temple University Press.
- HERSKOVITS, MELVILLE, 1941. *The Myth of the Negro Past*, New York: Harper & Bros.
- 1943. "The negro in Bahia, Brazil: a problem in method." *American Sociological Review* 8, VII: 394-404.
- MATORY, LORAND, 1999. "The English professors of Brazil: on the diasporic roots of the Yorùbá nation", *Comparative Studies in Society and History* 72-103.
- MILLER, JOSEPH, 1997. "O Atlântico escravista: açúcar, escravos e engenhos", *Afro-Ásia* 19-20: 9-36.
- MINTZ, SIDNEY, 1970. "Foreword". In: Norman Whitten and John Szwed eds. *Afro-American Anthropology*, New York: The Free Press, 1-16.
- MINTZ, SIDNEY AND RICHARD PRICE, 1977. *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: An Anthropological Perspective*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- MONTILUS, GUERIN, 1993. "Guinean versus Congo lands: aspects of the collective memory in Haiti", In: JOSEPH HARRIS (ed.) *Global Dimensions of the African Diaspora* (2nd. Ed.), Washington, DC: Howard University Press, 159:166.
- NINA RODRIGUES, RAYMUNDO, 1932. *Os Africanos no Brasil*, São Paulo: Editora Nacional.

- NUNES, MARGARETE, 1998. *A fábrica do carnaval. As atividades empresarias do bloco afro Olodum*. MA Thesis, Dept. of Anthropology, Universidade Federal de Santa Catarina.
- ORO, PEDRO, 1993. *As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação*. Paper presented in the workshop on Afroamerican Religions in Transition, International Conference of the Americanists, Upssala, July 1994.
- ORTIZ, RENATO, 1988. *Morte branca de um feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*, São Paulo: Brasiliense.
- PALMIÉ, STEFAN, 1994. Santería in Miami. Paper presented in the workshop on Afro-American Religions in Transition, International Conference of the Americanists, July 1994, Upssala, Sweden.
- PERRONE, CHARLES & CHRISS DUNN (eds.) forthcoming. *Chiclete con banana. Popular music in Brazil*, Gainesville, Florida: University of Florida press.
- PIERSON, DONALD, 1942. *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact in Bahia*. Chicago: University of Chicago Press.
- PRANDI, REGINALDO, 1991. *Os candomblés de S. Paulo*, S. Paulo: Hucitec.
- QUERINO, MANUEL, 1955. *A raça africana*, Salvador: Progresso.
- QUIJANO, ANIBAL, 1992. “‘Raza’, ‘Etnia’, ‘Nación’, Cuestiones abiertas”, in: ROLAND FORGUES ed. *José Carlos Mariategui y Europa. La outra cara del descubrimiento*, Lima: Ed. Amauta.
- RAMOS, ARTHUR, 1939. *The Negro in Brazil*, Washington DC: Associated Publishers.
- REIS, JOÃO, 1986. *Rebelião escrava no Brasil: a história dos levantes dos malês (1835)*, S.Paulo: Brasiliense.
- ROWE, WILLIAM and VIVIAN SCHELLING, 1991. *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America*, London: Verso.
- RODRIGUES, ANA, 1984. *Samba negro, espoliação branca*, S.Paulo:Hucitec.
- SANSONE, LIVIO, 1993. “Pai preto, filho negro. Trabalho, cor e diferenças geracionais”. *Estudos Afro-Asiáticos* 25:73-98.
- 1994 “Couleur, classe et modernite dans deux quartiers de Bahia”. *Cahiers des Ameriques Latines*, 17: 5-106.
- 1997. The emergence of the politics of black identity in Bahia, Brazil. In: HANS VERMEULEN & CORA GOVERS (eds.) *The Politics of Ethnic Consciousness*. London: Macmillan, 277-309.
- 1997a. “Funk in Bahia and in Rio: local version of a global phenomenon?”, *Focal* 30-31, 139-158.
- forthcoming. “Multiculturalismo, estado e modernidade. As nuances em alguns países europeus e o debate no Brasil”, In: MARIA STELLA GROSSI PINTO e LIVIO SANSONE eds. *Multiculturalismo, democracia e diferença*, Rio de Janeiro: Pallas.
- SANSONE, LIVIO e JOCÉLIO TELES DOS SANTOS (orgs.), 1998. *Ritmos em transito. Socio-antropologia da música na Bahia*, São Paulo: Dynamis.
- SLENES, ROBERT, 1995. “‘Malungu, Ngoma vem!’ África encoberta e descoberta no Brasil”, *Cadernos Museu da Escravatura* 2 (Ministério da Cultura, Luanda).

- TANNENBAUM, FRANK, 1974. *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*, New York: Knopf.
- THORNTON, JOHN, 1998. *Africa and the Africans in the Making of the Atlantic world: 1400-1680*, Cambridge University Press.
- TELES DOS SANTOS, JOCELIO, 1999. “Dilemas nada atuais das políticas para Afro-Brasileiros: ação afirmativa nos anos 60”, In: JEFERSON BACELAR & CARLOS ALBERTO CAROSO (orgs.) *Brasil: um país de negros?*, Rio de Janeiro: Pallas, 221-234.
- VERGER, PIERRE, 1957 *Notes sur le culte des orisa et vodun*. Dakar: IFAN.
- 1968. *Flux et reflux de la traite de les nègres entre le golfe du Bénin et Bahia de Todos os Santos*, Paris: Mouton.
- VOGT, CARLOS e PETER FRY, 1996. *A África no Brasil. Cafundó*, S. Paulo: Companhia das Letras.
- WADE, PETER, 1999. “Working culture. Making cultural identities in Cali, Colombia”, *Cultural Anthropology* 40, 4: 449-472.
- WALLERSTEIN, IMMANUEL, 1991. “Social conflict in post-independence Black Africa: the concepts of race and status group reconsidered”, in: ETIENNE BALIBAR & IMMANUEL WALLERSTEIN *Race, Nations and Class. Ambiguous Identities*, London: Verso, 187-203.
- WHITTEN, NORMAN and JOHN SZWED, 1970. ‘Introduction’. In: NORMAN WHITTEN and JOHN SZWED eds. *Afro-American Anthropology*, New York: The Free Press, 23-62.
- WOLF, ERIC, 1983. *Europe and the People Without History*, Berkeley: University of California Press.

Notas Bibliográficas:

¹ Pesquisa histórica recente tem me alertado que ‘culturas negras’ começaram a ser formadas já na África, antes do auge do tráfico transatlântico, através dos primeiros encontros com os missionários católicos e, de qualquer forma, ao longo da costa africana onde os escravos deportados esperavam, às vezes, anos para cruzar o Oceano.

Este processo de construção de uma cultura negra na própria África tem sido documentado no que diz respeito a invenção da nação Yorubá em torno do fim do século XIX, que logo inspirou os descendentes de escravos em Cuba e no Brasil (LORAND MATORY, 1999), e na África abaixo do Equador, onde certamente se beneficiou da proximidade entre as línguas da família bantu (JOHN THORNTON 1998; ROBERT SLENES 1995).

² Trata-se de um ponto ainda controverso entre historiadores, para um perspectiva geral deste debate ver Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos eds. 1996.

³ Também no Haiti a cultura negra, assim como o panteão do vodu, tem utilizado a polaridade Guiné – puro e digno – versus Congo – impuro e menos digno (GUERIN MONTILUS 1993), numa forma que lembra a polaridade Yorubá-Bantu no Brasil e em Cuba.

⁴ Em Salvador, estes livros de fotos são tão procurados pelos turistas que eles são mais caros lá do que no Rio ou em São Paulo.

Desenvolvimento humano da população negra do Brasil: um enfoque comparativo com os países africanos

Marcelo Paixão ¹

Professor do IE/UFRJ e doutorando em sociologia no IUPERJ.

Introdução

Nos anos 90, o Programa das Nações Unidas Para o Desenvolvimento (PNUD) desenvolveu e aperfeiçoou uma nova metodologia de mensuração do bem-estar das populações de 174 países de todo o Mundo. Esta instituição passou a adotar um indicador sintético chamado Índice de Desenvolvimento Humano (IDH). O IDH é formado pela combinação dos indicadores econômicos, educacionais e de longevidade de cada país e passou a ser usado com grande frequência como um indicador das condições de vida de um povo. A partir do cálculo do IDH, o PNUD classifica os países dentro de uma tabela envolvendo todos eles. Assim, as nações que somam um IDH maior que 0,800 são classificadas como países de IDH alto, as que ficam entre 0,500 e 0,799 como países de IDH médio e as que ficam abaixo de 0,500 como de IDH baixo.

O IDH também tem sido usado como medida de aferição dos graus de desigualdade entre grupos internos às populações dos distintos países. Em 1993, o PNUD publicou no *Relatório Sobre Desenvolvimento Humano* as disparidades entre os IDHs das populações branca, negra e hispânica dos EUA. Naquela publicação, via-se que os brancos norte-americanos, caso postos na tabela que agrupa os IDHs dos diversos países, ocuparia o primeiro lugar do Mundo, os negros o trigésimo primeiro posto (31º) e os hispânicos o trigésimo quinto (35º) (PNUD, 1993:20).

Akder (1994), por sua vez, escreveu um importante trabalho para o PNUD abordando um amplo conjunto de estudos que haviam utilizado este indicador sintético de forma desagregada em dezesseis (16) países do Mundo. Neste trabalho, este pesquisador levantou pesquisas que utilizaram de forma desagregada o IDH para grupos étnicos da Malásia (malaios, chineses e indianos), Gabão (etnias Fang, Nzabi-Duma e Shira-Panu) e Trinidad & Tobago (afrodescendentes, indígenas e outros).

Em 1994, o *Relatório Sobre Desenvolvimento Humano* do PNUD publicou um estudo feito para a África do Sul desagregando o IDH para as etnias deste país. De acordo com o trabalho, os brancos teriam um IDH igual a 0,878 (alto desenvolvimento humano, 24º na tabela de classificação entre os países), ao passo que os negros teriam um IDH baixo com um valor de somente 0,462 (baixo desenvolvimento humano, 123º na tabela de classificação entre os países).

Estes estudos tiveram um impacto bastante forte nos países onde foram feitos. De acordo com o PNUD, a desagregação apresentada no *Relatório Sobre Desenvolvimento Humano* de 1993 (internacional), focalizando as diferenças nas condições de vida de negros, hispânicos e brancos nos Estados Unidos, por exemplo, deflagrou um grande debate sobre as políticas sociais naquele país (PNUD, 1994). No *Relatório Sobre Desenvolvimento Humano* de 1993, vê-se que, na Malásia, a política de ação afirmativa voltada para o grupo malaio durante os anos 70 e 80 permitiu que o IDH deste grupo tivesse uma velocidade maior que a elevação do IDH dos sino-descendentes (que, então, gozavam de um IDH bem maior) desta nação, durante o mesmo período. Neste caso, o estudo do IDH de forma desagregada não foi um elemento de transformação, mas de confirmação dos acertos de uma determinada política que objetivava justamente reduzir disparidades sociais entre distintas etnias (PNUD, 1993).

Deste modo, o PNUD, ao menos nos *Relatórios de Desenvolvimento Humano*, não deixa dúvidas quanto às possibilidades e necessidade de construção dos IDHs desagregados por grupos internos à população, incluindo as distintas etnias, sendo o principal problema neste sentido tão somente a existência de dados confiáveis desagregados para os respectivos agrupamentos. Uma vez tendo sido superado este problema, o PNUD aponta que o processo de construção do IDH desagregado se utiliza de “datos de sus componentes relativos a cada uno de los grupos en los que se desagrega el IDH y se trata cada grupo como se fuera un país separado. La metodología es exactamente la misma que se utiliza para los IDH nacionales” (PNUD, 1993:118).

No Brasil, as desagregações feitas do IDH por etnias são mais recentes e não foram desenvolvidas enquanto dados oficiais. Tanto Sant’anna e Paixão (1997), como Paixão (2000) realizaram suas pesquisas dentro dos marcos institucionais da FASE, uma Organização Não-Governamental (ONG). Não obstante, ambos os trabalhos tiveram bastante impacto em termos da opinião pública e na imprensa, servindo como um importante referencial no debate sobre as condições de vida da população afrodescendente e das desigualdades raciais no Brasil.

Em relação aos dois trabalhos mencionados sobre o IDH dos negros no Brasil, verificamos que um dos aspectos que mais foram destacados pela mídia brasileira foi, justamente, o fato de que o IDH da população negra no Brasil estaria no mesmo nível que dos países africanos. Assim, a manchete da Folha de São Paulo do dia 2 de junho de 1997 era “*Negro vive como no Zimbábue, diz estudo*”, a matéria da Revista Veja ano 33, n.º 29, publicada no ano 2000, era “*Estudo mostra que condição de vida dos negros do Nordeste é igual a dos africanos*” e a edição de O Globo de 10 de outubro de 2000 também não deixou de dar destaque aos dados do estudo de Paixão (2000) no que tange ao fato do IDH dos negros e mestiços no Brasil serem abaixo do IDH da África do Sul.

Esta associação tão destacada pela mídia traz um paradoxo em relação ao estigma que persegue a população negra de todo o Mundo. De um lado, ela pode vir a reforçar antigos

preconceitos contra aos países africanos, tradicionalmente vistos como subdesenvolvidos crônicos. Por outro lado, tal estigma também pode deixar transparecer o próprio sentido da afrodescendência hoje em todo o Mundo: estejam onde estiverem, os seres humanos de peles negras, no seu conjunto, vivem a mesma realidade de perseguição, exclusão e violência. Voltaremos, de todo modo, a esta questão na conclusão de nosso trabalho.

Sem embargo, o objetivo do presente texto é razoavelmente modesto. Suscitados pelo próprio destaque conferido pela mídia e pelo conjunto da sociedade a esta associação, pretendemos justamente fazer uma leitura do IDH da população afrodescendente no Brasil a partir de uma comparação com o IDH dos países africanos. Acreditamos que, através deste exercício metodológico, estaremos em condição de precisarmos o grau de veracidade da afirmação de que o IDH dos negros no Brasil é, ou seria, comparável com o IDH dos países mais pobres da África.

Visando cumprir este objetivo, nosso estudo terá mais três partes, além desta apresentação. Na segunda parte, vamos apontar os principais resultados do estudo feito por Paixão (2000), que recentemente desagregou o IDH por etnias no Brasil e suas Grandes Regiões. Na terceira parte, fazemos uma avaliação do IDH do conjunto dos países africanos. Na quarta parte, conclusiva, tecemos algumas considerações sobre as distâncias que separam o IDH dos afrodescendentes brasileiros, tanto de seus compatriotas brancos, como do IDH do conjunto das populações africanas.

Por fim, à guisa de um esclarecimento metodológico inicial, vale lembrar que os dados que estão sendo analisados neste estudo, tanto para os negros no Brasil como para os países africanos, são referentes ao ano de 1998. Foram justamente estes indicadores que serviram de suporte para a elaboração do *Relatório Sobre Desenvolvimento Humano* do PNUD, no ano 2000.

IDH dos negros do Brasil e das grandes regiões brasileiras

No Brasil, a iniciativa pioneira de estudos visando relacionar o IDH com a questão das desigualdades raciais no Brasil partiu de Sant'anna e Paixão (1997). De acordo este trabalho, o IDH da população afrodescendente no Brasil variava entre 0,575 e 0,609. Cabe apontar que esta variação foi decorrente do aporte metodológico utilizado no estudo que incorporou dois possíveis cenários – otimista e pessimista – para a elaboração do IDH afrobrasileiro. Em ambos os cenários, o IDH deste grupo da população podia ser considerado como médio, variando, apenas, a colocação na tabela de classificação entre os países. No primeiro resultado, a população de origem africana no Brasil ficaria na 116ª posição, ao passo que, no segundo, sua posição subiria para 112ª. Em ambos os casos, considerando-se que a posição brasileira na tabela do PNUD naquele momento era a 68ª posição, verificava-se que havia um gritante desnível entre as condições de vida da população afrodescendente brasileira em relação aos outros grupos étnicos, especialmente os brancos.

Mais recentemente, Paixão (2000) aprofundou o estudo realizado em 1997, desta vez calculando o IDH da população afrodescendente e da população branca. Isto foi feito para o Brasil como um todo, para suas Grandes Regiões e para o conjunto dos Estados. Além dos aperfeiçoamentos no campo metodológico, destaca-se o fato de que o IDH, enquanto ferramenta metodológica, continuou demonstrando ser um importante instrumento de compreensão do hiato das desigualdades étnicas no Brasil.

De acordo com Paixão (op cit), a população afrodescendente brasileira possui um IDH igual a 0,680, o que corresponde a um IDH Médio. A classificação da população negra do Brasil, na tabela de classificação do IDH entre as 174 nações do planeta, feita pelo PNUD, seria um modesto 108º lugar, empatado com o Vietnã, logo abaixo da Argélia e logo acima da Indonésia. Também por estes cálculos, a população afrodescendente ficaria uma posição 34 postos abaixo do Brasil.

O IDH da população branca do Brasil era igual a 0,796. Isto implica que a população branca do Brasil igualmente possui um IDH Médio. Entretanto, é forçoso reconhecer que por muito pouco o IDH deste contingente não atingiu o patamar de um IDH elevado (0,800). Tal resultado faz com que a população branca no Brasil ocupe o 48º lugar na tabela de classificação do IDH dos países feito pelo PNUD, abaixo da Costa Rica e acima da Croácia. Comparado ao Brasil, o IDH da população branca fica situado 26 postos acima na tabela do IDH.

Por fim, cabe apontar as diferenças existentes entre os postos ocupados na Tabela do IDH mundial pelas populações branca e afrodescendente do Brasil. Dado os resultados alcançados, este hiato seria de 60 postos de diferença a favor do contingente branco.

Paixão (op cit) também desagregou o IDH por etnias para as Grandes Regiões e Estados do Brasil. Por conta do espaço, abordaremos apenas os dados para as cinco (5) Grandes Regiões brasileiras (Norte, Nordeste, Centro-Oeste, Sudeste e Sul). O estudo verificou que não existe Região em que o IDH da população afrodescendente ou branca seja baixo, ou antes na maioria das Grandes Regiões, considerando-se ambas as etnias, o IDH apresenta-se como médio. Contudo, o fato da esmagadora maioria das Regiões ter ficado com um IDH médio não deve esconder o fato da existência de evidentes desigualdades entre estes dois contingentes étnicos dentro desta faixa. Por este motivo, Paixão (op cit) reagrupou a Regiões (e também os Estados) de IDH médio em quatro (4) blocos, seguindo a tipologia abaixo:

- População com IDH acima de 0,800: Desenvolvimento Humano Alto
- População com IDH entre 0,750 e 0,799: Desenvolvimento Humano Quase-Alto
- População com IDH entre 0,700 e 0,749: Desenvolvimento Humano Médio
- População com IDH entre 0,600 e 0,699: Desenvolvimento Humano Médio-Baixo

- População com IDH entre 0,500 e 0,599: Desenvolvimento Humano Quase-Baixo

Por este critério, verificamos que em três (3) Regiões (Sudeste, Sul e Centro-Oeste) o contingente branco goza de uma situação de elevado desenvolvimento humano. Em uma Região (Norte, válido somente para as áreas urbanas), a situação desta etnia é de um IDH quase-alto. A população branca fica em uma situação de IDH médio em apenas uma Região (Nordeste).

Tabela 1 - Indicador de Desenvolvimento Humano (IDH) da População Afrodescendente no Brasil e Grandes Regiões - 2000

Brasil; Grandes Regiões	IDH	Posição Mundo	Estágio do IDH
Centro-Oeste	0,735	82	Médio
Norte (*)	0,727	89	Médio
Sudeste	0,727	89	Médio
Sul	0,718	94	Médio
Brasil	0,680	108	Médio-baixo
Nordeste	0,615	121	Médio-Baixo

- (*) inclui somente as áreas urbanas
- Fonte: Paixão (2000)

No caso da população afrodescendente, verificou-se o seguinte quadro. Não existe Região do país em que a esta população tenha um IDH elevado. Em quatro (4) Regiões, o IDH da população afrodescendente apresenta-se como médio (Sudeste, Sul, Centro-Oeste e Norte Urbano) os afrodescendentes têm um IDH médio. Vale frisar que, para os brancos, esta última classificação é encontrada apenas no Nordeste, justamente a Região mais pobre do Brasil. Justamente na Região Nordeste que o contingente afrodescendente tem um IDH mais modesto, 0,615, ou seja um estágio de desenvolvimento humano médio-baixo. Vale frisar que nesta Região existem três (3) Estados (Maranhão, Piauí e Alagoas) onde IDH afrodescendente é quase-baixo.

Naturalmente, estas desigualdades poderiam ser lidas sob um aspecto regional. De fato, verifica-se que na Região Nordeste ambos os contingentes étnicos apresentam um IDH mais baixo. Apesar destas evidências, nosso estudo nos leva a crer que o fator regional não é preponderante sobre o fator étnico na construção desta desigualdade. Assim, por exemplo, não existe Região – assim como também não há Estado brasileiro – em que os afrodescendentes tenham um IDH maior que o dos brancos. E isto se repete dentro de cada um dos Índices que compõem o IDH. No mesmo sentido, verificamos que as regiões onde as desigualdades em termos do IDH são maiores – medido em termos da classificação na tabela internacional do Índice do PNUD – são justamente nas regiões Sul (48 postos de diferença a favor dos brancos) e Sudeste (46 postos de diferença a favor dos brancos).

Assim, verificamos que nas Regiões onde o IDH é mais baixo, esta baixa qualidade de vida penaliza de forma mais drástica os afrodescendentes, ao passo que nas Regiões mais desenvolvidas do Brasil, os benefícios gerados pelo processo de desenvolvimento tenderam a ser mais favoráveis ao contingente branco.

Indicadores de desenvolvimento dos países africanos

Falar sobre a história social, política e econômica da África no período moderno é sinônimo de falar de um grande massacre. Até hoje este Continente se resente dos últimos 500 anos de espoliação colonial e imperialista, da hedionda herança do tráfico de escravos, das ideologias racistas derivadas do evolucionismo e de todas as sangrentas guerras de libertação nacional e as posteriores guerras civis que ocorreram ao longo do século XX.

Visto sob a ótica do mundo contemporâneo, percebemos que, à despeito das opiniões mais otimistas quanto ao futuro das sociedades mundiais após a guerra fria, a globalização da economia não tem se traduzido em melhoria das condições de vida das populações africanas. Em 1985, o Continente africano recebia 4% do fluxo de investimentos diretos estrangeiros líquido de todo o Mundo. Em 1997, este percentual caiu para somente 2%. Do ponto de vista do volume de investimentos, medido em US\$ norte-americanos, houve um crescimento de 244% no total das inversões, contudo este crescimento ficou bem abaixo do crescimento verificado nos países de alto desenvolvimento humano (500%) e médio desenvolvimento humano (1.129%). Do ponto de vista da participação nas importações e exportações mundiais, medida em US\$ norte-americano, o continente africano também participa com o mesmo percentual de 2% (PNUD, 1999). O número de linhas telefônicas na África igualmente representa apenas 2% do total de linhas em todo o Mundo e estudos indicam que há mais servidores de acesso à rede *internet* de computadores em Nova York do que em todo o Continente africano (Folha de São Paulo, 23/6/2000).

Esta situação de marginalização do Continente africano do ponto de vista econômico e comercial infelizmente se reflete nos indicadores sociais do Continente no seu conjunto. De acordo com a Organização Mundial de Saúde, no final dos anos 90, os países africanos abrigavam mais de 23 milhões de seres humanos portadores do vírus da AIDS. Este número representa mais de 70% da população mundial contaminada por esta doença. De acordo com dados do PNUD, 50% da população da África Subsaariana não conta com o acesso a serviços de saúde e a relação entre um médico e a população na mesma região chega a absurda proporção de um para 18 mil pessoas (PNUD, 1997).

Entre 1980 e 1997 a produção de alimento *per capita* na África Subsaariana havia declinado 3%. À guisa de comparação a produção de alimentos neste período cresceu 22% em todo o planeta. Não por coincidência, crises de fome se repetiram constantemente no Continente durante toda a década (PNUD, 1997).

Por fim, a estagnação econômica, os interesses comerciais das elites locais e companhias estrangeiras e os conflitos étnicos acabaram fazendo com que a África nos anos 90 presenciasse verdadeiros campos de batalha. Estima-se que o conflito civil de Ruanda tenha ceifado a vida de mais de um milhão de pessoas. No Congo as estimativas são de que este número chegue a 1,7 milhões de seres humanos. Além destes conflitos, outros genocídios foram cometidos durante esta década, pelo menos, na Somália, na Libéria e em Angola.

Em meio a um cenário tão pouco promissor não surpreende que o IDH das populações africanas seja bastante modesto. Dos cinquenta e um (51) países africanos incluídos nos *Relatórios Anuais Sobre Desenvolvimento Humano*, vinte e nove (29), ou seja 56%, apresentam um IDH baixo. Outras doze (12) nações, 23%, apresentam um IDH quase-baixo e outras seis (6), 12%, apresentam um IDH médio-baixo. Somente quatro países africanos (Seychelles, Maurício, Líbia e Tunísia) apresentam um IDH médio e quase-alto. Digno de nota é também o fato de que simplesmente inexistam países africanos que apresentem um IDH alto. Entre os 174 países listados nas tabelas do PNUD no ano de 2000, as últimas vinte e quatro (24) posições eram ocupadas por países africanos.

Tabela 2 - Indicador de Desenvolvimento Humano (IDH) dos Países Africanos - 2000

País Africano	IDH	Posição	Estágio do IDH
1. Ilhas Seychelles	0,786	53	Quase-Alto
2. Ilhas Maurício	0,761	71	Quase-Alto
3. Líbia	0,760	72	Quase-Alto
4. Tunísia	0,703	101	Médio
5. África do Sul	0,697	103	Médio-Baixo
6. Cabo Verde	0,688	105	Médio-Baixo
7. Argélia	0,683	107	Médio-Baixo
8. Suazilândia	0,655	112	Médio-Baixo
9. Namíbia	0,632	115	Médio-Baixo
10. Egito	0,623	119	Médio-Baixo
11. Botsuana	0,593	122	Quase-Baixo
12. Gabão	0,592	123	Quase-Baixo
13. Marrocos	0,589	124	Quase-Baixo
14. Lesoto	0,569	127	Quase-Baixo
15. Gana	0,556	129	Quase-Baixo
16. Zimbábue	0,555	130	Quase-Baixo
17. Guiné Equatorial	0,555	131	Quase-Baixo
18. São Tomé e Príncipe	0,547	133	Quase-Baixo
19. Camarões	0,528	134	Quase-Baixo
20. Ilhas Comores	0,510	137	Quase-Baixo
21. Quênia	0,508	138	Quase-Baixo
22. Congo	0,507	139	Quase-Baixo
23. Madagascar	0,483	141	Baixo
24. Sudão	0,477	143	Baixo
25. Togo	0,471	145	Baixo
26. Mauritânia	0,451	147	Baixo
27. Djibuti	0,447	149	Baixo
28. Nigéria	0,439	151	Baixo
29. Congo (ex-Zaire)	0,430	152	Baixo
30. Zâmbia	0,420	153	Baixo
31. Costa do Marfim	0,420	154	Baixo
32. Senegal	0,416	155	Baixo
33. Tanzânia	0,415	156	Baixo
34. Benin	0,411	157	Baixo
35. Uganda	0,409	158	Baixo
36. Eritreia	0,408	159	Baixo
37. Angola	0,405	160	Baixo
38. Gâmbia	0,396	161	Baixo
39. Guiné	0,394	162	Baixo
40. Malauí	0,385	163	Baixo
41. Ruanda	0,382	164	Baixo
42. Mali	0,380	165	Baixo
43. Rep. Centro-Africana	0,371	166	Baixo
44. Chade	0,367	167	Baixo
45. Moçambique	0,341	168	Baixo
46. Guiné-Bissau	0,331	169	Baixo
47. Burundi	0,321	170	Baixo
48. Etiópia	0,309	171	Baixo
49. Burkina-Fasso	0,303	172	Baixo
50. Níger	0,293	173	Baixo
51. Serra Leoa	0,252	174	Baixo

- Fonte: PNUD (2000)

Em meio a um cenário tão desolador, podemos perceber a gravidade da mera construção de hipóteses acerca da proximidade entre o IDH de um grupo populacional específico – no caso, do Brasil – e o conjunto dos países africanos. Contudo, para além da pura e simples comparação direta e estática entre um contingente populacional e outro, vamos ver na próxima parte deste estudo que outras conclusões, igualmente desapontadoras, podem ser derivadas destas análises.

Depois dos navios negreiros, outras correntezas?

Através da comparação dos dados das Tabelas 1 e 2, nós podemos tecer algumas considerações sobre o IDH da população afrobrasileira e o IDH da população dos países africanos.

Em primeiro lugar, nós fizemos uma média simples do IDH dos países africanos, ou seja somamos os valores atingidos pelo IDH de cada país africano e dividimos pelo número de países contidos na tabela 2 (cinquenta e uma nações). O resultado é que o IDH médio dos países africanos é igual a 0,489, ou seja um IDH baixo, na 140ª colocação na tabela de classificação dos 174 países feitas pelo PNUD. Apesar da simplicidade deste procedimento metodológico, ele demonstrou um bom grau de veracidade, pois o país que apresenta um IDH próximo deste valor é o Laos, país da Ásia que ocupa justamente a 140ª posição.

Uma segunda percepção diz respeito às distâncias que separam o IDH dos negros brasileiros do IDH do conjunto dos países africanos. Vemos que o IDH dos negros no Brasil (0,680; 108ª posição) apresenta-se razoavelmente superior ao IDH médio dos países da África (0,489, 140ª), posto que as diferenças de colocação entre o IDH dos negros brasileiros e a média dos países africanos é de 32 postos.

Quando observado à nível de cada Região Geográfica do Brasil, verifica-se que existem diferenças separando o IDH dos afrodescendentes brasileiros de cada uma destas Regiões do IDH médio do continente africano. A maior diferença se dá na Região Centro-Oeste, onde os negros possuem um diferencial de 58 postos a mais em relação à média dos países da África. Os negros da Região Norte Urbano e do Sudeste possuem uma vantagem de 51 colocações e os do Sul de 46 colocações. Por fim, no caso do Nordeste, o IDH dos negros não está em média tão distante do IDH médio dos países africanos, dado que estas diferenças caem para apenas 19 posições a favor dos afrodescendentes do Nordeste.

A terceira questão a ser colocada diz respeito a posição ocupada pelos afrodescendentes brasileiros dentro da tabela de classificação do IDH dos países africanos que, tal como visto

na tabela 2, agrupa cinquenta e uma nações. Neste caso, os negros de nosso país ficariam localizados na sétima posição abaixo de Seychelles, Maurício, Líbia, Tunísia, Cabo Verde e Argélia e logo acima da Suazilândia, da Namíbia e do Egito. Em relação ao IDH dos afrodescententes das cinco Regiões geográficas do Brasil, vis a vis à tabela do IDH dos países africanos, observamos que os negros do Norte Urbano, Centro-Oeste, Sudeste e Sul – não obstante os diferentes valores de seus respectivos IDHs – ficariam todos na quarta posição, logo abaixo da Líbia. Já os negros da Região Nordeste estariam localizados na décima posição, abaixo do Egito e logo acima da Namíbia.

Tendo em vista estas posições, percebemos que não seria lícita a afirmação que os negros do Brasil e de suas Grandes Regiões teriam um IDH compatível com os países mais pobres da África. Como vimos, a grande maioria dos países africanos possui um IDH baixo e esta situação não verifica para os afrobrasileiros em nenhuma Região geográfica de nosso país, mesmo para a região Nordeste onde o IDH dos negros é médio-baixo.

Tal constatação, porém, não pode ser plenamente compreendida sem que levemos em consideração dois fatos. O primeiro fato, é que as comparações que estão sendo feitas relacionam populações que passaram por situações históricas completamente distintas. Os negros brasileiros vivem em um país que, afinal de contas, é uma das principais economias do Mundo, tendo passado o último século praticamente livre de grandes comoções sociais e naturais. Já os países africanos, em sua maioria, passaram o último século envoltos em uma série de conflitos e catástrofes sociais e naturais. Isto faz com que o padrão de comparação entre os IDHs destas distintas populações tenha se dado associando-se contingentes que atravessaram momentos muito distintos ao longo de sua história relativamente recente.

O segundo fato é que, não obstante estas diferenças, a posição ocupada pelos negros brasileiros dentro da tabela de classificação do IDH dos países africanos não é de liderança posto que, como vimos, estes ocupariam um, certamente, modesto sétimo lugar. Mesmo os negros das Regiões mais desenvolvidas do Brasil, como, por exemplo, das Regiões Sudeste e Sul não escapariam de um simplório quarto lugar. Em relação a este aspecto, um outro ponto também deve ser destacado. Em termos do IDH, os negros brasileiros no seu conjunto ficam em uma posição cinco postos abaixo da África do Sul, país que até bem pouco tempo vivia sob o tacão do regime segregacionista do *apartheid*. Mesmo sabendo-se que em 1994, quando foi feita esta desagregação por etnia, os negros da África do Sul ocupavam a 123ª colocação em termos do IDH, voltamos a frisar que, ainda assim, esta posição não está muito distante da posição atual dos negros brasileiros e isto não deixa de ser extremamente constrangedor: afinal de contas, se no sistema então em vigor na África do Sul, os negros estavam praticamente confinados aos Bantustões, no Brasil – país da democracia racial – os negros não deveriam apresentar, a princípio, motivos para ter uma qualidade de vida, medida em termos do IDH, tão medíocre.

A comparação entre o IDH dos negros no Brasil com o IDH dos países africanos não ficaria completa sem que fizéssemos uma última relação. Trata-se de analisar a relação existente

entre o IDH dos afrodescendentes brasileiros e o IDH dos países africanos à luz da distância que separa os estágios de desenvolvimento humano de negros e brancos no próprio Brasil. Por razões de espaço, vamos fazer esta relação através do IDH médio dos países africanos, tal como vimos acima.

No plano das cinco Grandes Regiões, verificamos o seguinte quadro. Em duas Regiões, Centro-Oeste e Norte Urbano, as diferenças entre a posição ocupada na tabela do IDH por negros e brancos no Brasil, respectivamente 38 e 32 posições a favor dos brancos, é bem menor do que a diferença do IDH entre os afrobrasileiros e a média dos países africanos, respectivamente 58 e 51 posições a favor dos afrobrasileiros. Em outras duas Regiões, Sudeste e Sul, as diferenças entre os negros e brancos brasileiros, respectivamente 46 e 48 colocações a favor dos brancos, não são muito distantes das diferenças entre as posições ocupadas pelos negros brasileiros e os africanos no seu conjunto, respectivamente 51 e 46 colocações a favor dos afrobrasileiros. Por fim, na Região Nordeste a diferença em termos do IDH dos brancos e negros brasileiros, 26 colocações a favor dos brancos, apresenta-se razoavelmente superior à diferença que separa afrobrasileiros e a população africana, 19 postos a favor dos primeiros.

Quando verificado à nível de Brasil, as diferenças em termos da colocação na tabela do IDH entre os negros brasileiros e seus compatriotas brancos apresenta-se bastante acentuada, chegando a 60 posições à favor dos brancos. Já a diferença entre os negros brasileiros e a população africana chega a 32 postos a favor dos afrobrasileiros. Ou seja, apesar do IDH dos negros brasileiros ser significativamente superior ao IDH da maioria dos países africanos, esta diferença é menor do que a distância que separa o IDH de brancos e negros dentro do próprio país. Talvez seja esta a constatação mais relevante deste trabalho.

Para concluir, acreditamos ser muito importante retomar uma questão iniciada na introdução de nosso trabalho sobre a pertinência da comparação do IDH afrobrasileiro com o IDH das nações africanas. O presente estudo buscou fundar-se menos em um estigma – dito de modo popular, não quisemos fazer um texto que comparasse a situação dos negros com um virtual “fundo do poço” – e mais em duas percepções.

Em primeiro lugar, pareceu bastante razoável refletir comparativamente sobre as condições dos que partiram – à força – e os que ficaram no velho continente africano e ver o quão próximo ou distante se apresentam a qualidade de suas vidas, já passadas algumas décadas – isto mesmo, algumas décadas! – desde que os últimos tumbeiros deixaram de realizar a sua triste missão pelos mares deste nosso Mundo triste. Em segundo lugar, acreditamos que a partir deste tipo de análise poderemos dar passos, não obstante modestos, para uma reflexão mais plena do próprio significado de afrodescendência. Enfim, a resultante de séculos – virtualmente tão iluminados – de absolutas trevas para os que cometeram, e ainda ousam cometer, o supremo pecado de portar insolentes peles negras afagando as próprias carcaças.

Bibliografia:

- AKDER, A, HALIS (1994): "A Means to Closing Gaps: Disaggregated Human Development Index". *Ocasional Paper nº18*. (coletado no site do UNDP/PNUD - <http://www.undp.org/hdro> - em 4/2/2000) (9 p.).
Folha de São Paulo (2/6/1997 e 23/6/2000).
O Globo (10/10/2000)
- PAIXÃO, MARCELO (2000): "Desenvolvimento Humano e Desigualdades Étnicas no Brasil: um retrato de final de século". *Proposta*, nº 86, Rio de Janeiro, FASE (no prelo).
- PNUD (1999): *Relatório do Desenvolvimento Humano*. Lisboa, Trinova Editora.
- (1997): *Relatório do Desenvolvimento Humano*. Lisboa, Trinova Editora.
- (1994): *Informe Sobre Desarrollo Humano*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1993): *Informe Sobre Desarrollo Humano*. Madrid, CIDEAL.
- SANT'ANNA, WÂNIA E PAIXÃO, MARCELO (1997): "Desenvolvimento Humano e população Afrodescendente no Brasil: uma questão de raça". *Proposta*, nº 73, junho/agosto 97. Rio de Janeiro, FASE (p.p. 38-41).
- Veja* (2000) ano 33, n.º 29.

Nota Bibliográfica:

¹ Esta pesquisa foi desenvolvida junto à FASE, tendo contado com recursos da Fundação Ford e Terre des Hommes - France. Os dados contidos neste estudo para a população negra foram gerados, a partir da base de dados da PNAD 1997 e 1998, por Luis Marcelo Carvano. As informações sobre a esperança de vida foram produzidas por Juarez de Castro Oliveira (DEPIS/IBGE).

Diferentes e excluídos

Maria José Lopes da Silva

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Esta comunicação pretende afirmar a emergência de uma educação anti-racista, no Brasil, ou seja, uma educação que considere os valores e as relações de poder que determinam a cultura.

Para o desenvolvimento desse argumento, apresento, na primeira parte, uma rápida introdução teórica dos dois temas centrais desta comunicação: a globalização e o multiculturalismo.

Num segundo momento, o trabalho procura enfatizar a urgência de uma política educacional inclusiva daqueles cujas histórias e experiências foram tangidas do currículo. Argumenta-se que tal política objetiva ajudar-nos a tratar com equidade as diferenças culturais e ‘raciais’ encontradas na espécie humana, além de ser uma perspectiva que nos permite explicar porque as coisas são como são em termos de relações de poder e questões de igualdade, particularmente, num quadro crescente de exclusão, devido ao impacto das políticas de ajuste estrutural (neoliberalismo e globalização) sobre as populações afro-brasileiras, a saber – desigualdades e discriminações no espaço educacional, em especial na escola básica, levando à exclusão do mercado de trabalho, perda de *standards* mínimos de vida, deterioração das condições de saúde, aumento dos níveis de criminalidade, dentre outros.

O Relatório do Desenvolvimento Humano no Brasil de 1996, aponta que mais de 35% dos negros e 33% dos pardos (termo usado pelo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – para identificar os mulatos) são analfabetos, contra 15% dos brancos. Por outro lado, o próprio governo constata que o analfabetismo funcional é de 41% entre os não-brancos. Na população branca, cai para 22,7%. Isto, num país de mais de 75 milhões de pessoas negras – o que o coloca na 2ª posição no planeta, em termos numéricos, logo depois da Nigéria.

A apropriação da renda também é bastante desigual em relação à composição de cor/raça da população, independente da região considerada. De acordo com os dados da PNAD/99 (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio), os números mostram que a população de cor branca tem melhores rendimentos que a preta e a parda.

Estes são os números de um conhecido problema que o país divide com todos aqueles que em certa época também empregaram mão-de-obra escrava. Constata-se a brutal diferença entre a qualidade de vida da população negra e a desfrutada pelos brancos. Lamentavelmente, desde a abolição da escravatura, em 1888, não se desencadearam ações consistentes que pudessem facilitar a integração social de negros e “pardos”. Muito menos iniciativas que viabilizassem a ascensão dos poucos que conseguiram escapar da miséria.

As pesquisas apontam, ainda, que a maior diferença encontrada entre os indicadores sociais sobre a população branca e os da negra diz respeito justamente a um dos fatores que, com maior eficácia, poderiam contribuir para a promoção dos excluídos: a educação.

No entanto, nossos indicadores também são alarmantes na área educacional: dados da ONU indicam que o grau de alfabetização da população brasileira é o 93º entre 175 países. Ainda de acordo com as Nações Unidas, o Brasil ocupa o 80º lugar em investimentos em educação, atrás da Etiópia, Índia, etc.

Entretanto, num cenário de sociedade globalizada, entendemos que os atributos de entrada são a qualificação profissional e a plena posse dos atributos de cidadania. Para isso, seria premente que o Estado restaurasse a sua capacidade de investimentos na área social. E um dos caminhos é, justamente, educar a população.

Os números apontados mostram claramente que o sistema educacional é seletivo e discriminatório, porque seleciona em especial os pobres, os negros e os mulatos. No entanto, o Estado brasileiro, ao configurar-se como tal, gerou o modelo de democracia capitalista representativa, tendo como suporte a ideologia liberal. A diversidade étnica que compõe o Brasil é respondida constitucionalmente mediante a igualdade de todos perante a lei, independente de religião, raça, cor ou condição social. Para usufruir desses direitos, porém, elegeu-se uma nação de maioria branca, com carteira de trabalho assinada e com acesso ao desenvolvimento estabelecido na fase inicial do industrialismo. De fora ficou outra nação, de maioria negra, mestiça, indígena e nordestina, sem carteira de trabalho assinada e excluída dos benefícios da industrialização. A violência sofrida por essas pessoas reivindica a importância de discutir-se não apenas a ética ou a moral, mas também, a hora e a vez do racismo entrar na cena pública da sociedade brasileira.

A diagnose do racismo escolar tem demonstrado que ele é transmitido através dos rituais pedagógicos que se reproduzem dentro do espaço institucional, a saber: currículos oculto e explícito, relações interpessoais, metodologias, correntes pedagógicas, processos educacionais, critérios de avaliação, material didático e paradidático, etc.

Cabe enfatizar que a educação infantil – ou pré-escola (0 a 6 anos) – é vista cada vez mais como uma das fases essenciais da aprendizagem, e não apenas como preparação para ela. A natureza da aprendizagem, a relação das pessoas com o conhecimento é sempre a mesma,

independente da idade. Por definição, a escola é o lugar de transmissão de um patrimônio cultural. Em vista disto, a educação infantil já é o início da aquisição de conhecimentos. Até a forma de se relacionar com as pessoas é aprendida muito cedo. É, pois, na convivência com os conteúdos da pré-escola (brincadeiras, jogos educativos, textos orais e escritos, convívio, etc.), que as crianças constroem o repertório de valores – e também de preconceitos e estereótipos – que são reproduzidos pela sociedade. É aí que entra a questão do “currículo oculto”, que se pode transmitir até com um simples olhar. No entanto, especialistas chegam a classificar boa parte das creches e pré-escolas da rede pública como meros “depósitos de crianças”.

A produção acadêmica e os indicadores sociais têm demonstrado que a desigualdade é o traço mais marcante da sociedade brasileira, sob qualquer aspecto que se analise: renda, região, raça ou sexo. Neste sentido, o racismo, na nossa sociedade, deve ser encarado como sistêmico e não individual de *per se*, porque está ligado à divisão da sociedade com base na cor da pele, nacionalidade, religião, língua, linguagem, etc. Tal divisão beneficia quem controla o poder econômico e político – uma parte ínfima da sociedade, pois esta é a chave para preservar o seu predomínio ilegítimo. Esses privilégios, no entanto, não atingem a todos os que têm a pigmentação branca; quer dizer, nem todos os brancos se beneficiam do racismo, e nem são responsáveis por ele.

As proposições da modernidade – que se reivindica globalizada –, têm um forte conteúdo ideológico e ético. No entanto, as fronteiras da modernidade vêm de muito longe. Não cabe no escopo desta comunicação definir o que vem a ser modernidade nestes tempos que, para uns, devem ser definidos como pós-modernos. A esse respeito, cito Leonardo Boff: *“Segundo certa interpretação a partir do pensamento originário (M. Heidegger), o sentido de ser da modernidade já se encontrava in nuce na viragem dos pré-socráticos aos socráticos, quando irrompeu o logos epistêmico com o surgimento da metafísica da identidade. Aí se encontra a enzima que vai contaminar toda a atmosfera da construção da identidade humana ocidental. Ela se centraliza ao redor da razão como vontade da pronúncia apropriativa do mundo, como submetimento ou destruição da diferença e redução da natureza a um repositório de recursos entregues ao bel prazer de ser humano”*.

Eis a modernidade cujos “progressos”, no sentido da afirmação destes paradigmas, traduz-se, nos dias atuais, como crise civilizacional cuja abrangência se descortina em escalas global e mundial.

No entanto, algumas impressões me permitem acreditar que, longe da criação de novos paradigmas, o que vivemos no momento é a radicalização de pressupostos estabelecidos, fundamentalmente, a partir das necessidades de manter os aportes lucrativos dos senhores da economia, com o apoio incondicional da ciência e da tecnologia. A vontade de poder se instrumentaliza: conhecer para dominar. Afirma Henrique C. de Lima Vaz, que as sociedades padecem de um “nihilismo ético” cuja origem, segundo ele, está na ruptura, por

parte destas sociedades, com os valores relacionados à ética e à tradição. Ruptura, que atinge o próprio *ethos* desta sociedade, inscrito na história, bem como as suas possibilidades de futuro. Afastada desta morada, deste “recesso seguro” do ser, a humanidade estaria pondo em risco o seu próprio vir-a-ser, abandonando o fluxo da paixão cotidiana de sonhar-se e projetar-se em direção ao futuro de sua existência. Rompe-se com os espaços de encontro, consenso e colaboração. Instaura-se, em vista disto, uma ordem desafiadora para aqueles que, diante de tão graves questões, buscam atuar no campo da ética. Tais desafios vão requisitar uma resposta urgente e original, ainda que saibamos que o sujeito transformador é fruto de um projeto pedagógico de longo prazo.

No balcão de ofertas, a pluralidade hoje tem o nome de globalização. Globalização significa um momento da expansão de paradigmas ocidentais e capitalistas por territórios antes inacessíveis, sobretudo por causa da Guerra Fria. Na outra ponta da mundialização do mercado, e seguindo a reboque desta, surge o discurso da globalização da humanidade. Seu ponto de partida é simples e relaciona-se com utopias colocadas por muitos desde a Antigüidade: a construção da sociedade universal. O discurso da globalização tem como um dos seus pilares, além da expansão de paradigmas ocidentais e da unificação de mercados, a transformação da informação – informação esta parcializada, uma vez que emanada de padrões ocidentais capitalistas, eurocêntricos, masculinos, cristãos – em moeda de barganha e passaporte para um novo papel dos cidadãos na articulação vigente. O pressuposto desta mundialização é a dominação e a destruição do outro, do diferente. Junção dos sonhos de alguns com os interesses perversos de outros, o discurso da globalização tem conquistado adeptos em todas as frentes – nas artes, nas ciências, na filosofia, na comunicação. Quantas vezes tais adesões se dão desacompanhadas da necessária análise, tanto do ponto de vista ético e social quanto da perspectiva da alteridade?

Pensar a cultura brasileira é trazer à tona uma antropofagia de indígenas, africanos e europeus – homens e mulheres. A metáfora da antropofagia, inclui, assim, disputas, dominação e derrotas. Dizer isto de outra maneira é afirmar que, no Brasil, de formação multicultural, elementos da cultura africana, da cultura indígena e da cultura européia coexistem, potencializam-se, destroem-se. No entanto, esta convivência, ao contrário de ser harmônica, tem sido marcada por um alto grau de conflito, totalitarismo e intolerância, expressos nos mecanismos explícitos e/ou subjetivos individuais e coletivos, de supressão, dissociação ou ocultação das características e costumes originais. Assim, mecanismos de resistência ética à subjugação têm sido construídos. Tais mecanismos vêm sendo elaborados no cotidiano das religiões, dos movimentos sociais, dos movimentos culturais. De acordo com Muniz Sodré, “*dentro ou fora do discurso antropológico, a palavra cultura relaciona-se com as práticas de organização simbólica, de produção social de sentido, de relacionamento com o real*”. Ou seja, cultura é um modo de estar no mundo. Um jeito de dizer-se e de dizer do outro – onde o outro, é a diferença que existe para além do eu, e inaugura um limite para o que eu sou. Tomando como referencial teórico esta perspectiva

de “cultura”, até que ponto pode a Universidade oferecer soluções às contradições presentes no interior da sociedade e da escola?

Ao pensar a Escola brasileira, cremos que a Universidade terá que aprofundar esta visão: como garantir o acesso aos “diferentes” e, ao mesmo tempo, atender, da melhor maneira possível, à realidade de nossa sociedade e à expectativa do aluno? Essa é uma tarefa complexa e cabe propor alternativas viáveis.

Ao tentarmos recuperar para o educador universitário a possibilidade de repensar com autonomia os fundamentos e os objetivos da Educação nos moldes do Multiculturalismo anti-racista, acreditamos estar colaborando para a construção de uma prática pedagógica pautada no compromisso com a formação de uma cidadania mais verdadeira, porque não excludente, em relação aos diferentes grupos étnicos que compõem a sociedade brasileira.

Dando-nos conta de que o papel social da Universidade está posto parcialmente, nos documentos oficiais, cabe melhor defini-lo, objetivando criar uma nova Universidade capaz de propor medidas educativas de combate ao etnocentrismo, ao preconceito racial e ao racismo, com base nos princípios éticos da igualdade, equidade e justiça, na promoção da qualidade de vida e no respeito aos direitos humanos.

Dominação e exclusão, racismo e sexismo são elementos operantes entre nós e constituem uma ordem onde os negros e negras, e sua forma de ser no mundo, são aprisionados num desvalor. Como romper com o desenraizamento construído a partir desta subjugação? Como considerar a diversidade étnico-cultural, e de gênero, e o respeito às diferenças, na análise e nas proposições emanadas das ciências, das políticas públicas e do sistema educacional? Como dar visibilidade às características culturais que, na vivência da escola, da Universidade e das novas gerações, carecem de valor, e, a partir daí, propor uma nova abordagem que se inicia na aceitação da diferença também por parte de professores e alunos? Como aproximar a tradição dos novos conceitos de ecologia humana? Como traduzir sinais da coexistência de diversos modelos culturais em nossa sociedade capazes de servir de estímulo à apreensão de práticas preventivas das afecções mais comuns em saúde escolar – acidentes, doenças infecciosas, DST – não apenas na vivência individual, como também na relação com o outro? Na busca de novas razões para existir no mundo, como poderá a cultura afro-brasileira oferecer aos jovens alunos e alunas (e também professores) uma forma de contraposição ao nihilismo ético que grassa, oferecendo sentido aos gestos, às escolhas cotidianas, ao processo educacional?

É sabido que, de uma forma geral, os programas convencionais de graduação não preparam os graduandos para lidarem com a diversidade de sua futura clientela. Pelo contrário, formam o profissional monocultural, contribuindo freqüentemente para legitimar e reforçar as atitudes e os valores que deveriam visar corrigir. Por isso, as necessidades de formação neste âmbito são vastas e cobrem uma pluralidade de domínios, como tem sido enfatizado

por formadores e investigadores de vários países que se têm empenhado na educação inter/multicultural.

Seria necessário, então, utilizar um conjunto de estratégias nos programas de graduação dos futuros atores sociais de forma a prepará-los para lidarem com a população oriunda de grupos étnicos “minoritários”.

O papel do professor é ético, político e profissional; ele opera com um discurso em que as questões substantivas da justiça social e da igualdade não podem ser desprezadas.

Nossa missão é promover uma educação de qualidade para estudantes de todas as raças e culturas. Para tal, precisamos enfrentar os problemas da desigualdade educacional, cultural, além do racismo institucionalizado na educação.

Educação e identidade negra

Jaci Maria Ferraz de Menezes¹

Doutora em Ciências da Educação pela Universidade Católica de Córdoba, Argentina.

Professora de História da Educação da Universidade do Estado da Bahia e pesquisadora associada ao programa “A Cor da Bahia”, da Universidade Federal da Bahia – convênio com a Fundação Ford.

Esta comunicação tem como finalidade apresentar e discutir os primeiros resultados de uma pesquisa sobre Educação e Construção da Identidade negra. Está baseado em entrevistas realizadas com membros da comunidade negra de Salvador e nela se vai comentar os primeiros resultados do trabalho de pesquisa, que pretende estudar a sua participação no sistema de educação formal, a trajetória educacional que percorrem – não apenas cada um deles, mas inclusive, o seu grupo familiar imediato –, o valor dado à escola e os possíveis limites encontrados para a permanência na escola. Paralelamente, quer analisar quais os mecanismos ou instituições pelos quais estes mesmos informantes aprendem, dentro ou fora da escola, o que aprendem e, em especial, como se reconhecem negros e desenvolvem uma *identidade negra* – procurando remarcar o que seria, para cada um deles, esta identidade .

Exclusão e inclusão: a desigualdade de acesso à escola pelos negros na Bahia

Os estudos que realizamos² sobre a exclusão dos negros da escolarização mostraram que, na Bahia, como em outras partes do Brasil, os não brancos foram adquirindo o direito à escola muito lentamente, neste século que se seguiu à abolição. Formalmente excluídos os escravos, os libertos tinham acesso à escola na medida de suas possibilidades – inexistiu, durante a escravidão ou depois dela, uma política de massas voltada explicitamente para garantir aos ex-escravos o acesso à escola. As discussões travadas no período final do Império – também é o período em que recrudescem os debates sobre o final da escravidão e a melhor forma de preparar a inclusão dos ex-escravos à cidadania brasileira – limitam-se a apresentar projeto de organização de um sistema de ensino que, descentralizado, promovesse o acesso das crianças livres à escolarização.

Este debate é retomado no início da República. Um sistema de educação é organizado na República nascente, segundo a definição que cada Estado-Membro federado dá a um possível direito à educação e a sua capacidade de manutenção das mesmas escolas, promovendo uma lenta incorporação das gerações *futuras* – não obrigatoriamente dos escravos recém-libertados – à cidadania. Isto porque, contraditoriamente, o acesso ao voto era condicionado, para os adultos, ao saber ler e escrever, entendendo-se a alfabetização como condição necessária para a aquisição de uma “capacidade de discernimento”. Numa sociedade formada majoritariamente de negros e analfabetos, isto significava a exclusão da

maioria da cidadania ativa; de tal modo que a abolição garante, aos ex-escravos, a liberdade, mas não a igualdade.³

Tomando-se como indicador do acesso à educação os índices de alfabetização segundo a cor da pele nos diversos censos demográficos, é possível acompanhar a lenta inclusão dos negros e a desigualdade de acesso dos mesmos. Esta situação é a mesma tanto para a Bahia como para o conjunto do país e mesmo para o estado de S. Paulo (tomado como representativo da região Sudeste, onde os índices de escolarização são, hoje, os maiores do país). O acesso dos negros e mestiços à alfabetização é, em especial na Bahia, menor do que a dos brancos.

A existência de grandes diferenciações internas no Brasil mostra a inexistência ou o fracasso de uma grande política nacional que garantisse o acesso à educação de forma homogênea, e, portanto, de formação do cidadão. Ou seja, de uma política de inclusão na nacionalidade. A intervenção do poder federal na expansão do ensino primário público só ocorre, antes de 1946, face à necessidade de nacionalizar as escolas dos imigrantes italianos e alemães, em decorrência das guerras mundiais – e, nos dois casos, nos Estados do Sul, como medida voltada para garantir a unidade nacional. A nosso ver, a inexistência dessa política nacional equalizadora se refletiu, como se poderia esperar, no menor acesso dos mais pobres e moradores dos Estados e regiões mais pobres. Dado às condições de indigência a que foram relegados os ex-escravos, recaiu sobretudo sobre os negros.

A pesquisa qualitativa

Na pesquisa que ora relatamos nos preocupamos em conhecer como, nestas condições adversas, os negros construíram, no caminho da resistência, as suas próprias formas de inclusão. Como aprenderam – os conteúdos escolares ou os conhecimentos necessários a sua vida cotidiana, a sua sobrevivência; como encontraram seu caminho de inclusão à cidadania brasileira e as relações que estabeleceram com o sistema escolar. Procuramos verificar, a partir de análise de histórias de vidas de informantes escolhidos, a existência de um processo consciente de construção de identidade negra e a relação deste processo com a escolarização ou com outras *instituições pedagógicas* porventura montadas ou adotadas para isto.

Preliminarmente, estamos entendendo como construção de identidade um processo político de construção de *elo de ligação* entre pessoas no sentido de formar um grupo de solidariedade onde as mesmas se sintam incluídas, até por um processo de afirmar-se como pessoa, diferente mas, igualmente, ente político, interlocutor de um “outro”. Entendemos que existiu, no Brasil, um processo dicotômico de inclusão/ exclusão dos negros à escolarização (como sinal de sua inclusão/exclusão à cidadania plena no Brasil): entre nós, a inclusão dos ex-escravos atende a uma estratégia de gradualidade, estreitamente vinculado ao sucesso escolar, que os inclui como subalternos, como desiguais – resultando numa forma de exclusão. Além da exclusão absoluta – que resulta da própria não entrada na

escola ou a permanência nela por tempo limitado –, poder-se-ia falar de um segundo processo de exclusão, interno à escola, que deixa fora, expulsa, seleciona aqueles que não alcançam o *padrão* considerado necessário à aprovação, para seguir adiante no sistema educacional.

Por outro lado, o modo como o sistema escolar trata os alunos advindos das classes populares cria novas formas de exclusão, expulsando da escola aqueles que conseguiram nela chegar ou dando a eles um tipo de educação que os reafirma como desiguais, muitas vezes destinado ao fracasso escolar ou destinado a um tipo de trabalho, fora da escola, rotineiro, cansativo. Neste duplo processo de exclusão, escondem-se as formas de reprodução da sociedade, em que a inclusão do negro, pode ser feita de um lado afirmando a sua *pertenencia* a uma cidadania brasileira mas, simultaneamente, negando a sua identidade negra.

Estudos de Sociologia da Educação, hoje⁴, afirmam a existência de um espaço da resistência e da construção da identidade dos grupos marginalizados da sociedade. Neste processo dialético que contrapõe reprodução e resistência, exclusão e inclusão comporiam um processo dicotômico, em que a maior exclusão acaba por gerar formas próprias de resistência e de inclusão, pela via da formação de círculos próprios de inclusão – cada um dos quais circunscrevendo uma forma de identidade. Isto implicaria na negação da importância das formas “universais” de inclusão à cidadania? Como estabelecer uma (ou várias) forma de inclusão que, respeitando as diferenças, fortaleça o pluralismo? Assim estudamos, com pessoas concretas (antes, trabalhamos com dados estatísticos e documentos históricos) as relações entre educação – formal e informal – e identidade negra. Relações estas atravessadas, de um lado, pelas aspirações de acesso aos mecanismos de formação da cidadania, e, portanto, pela luta pela igualdade; e, de outro lado, nesta luta pela cidadania, pela luta pelo reconhecimento do direito à diversidade, à alteridade.

O trabalho de campo. As entrevistas: como e porque foram realizadas

Analisando especificamente o processo de exclusão dos negros à escolaridade na Bahia e as possíveis causas para isto, nos perguntamos qual seria a visão dos mesmos negros deste processo. Existiria uma consciência da exclusão? Como eles a explicavam? Que mecanismos desenvolveram para aprender? Qual o objeto de suas aprendizagens? Ou seja, vistos os problemas de acesso à escolarização, e, como decorrência, de inclusão à cultura letrada e, por dispositivos legais, à própria cidadania ativa, tratamos de entender como se dá, na prática, na vida concreta, o seu processo de educação. Que dificuldades para educar-se cada pessoa, individualmente, encontrou na sua história de vida? Que caminhos utilizou para *aprender* e criar seu próprio espaço? Que instituições marcaram a sua vida – como aprendeu? Como cada um se “descobriu negro”? O que significa ser negro?

Com estas preocupações, realizamos entrevistas com dez pessoas, nove membros da comunidade negra na Bahia e um antropólogo, que incluíam de vendedora de acarajé ao

presidente, na época, da Federação Bahiana de Cultos Afro-Brasileiros⁵. Formas muito próprias de inclusão a uma sociedade que se revela multi-facetada. As entrevistas se desenvolveram sempre em torno à seguintes questões: 1. Na sua história de vida, quais as dificuldades que encontrou para ter acesso à escolarização; 2. Como pensa a educação escolar? ;3. Ser “negro” é questão importante?;4. Qual seria a educação importante para um negro? 5. Como o negro vê, hoje, a questão da sua educação?

As respostas obtidas

Em função destas questões, as entrevistas foram realizadas de modo assemelhado à reconstrução de uma história de vida. Cada um dos nove negros falando de sua vida, de suas aprendizagens, fala também de sua relação com a educação formal e o que pensa dela.

A vendedora de acarajé, praticamente sem escolarização, fala do seu processo de iniciação no candomblé, o processo de memorização como caminho para o aprendizado ritual, as línguas, os cantos. Fala da ausência da escola na sua vida, ao tempo em que mostra a presença da religião no seu cotidiano (“*Foi Iansã quem mandou que eu vestisse saia para vender acarajé, porque eu era muito soberba, e também para dar de comer a meus filhos*”).

O coordenador da Federação Baiana de Cultos Afro-Brasileiros, FEBACAB, ex-estivador, *ogan*, conta como aprendeu a ler, aos 21 anos, para responder a uma carta de uma namorada que era do Recôncavo. Mas fala, também, da luta pela liberdade religiosa e os mecanismos de articulação da religião afro-brasileira com o poder civil. É um dirigente. Do alto de seus 57 anos de iniciação e vivência dentro do candomblé, reflete sobre o sentido do segredo no culto. Como aprendeu na convivência com os mais velhos, observando, fazendo. “*Ninguém gosta de ensinar o que aprendeu*”, diz. *Cada um ensina o que quer, quando e a quem quer. “Tudo no candomblé é cantado, é dançado. É preciso aprender a cantar as músicas das diversas nações, na sua língua, para não fazer feio*”, diz ele.

O sociólogo, proponente de uma *pedagogia interétnica*, que fala da sua trajetória escolar, mas também das aprendizagens políticas fora da escola, conta um pouco da história do Movimento Negro na Bahia; uma *yialorixá* que estudou em escola de freiras e fala da busca de suas raízes africana, da iniciação por uma tia e da pressão sofrida pelo candomblé no interior da Bahia algum tempo atrás. Uma *ekedi* (*makota de inquice*), que foi professora primária, diretora de escola pública, liderança de bairro e catequista, decidiu um dia que não podia participar das cerimônias de seu povo apenas como espectadora.

O cinegrafista, que encontra na criação de vídeo e cineclubes seu espaço para uma atuação como promotor cultural, rompendo com uma possível destinação para um trabalho mecânico, repetitivo, advindo de uma formação profissionalizante (SENAI). Um médico e poeta importante, que fala das contradições do Movimento de Cultura Popular ao não

tratar de questões étnicas, por estar, no seu modo de ver, “em busca do universal”: ou seja, das questões relativas a uma igualdade genérica de todos os homens.

Dois advogados: um vinculado às ações da administração pública e outro que mantém papel de liderança na comunidade negra. Para ambos, a escolarização e a trajetória até a conclusão do curso superior foram, talvez, o único caminho possível para a quebra com o caminho da pobreza. Um deles, ex-presidente de uma importante organização negra (Sociedade Protetora dos Desvalidos, sobrevivente das juntas de alforria) depois de ter sido inclusive presidente de um diretório acadêmico dos estudantes de direito, logo após o período mais duro da repressão que veio do AI-5, fala do enrijecimento das organizações negras tradicionais e do seu fechamento para novas gerações e novas lutas. O outro, que chegou a Secretário de Administração do Município de Salvador, fala também da formação do estereótipo do negro como marginal, pela polícia, dos resquícios do crime de “vadiagem”.

Do conjunto de depoimentos, nos ficaram a certeza de que o acesso à escola é condicionado, antes de tudo, pela luta pela sobrevivência; em segundo lugar, às dificuldades colocadas pela própria escola: os horários, os conteúdos, a dificuldade de matrícula. Secundava isto o horizonte, posto como limite e a expectativa, da família negra – se o filho terminasse o primário já era bom; depois disto, tinha que trabalhar. Os que vão adiante, na recusa deste limite, têm que contar com uma disciplina interna à própria família, ou com a sua possibilidade de estudar e trabalhar.

A família é também quem introduz , quem chama a atenção para a condição de negro; cuidado, não se misture, não sofra discriminações. Ela é quem primeiro chama a atenção para o cotidiano diferente. “*Em festa de pombo, urubu não se mete*”, dizia a mãe de uma depoente quando a mesma era menina.

Os depoimentos mostram também a riqueza de caminhos percorridos, o engajamento na luta pela igualdade e pelo respeito ao direito à diferença. Chamam a atenção, ainda, de que a consciência de uma identidade negra não era suficiente para tornar isto uma luta pela cidadania maior. Mostram os diversos níveis da luta política, que vão da associação de moradores até a criação de organizações de caráter mais geral, político, tipo o Movimento Negro Unificado – MNU, passando pela participação em sindicatos – o sindicato dos estivadores é citado por vários deles, interferindo inclusive na organização das associações de moradores. Nesta comunicação, vamos comparar as respostas às quatro primeiras questões e apresentar algumas observações, embora preliminares.

O acesso à escola

Dos 9 entrevistados, 2 não tiveram qualquer acesso à escola. Dois têm nível médio, incluindo 1 professora (normalistas), uma das quais chegou a entrar na universidade

(depois dos 40 anos) mas teve que deixá-la, por não ser possível compatibilizar as aulas na Universidade Federal da Bahia com o trabalho. Um deles quase completou o 2º grau através de estudos supletivos, mas lhe faltam duas matérias. Os outros quatro têm nível superior, sendo um médico, um sociólogo e dois advogados. Esta distribuição mostra ser o grupo um grupo diferente das médias alcançadas na Bahia.

Que dizem os dois primeiros, sobre a motivação para aprender a ler e escrever; o aprendizado na vida adulta.

“Eu não passei por escola nenhuma. Devo dizer que até vinte e um anos não assinava meu nome. Com vinte e um anos eu arranjei uma namoradazinha e disse logo a ela que não sabia ler. Ela era de Nazaré das Farinhas, no interior. (...) E não é que a moça que lia as cartas e respondia morava no mesmo lugar onde morava (...) Nesse dia ... trouxe a carta ... o irmão dela foi levar em casa ... eu pedi para que ela lesse ... não sei que diabo ela tinha, disse “não agora não, estou ocupada e não vou ler”; aí eu respondi: “você vá e diga a sua irmã que não tive condições de ler, eu não sei, ela sabe. E a moça que lê e faz, não quis ler, tava ocupada ... mas diga a ela que eu vou aprender a ler, e aprendendo dou a resposta ... Ela disse “é bom mesmo que você capriche e aprenda, um homem já e não sabe ler.” (A casa da moça era parede-meia e ela ouviu).

No dia seguinte eu cheguei no trapiche ... o fiscal do turno era um camarada por nome Antônio Pedro de Jesus, um preto. Eu dei a ele prá ler, ele leu o que era ... como o saveiro que tinha vindo de Nazaré das Farinhas ainda se encontrava aí em Água de Meninos, eu fui lá dar a resposta, mas quem fez foi o Pedro. Eu pedi a ele para me ensinar.... E aqui, ao largar o trabalho de meio-dia ... pegava a me ensinar ... os senhores podem acreditar que, com quinze dias, eu fiz um bilhete, como que estava respondendo, e ele disse que “se não fosse eu que estivesse lhe ensinando eu não acreditava que você fez isso”. (...) Fui caprichando, caprichando, nunca entrei em escola nenhuma. Hoje sou técnico em radiologia, trabalho sem ter certificado sem nada, mas fiz concurso prá entrar, faz anos,(...) no IAPETEC(...)

Relata, em seguida, as causas de seu apartamento da educação escolar. O trabalho precoce, a luta pela sobrevivência, o “ajudar em casa”. Sua dificuldade para ir à escola é vista como dificuldade individual.

R – Meus pais estavam mortos. Eu os perdi, quando tinha de 13 prá 14 anos. Minha mãe morreu pouco depois de meu pai, talvez saudades. Eu nunca tinha ido a uma escola. Sabia que existia escola, mas eu vendia água, carregava água prá vender pros vizinhos porque não tinha água encanada ... fazia compras ... “vá ali na venda, prá levar prá minha mãe munguzá, pamonha, cuscus, essas coisas. Então eu, na casa dela, quebrava 10, 20 cocos, coco seco, prá tirar da casca ... prá descascar e depois passar na máquina, que era prá ela tirar um tanto para essa necessidade ou outra. Mingau, essas coisas; eu carregava o

tabuleiro dela prá botar em um certo ponto, aquilo pesado, às vezes era preciso fazer duas viagens prá levar tudo desde a casa dela ... e depois eu ia buscar tudo, na hora que encerrava a vendagem. Então, eu não tinha um vencimento certo, ela dava o que queria e podia dar. Desse dinheiro eu ajudava em casa a minha mãe, que não tinha emprego, meu pai não deixou nada, apesar de ele trabalhar na alfândega, ela não recebeu centavo pela morte dele. Não tinha o instituto, não tinha nada mudamos prá um lugar, por nome “Cascão”, onde hoje chamam Pernambués nós fomos morar lá pois era onde se podia pagar, era mais barato.

Então eu passei dificuldades, fome, foi tudo. Cansei de ir deitar sem ter jantado. Eu fui varredor do trapiche, trapiche comercial, Trapiche Gama, no Julião. Eu varria cacau, café, tudo que derramava de dentro dos sacos, juntava tudo, separava tudo (...) eu era um garoto ...

E – E a dificuldade que o senhor teve prá ir à escola, era uma dificuldade comum? os outros meninos da idade do senhor, era mais ou menos isso?

B – Eu acho que naquele época as dificuldades era, menores que as de hoje. Só que esta dificuldade era da minha família e não do colégio. Na Liberdade tinha o Colégio Abrigo dos Filhos do Povo, menino sempre estudou ali.(...) Mas a dificuldade era eu ir pro colégio e daí não trazer nenhum tostão, lá prá casa, prá minha mãe. No colégio eu não teria tempo de carregar latas d’água, cinco daqui, mais cinco de lá, na cabeça. Enquanto eu mexia na água, quando dava meio-dia, onde eu tivesse, comia ali mesmo. Terminava um serviço ia prá outro, e se não tinha, continuava até de noite... eu cansei de botar água. E não dava vencimento ... agora, isto quanto? Quinhentos réis, um cruzado, que era o dinheiro daquele tempo. Então não dava prá ir ao colégio...

O outro entrevistado que não tem escolarização, uma vendedora de acarajé, faz observações semelhantes quanto às dificuldades de freqüentar a escola tendo que trabalhar, vendendo frutas.

“E – Me diga uma coisa, a sra. foi prá escola?

L – Eu fui. Estudei pouco.

E – Mas você aprendeu as letras em casa ou na escola?

L – Foi na escola. Mas eu estava assim: um ano estudava, , outro saía para vender banana, botar água... Aí eu disse: Ó mãe, desse jeito não vou aprender. Ou aprender muito pouco. Eu estudo um ano, vou guardar de um ano pro outro? Com dez anos ia trabalhar, prá botar água de ganho com aquelas latinhas, meia-lata se usava. Depois, botava pra vender com bacia pequena. E vender banana, laranja, manga. O horário do

meu colégio é uma hora da tarde, durava até às cinco. A hora em que eu chegava já passava o horário, aí eu não entrava mais.

Relata também as dificuldades de entender uma escola muito distante de seu cotidiano:

E – E no colégio nunca lhe falaram em candomblé, em africanos?

L – Não nada disso. Só tinha a festa de 21 de setembro ... todo mundo com uma ... aquela bandeira verde-amarela do Brasil, todo mundo marchando ... as meninas com aquelas borboletinhas ... coisas de antigamente. (...) Não diziam nada. Sabe o que eu fazia? De cansada de trabalho eu botava a cabeça prá cochilar.”

Outro entrevistado que fala das dificuldades para estudar, trabalhando, é produtor cultural. Vejamos o seu depoimento:

L – Minha educação basicamente é primária. Fiz só cinco anos de colégio, não fiz outro curso anterior tipo jardim, uma moça me ensinou o abc, a partir daí entrei no curso primário. Tirava boas notas, depois fiz o admissão, passei. Meu problema foi começar a trabalhar muito cedo. Foi um choque pra mim ter de estudar e trabalhar. Desde os 11, 12 anos eu já trabalhava, antes de ir pro primário. Eu fui criado com muita liberdade, brincava e tal, e de repente foi um choque ter de trabalhar e estudar, aí o problema que um dos problemas que acontece com a família negra que não exerce, não tem uma vigilância, uma disciplina forte isso contribui um pouco para que nós não continuemos a estudar e porque também, eu ouvia muito do meu pai, minha mãe, dos familiares e de gente perto que morava, ‘basta que tenha o curso primário e está tudo bem’. Acho que isso influi muito em não continuar os estudos.

E – Quer dizer que as expectativas deles já era o que seria o curso primário.

L – Aprender a ler e escrever e, se muito, uma profissão: mecânico, marceneiro esses cursos; a partir daí a pessoa continua a vida profissional, vai ficar numa escola que não é a desejada por todos nós. Isso pra mim me limitou. Então isso me limitou: fiz o 1º ano e perdi, fiz o 2º ano e perdi, eu era uma espécie de vadio, como eu tinha dinheiro no bolso eu tinha uma certa liberdade.

Três informantes, V. , M. , e H., tiveram menos dificuldades, dentro de suas famílias, para chegar à escola. C. e N. que são médico e advogado, foram ajudados pela família, um tio conduziu seus estudos. P., também advogado, foi ajudado pela família que o adotou. H. Yialaxé, era filha de um funcionário da Coletoria de uma cidade do interior da Bahia, negro, que colocou a filha para estudar com as freiras. A mãe de V. incentivou sempre a filha estudiosa e brilhante. No entanto, ao concluir o curso de magistério de 2º grau, já não pensou em continuar os estudos. Precisava trabalhar para ajudar os irmãos menores: “Olhei prá trás...”:

V – Bem. Quando eu terminei, aí sim. Do 2º grau para a universidade, em 62, aí sim era mais difícil, de certo modo para entrar na universidade. Venho de família grande. mãe teve 14 filhos ... dez ela conseguiu criar. Nós tivemos muitas dificuldades. No ano passado – atrasado – nós perdemos nosso irmão mais velho ... e também nossa mãe. Na formação doméstica que tivemos, havia muita cooperação. Eu sou a 3ª em ordem cronológica. Quando olhei para trás, e vi meus outros irmãos ... naquela época, se eu fosse para a universidade, minha família iria ter que gastar, fazer despesa comigo, eu não trabalhava. Então, eu naquela época eu queria continuar mas abri mão, para que meus irmãos tivessem a oportunidade de chegar aonde eu cheguei. Não fiz vestibular, naquela época, e era muito difícil, realmente tinha que estudar. Só depois, em 83, é que resolvi fazer. Eu lutei contra essa dificuldade. Agora, hoje em dia, mesmo com dificuldades, acho que está mais fácil atingir a universidade, conseguir vaga. Existem mais oportunidades.

C. e N., no entanto, percebem que a sua trajetória educacional não é a mesma dos outros membros de sua família.

C. – “Eu tive uma escolarização normal. Normal no sentido da expectativa pedagógica formal, entrei no ano que deveria entrar, etc. Mas eu também sou do interior da Bahia, e não ocorre o mesmo com minha família – a experiência educacional dos meus familiares não é a minha experiência.(...) meus irmãos não tiveram o mesmo tipo de escolarização que tive ou também que tivesse de sair do interior [da Bahia] mais tarde e tal. E a família teve formas distintas de escolarização.

N. fala mais diretamente da educação como caminho para a inserção:

N – Como toda a família que é do interior ... eu praticamente sou o primeiro, numa família que é muito numerosa, que fez curso superior, que tem um grau de escolaridade formal. A rede de parentesco é excessivamente grande, como era há algum tempo. Tive um padrinho na família, que havia participado das Volantes, no combate de Lampião ... tinha vindo aqui, para Salvador ... ele era dessa zona ... uma cidadezinha antes de Sergipe ... Entre-Rios ... essa região. Nos volantes de combate à Lampião, passou lá por Geremoabo, fez base lá ... Casou com uma tia ... veio, para Salvador e passou a ser o centro de recrutamento da família do interior, para treinar.

Ele próprio era um autodidata. Com ele eu aprendi mais que as primeiras letras, porque, quando eu cheguei à escola, eu já sabia ler, escrever e contar bem. Meu padrinho tinha o cuidado de me ensinar as operações, a escrita ... e me recordo também que, já naquela época - eu era muito jovem - eu lia muito (...) rapidamente, eu adquiri uma linguagem acima da minha faixa, eu não pude viver as brincadeiras como os outros meninos da minha idade ... Mas quando cheguei na escola, eu já estava pronto. Sabia ler e escrever bem.

E – Você lembra ter entrado na escola com que idade?

J – Entrei com 7 anos, por aí. Meu padrinho era oficial da PM, mas foi uma espécie de preceptor, educador, orientador, e foi através dele que eu descobri que só poderia fazer a trajetória assentada a partir daí, a partir dessa armação escolar. Então talvez um dia eu pudesse ser alguma coisa, aspirar a alguma coisa. Porque era uma trajetória que dependia muito de mim. Sem recursos, sem possibilidade, não tinha acesso, então, só a partir daí que poderia me firmar. Isso ficou bem claro, quando eu fiz alguma experiências com artesanato, meu pai achava que eu devia ser barbeiro, enquanto meu padrinho me encaminhava pra ser ... meu pai queria que fosse barbeiro ... houve um tempo achei muito bonito ser mecânico, então aprendi isso. Mas estas atividades estavam fora das minhas habilidades. Mas, como eu não tinha recursos, a educação não me possibilitou que eu alcançasse então uma profissão, pois eu desejava ser diplomata. Eu não tinha condições de ter aquela escolaridade. Naquela época, se falava que as pessoas de cor tinham dificuldades de entrar no curso, no Itamaraty. Eles eram bastante seletivos, naquela época. Eu terminei fazendo Direito, como uma forma de compensação disto.

(...) No tempo da seleção para o Itamaraty eu estava com idade, ainda, mas não tinha um nível de educação – seria preciso dominar línguas, e também História ... – e nesta época, eu tinha 15 anos ... já trabalhava, para completar a manutenção lá de casa, e também as despesas com escola. Trabalhava de dia, e estudava de noite. Quando eu fiz dezesseis, dezessete anos eu completaria pouco depois, e já estava praticamente órfão, meu padrinho já tinha morrido ... eu tinha estes encargos de família, ajudar irmãos, etc. Não tinha condições de fazer investimentos, em mim mesmo, senão aproveitar as oportunidades públicas, fornecidas pela escola, e que era pelo serviço público ... mas para isso eu tinha chegar a um nível de preparação.

(...) Naquela época, eu tive sorte, fui trabalhar no gabinete do governador, como mensageiro. O governador era preocupado com a educação; quem trabalhava no Gabinete, e que tinha interesse em estudar, foi amparado com material escolar, livros. Eu trabalhei, assim, sendo auxiliado. Com o que nós ganhávamos não dava pra comprar livro e ir à escola.

A trajetória de P. dependeu de sua adoção por uma família protestante. Vejamos:

P – “Aos sete anos de idade, perdi meu pai, e um ano depois, aos 8 anos perdi a minha mãe. A partir daí, a história de minha vida começou a tomar outro rumo. Passei a conviver com um tio, e posteriormente, fui adotado, juntamente com mais três irmãos, por uma senhora chamada Ana de Jesus de Novaes, que era moça solteira, portanto não tinha filhos, e professava a religião protestante.....era batista ortodoxa. A partir daí, passei a conviver no seio dos protestantes e fui matriculado na escola XV de Novembro, pertencente à primeira Igreja Batista de Iguai, onde iniciei e concluí o meu curso primário... Por volta de 1950 ingressei na escola XV de Novembro, pertencente a igreja;

Primeira Igreja Batista de Iguai, e em 1954, aos dezesseis anos de idade, completei o curso primário.

Depois de algum tempo, foi através de seu próprio trabalho que P. custeou sua sobrevivência e seus estudos até a conclusão do curso de Direito. Entrar na Faculdade não foi o final de sua luta por estudar e manter-se. Passa então, nos idos de 69, pelo movimento estudantil e pelas reivindicações referentes ao apoio da Universidade aos estudantes pobres.

Como vimos, o acesso à escola era desigual; nenhum dos entrevistados coloca o acesso à escolarização como um evento comum na sua vida; mesmo C., que diz que é “normal”, por ser na idade correspondente, enxerga que a sua trajetória é diferente da de seus irmãos; e que a falta de recursos para pagar escola criou situações de diferenciação dentro de seu grupo na escola, situações estas no mínimo constrangedoras. Os demais relataram suas dificuldades, o esforço que teve que ser feito, os limites impostos pela necessidade de sobrevivência e as estratégias que cada um desenvolve para dar conta do seu desejo de escolarização ou de inserção social.

De L. , que é absolutamente excluída da escola (dificuldade que é compartilhada por seus filhos, em especial os quatro últimos, que ainda estavam sem estudar quando da entrevista), a C., ex-secretário de Cultura do Estado, médico, poeta e letrista, produtor cultural de fama nacional, ou a N., Subsecretário de Estado, mestre em Ciências Sociais e professor de Direito na UCSAL, forma-se um continuum. Embora todos relatem a dureza na luta para escolarizar-se, estabelecem a relação entre esta luta e as dificuldades econômicas das suas famílias.

Ora, se L. é absolutamente excluída da escola, ela não deixa de ter um lugar na sociedade baiana – como “baiana de acarajé”, vendendo acarajé na praia de Plakaford há mais de 20 anos, ela garantiu a sua sobrevivência, a de seus filhos e uma certa situação econômica que lhe permite ter televisão, casa para morar, e a exploração de uma barraca de praia para venda de cervejas, etc Como ela pensa e diz, “uma pessoa assim não se deu mal na vida”.

Menos que mera negociante, ela, como vendedora de acarajé, cumpre um preceito do candomblé, cumpre uma obrigação com seu orixá. Está, portanto, incluída, enquanto biscateira, na economia praieira baiana (vamos chamar assim); mas através do domínio de um saber que a liga à tradição africana. Relata um conjunto de conhecimentos que aprendeu de modo mais ou menos formal, quando de sua iniciação no candomblé, e que permitem outra forma de inclusão. Ela vai se remeter diretamente, sem precisar de uma discussão sobre a sua condição de descendente de africanos, ao pertencimento a um terreiro de candomblé ancestralmente freqüentado por sua família de sangue. O início de sua participação é acompanhando a irmã em seu processo de iniciação, quando recolhida, ainda menina; no terreiro, convive com um velho africano, cuja fala imita – observando a preocupação com a presença de uma menina curiosa e irresponsável com os segredos do

culto. Dos quatro iniciados que foram entrevistados, é ela que fala das formas de aprendizagem durante a sua iniciação. Como a outra língua [ritual, africana] é ensinada junto com o rito, de forma *cantada*, repetida, junto com o gesto, com o objeto. Dentro da camarinha, tudo se fala na *língua*, tudo é cantado – a mesma melodia, o mesmo ritmo, para ajudar na memorização.

Participar do culto, vender acarajé na praia ou ver televisão colorida, tudo faz parte do mundo de L.. Não existe uma exclusão absoluta da sociedade maior, mas uma forma determinada de inclusão. Em que momento toma consciência dessa imersão numa cultura afro-baiana? Aparentemente, desde sempre. Este é o seu cotidiano. Já H., yalorixá e V. ekedi, relatam conflitos e necessidade de opções.

Ser negro: a consciência da exclusão

A consciência da inclusão como desigual, a destinação para o trabalho rotineiro à base do fato de ser negro é manifestada por L O., a partir de seu trabalho na gráfica:

L – ... era mais impressor. Nesta seção, se podia ser impressor, ou fazer a paginação, ou a composição. O que me chocou foi... lá a maioria era negra... o trabalho era muito ruim ... conversava com colegas, eles não tinham perspectivas... eu sempre fui muito inquieto... até hoje sou assim... e a rotina era ruim.. estava insatisfeito comigo mesmo, estando ali. Eu gostava de livros como que falavam de 'utopias negativas', com se chama. (...) e eu achava que se fosse continuar a trabalhar naquilo ia morrer, ia ser um morto vivo. Ai, peguei o diploma⁶, rasguei, pus fora. Foi um rompimento simbólico com as coisas que tinha feito.

No extremo oposto do continuum está N., que diz explicitamente entender que fora da escola, e da escola pública, ele não alcançaria seus objetivos de inserção – veja, inserção como *funcionário do Estado*. Menino negro e pobre, para aspirar a vida pública tinha que ser como funcionário, mas como um grande especialista que se fizesse respeitar.

(...) Tive uma experiência que nos influenciava muito, que foi o Colégio Central.(...) O Central tinha, isto sim, uma função política, pré-universitária, em que você se dedicava à investigação dos problemas da vida, dos problemas sociais. Ai você aprendia, entre outras, literatura, filosofia, sociologia, enfim, uma outra realidade ... e eu acho que esta vida de Central também casada com o treinamento no serviço público deve ter me ajudado a traçar um certo perfil de homem público ... e acredito que me ajudou.”

Se o Central e a Universidade, especialmente a Faculdade de Direito, eram este caminho para a vida pública, a condição inicial para sua aceitação, como menino de cor, era ser *bonzinho*, o que, para ele, já determinava uma forma de exclusão, uma vez que era preto e pobre:

N – Isso. Bonzinho, educado. Era uma pessoa que as outras pessoas gostavam de ajudar por que era um menino educado, um menino bonzinho, com uma natureza pacífica, não era agressivo. Como eu não tinha condições, não tinha oportunidade de participar de outros ambientes, de ascensão.

N – Essa diferenciação se marcava , entre outras coisas, por eu ser “queimadinho”: a cor, porque também você pode superar o problema da cor quando tem base econômica. Isto lhe dá acesso. Eu também eu não tinha nenhuma das duas coisas.

No entanto, ser bonzinho não garantia a ascensão, para além do acesso, da aceitação. Necessário desenvolver uma determinada competência:

N – ... daí é que eu penso que eu tinha que balançar quais eram as possibilidades que eu tinha de me segurar no mundo ... e ainda até hoje é igual ... era formar um determinado nível de competência. Num determinado momento eu senti que o mecanismo que tinha para eu me situasse na vida era deter um determinado nível de competência. Que eu só podia conseguir com isso, com a escola.

Realizando seu aprendizado quase todo fora da escola, L O se forma como líder negro. Sua militância tem um papel que ele reconhece educativo – tanto no uso do projetor como semente – como fato gerador, numa citação do pensamento de Paulo Freire, como no reconhecimento de um processo de educação popular contido na formação dos cine-clubes nos bairros populares. Dentro do Movimento cineclubista, o espaço para a discussão da condição do negro, a luta contra a discriminação.

L – Eu era um cara que gostava de ler, minha casa tinha jornal, revista. Hoje tá mais difícil, custa caro. Lia revista em quadrinhos, gostava de esporte, futebol. Então tudo isto que acontece hoje...viagens interplanetárias, etc. Conheci um cara que me deu livros policiais, que comecei a ler. Não gostei, li uns três ou quatro. Outro camarada que tinha livros.. eu ia a sua casa, e, apesar de cursar o 3º ano primário, folheava os livros destinados ao 3º ginasial....aí, comecei a entrar pelo autodidatismo, conheci colegas um pouco mais velhos que eu...eles me indicaram a biblioteca...eu fui, freqüentei. A Biblioteca Pública, ao lado da Praça Municipal, comecei a freqüentar aí eu comecei a estudar, ler, ler, ler. Trabalhava e tinha essa barreira, a família não exigia de nós, porque quando é família classe média exige dos filhos: “Vai pra escola!” e no meu caso não existia isso..

Em seguida, o trabalho ocupa a cena

O outro tema que se quer analisar é em que momento cada um deles tomou consciência de ser negro, e que impacto teve esta consciência em sua vida. Cada um fala do assunto e das conseqüência para sua vida, . Uma visão mais militante têm M.A e L. O .. H. e V. falam da busca de suas raízes africanas. N. e P. comentam a sua luta, mas não se encontram

engajados em um Movimento Negro, por exemplo, como é o caso dos dois primeiros. É a seguinte a fala de N a respeito:

J – Hoje talvez se discute isso mais abertamente. Porque hoje, também, mesmo as pessoas de cor assumem sua identidade. Porque, por exemplo, até a algum tempo, eu passava pasta no cabelo prá ficar bonito. Era não assumir as características de suas origens, mesmo. Eu não assumia nada. Hoje mesmo, ainda é difícil “negro”, você prefere sempre outras palavras “escurinho”, uma coisa qualquer...

– Talvez esta condição de ser negro não batesse tão forte em mim, tão ostensivamente. devido este negócio de ser bonzinho. Se eu fosse, digamos mais audacioso, talvez a questão de ser negro teria vindo à tona... teria sido visto como negro descompreendido. Negro descompreendido é o termo que se usa.

O negro descompreendido significa que o negro deveria ser aquele que não saiu da senzala. Descompreendido é o negro que procura entrar nos espaços reservados aos brancos, “é melhor ficar fora disso”. E esse tipo de brincadeira, era comum em nosso grupo, mesmo para aqueles que era mais escuros do que eu, era dito: “você é um negro discompreendido”, arranjavam uma aparência com animal ... e olhe: hoje mesmo quando se ressalta as qualidades do negro se diz “aquele é um negro branco”. Temos alguns amigos – não cito os nomes, não convém – que eram reconhecidos por seus talentos, mas isso com um pé atrás. Se diz: – “Aquele ali é um negro-branco ... Ele é escuro, mas é uma competência”.

Neste trecho da entrevista, além da consciência sobre a função social da escola, dos limites a ele impostos, o entrevistado fala de sua tomada de consciência da condição de cor e de classe social, e do que se espera dele para que seja aceito. Desenvolver uma competência tal em assuntos da administração pública que possa não apenas ser aceito, mas necessário e importante, rompendo com o que seria o limite do lugar do negro “*que se compreende*”.

Como diz outra informante, a consciência da condição de negro e a percepção da existência de discriminação por causa dela que é “*sutil, muito sutil*”. No caso dela, a consciência está muito fortemente relacionada com a religião.

V – A minha formação de escola foi mesmo toda católica. Depois, as coisas começaram a se bater, a entrar em conflito. Minha mãe mesmo mandava, eu fiz catecismo, fiz primeira comunhão. A primeira vez que eu espichei o cabelo, prá ficar parecido com branco, foi prá primeira comunhão, ... na época eu não me dei conta. Mais recentemente, é que eu comecei a tomar consciência desde troço de negritude, o negro, as origens. junta-se os caquinhos, e se vai percebendo. Tinha aulas de catecismo no primário, no ginásio, e no curso normal. Eu ia. Cheguei até a ser catequista. Chegou um ponto em que eu tive que optar por aquilo que pesasse mais, na minha formação de gente, de pessoa. O que eu via em casa eram coisas paralelas, eu ia para missa, comungava, era uma católica praticante. (...) Minha

mãe era uma iniciada. Eu pratico muito mais do que ela talvez tenha praticado, mas a vivência familiar e o respeito que se dava a estas coisas ... eu fazia conforme ela orientava. Ela mandava que eu fosse à missa, mas não ia. Ia, isto sim, no candomblé. Eu via acontecer coisas que não correspondiam ao que aprendera. Daí que chegou um instante em que eu já não podia conviver com ambas as coisas, teria de escolher, entre a religião e o afro.

E – Fora o fato de alisar o cabelo... como essa consciência de negro bateu em você quando? ao longo da sua vida?

V – Prá nós é muito difícil. Aqui a coisa é muito ... sutil, camuflada ... se sofre a discriminação, só que isso muitas vezes não dá prá agarrar, não dá prá dizer como é que foi ... mas você sente.

E – Em pequena você sentia?

V – Olha, aqui não tanto, aqui (no bairro) predominava o negro. Mas minha mãe tinha um dito que era assim : – porque hoje em dia os mulatos já estão se assumindo como negros ... – então, quando tinha assim os mais claros, e os mais escuros, os mais claros, mesmo sendo negros, mas nunca se assumiam, então, o dito era : “Festa de pombo , urubu nunca se mete”. Quando a gente brincava junto sempre tinha alguma coisa que pairava ... como que um ar de superioridade, ... e o dito frisava isso - branco lá, preto cá. Isso me passaram desde que eu era criança.

2ºE – E essa sua consciência de negra, você a sentiu na escola a primeira vez? Ou foi no bairro? [A entrevistada mora em um bairro tradicional negro de Salvador, o Engenho Velho da Federação].

V – Não. No bairro não sentíamos essa coisa. Os pais é que... já educavam um pouco prá isso. Preto aqui, branco lá. Mas na escola nós podíamos brincar juntos, até que de repente ... alguém se sentia inferiorizado. Isso eu senti algumas vezes, mas sei lá ... eu nunca fui muito de me amofinar não. Eu sobressaía de outro lado .. eu tinha que dar um jeito de me pôr em evidência ... desde pequena era isso. Um fato que talvez ajude a ver isto: Lembro que uma vez minha professora primária – prof. Naide – (naquele tempo tinha a inspetora, que ia visitar a escola) e eu tinha feito uma composição sobre a Amazônia. Não lembro o teor, lembro o título, apenas isto, o título foi ... “O inferno verde”. Outra que eu tinha feito também foi “Uma gota de orvalho” . Quando a inspetora foi lá visitar, ... eu fui chamada e tal, e ela disse “ Ah, é essa a aluna ...” Eu era bastante pequena. Magrinha. Mirradinha. Cheia de trancinhas, com fitas no cabelo, postas por minha mãe. “Ah, essa é a aluna? Mas foi você mesmo que escreveu?” Na época a gente não se dá conta, mas depois ... quando vai lembrar... .

O sentimento de busca de uma identidade pela descoberta de uma ancestralidade africana, em V, se vai fazer no momento em que participa de uma cerimônia relativa aos mortos, mas como visitante, não como iniciada. Ela se pergunta porque está *do lado de fora*:

“Deixei de ir à missa, mas ia acidentalmente, sem compromisso. Aconteceu uma coisa ... que foi marcante pra mim. Foi um ritual de mucongo. (Ritual oferecido quando uma pessoa da comunidade religiosa falece) e eu então fui ... mesmo sem ser iniciada, por ter acesso ao pessoal... Foi a partir daí que eu decidi que iria me iniciar no candomblé. Eu não saberia explicar o que houve comigo. Eu não vi, não tive visão nenhuma, vozes, visagens, nada. Foi uma coisa mesmo de tomar consciência, de que eu estava fora de um grupo, e deveria estar dentro dele. Porque eu assisti o ritual, mas não era uma das pessoas que estavam ali, era uma espectadora, um turista, e isto me incomodou, magoou muito. Eu fiquei a me perguntar por que eu estava assim, daquele jeito. Não estava no lugar que devia estar, devia, me sentia fora do meu lugar. Eu me lembrei de parentes que nunca conheci. Foi como se ali estivessem todos os meus ancestrais, que eu nunca vi, nunca conheci. Para mim todos estavam ali presentes, mesmo mortos, mas eu não estava com eles. Estava apenas assistindo. Para mim foi um chamado.(...) Eu acho que sou muito mais negra agora, pouco a pouco tenho aprendido mais sobre mim mesma .como negra e brasileira, mas negra que tem toda sua ancestralidade, toda uma história. Senti necessidade em me aprofundar, em conhecer tudo isso, uma vez que sou iniciada.

(...) Eu me sinto brasileira. Eu me considero negra brasileira . Só que tenho que não esquecer toda uma história. É como se fosse brasileira, mas de origem italiana. Há toda uma história aqui, outra fora daqui. Eu busco isto, pois todo o negro deve fazer isso, senão ele vai ser o que? Nós já somos tão discriminados... Temos que buscar este conhecimento, não para deixar de ser brasileiro, declarar-se africano e nada mais, isso é besteira, já estamos aqui, afinal. Mas temos obrigações, de conhecer nossas origens, quem nos deu esta cor, esta cultura, este cabelo, este corpo, isto vem de onde, fazia o que, estava como? Os outros, como estão lá ... uma vez que a história do negro brasileiro começou lá nós temos que saber como era lá, como está. Agora, é um erro deixar a gente de ser brasileira, sob o pretexto de que se está aprofundando na África, isto é besteira, nossa realidade é outra. Nós temos a obrigação de "cavocar" isto.

L. O. fala mais do sentimento de discriminação, quando da infância e da adolescência, referindo-se ainda às dificuldades nas relações interraciais no que diz respeito a namoro, casamento, que, na sua opinião, até estariam melhorando (quanto à escolha dos negros por mulheres brancas) .

Quando morava no Unhão, convivia com o pessoal de classe média, um dia sempre acontecia.. nós jogando futebol.. teve uma briga, um deles disse que não brigava com negro... quando vamos à festa de classe média. Ouvíamos dizer que fulano não queria negro entrando na casa dele. Outra vez fomos assistir um filme na casa de um cara... fomos

avisado que o pai dele não queria negros ali dentro. Isso ficou marcado em mim. E outro acontecimento, anterior, da minha família: todos somos negros e meus pais sempre afirmavam que 'negro tinha que caprichar na vida tem que trabalhar e ser honesto'. Na família de meu pai eu tomei curso e estudei sozinho o inglês. Tava dando lição pra uma irmã mais nova, pra sua prova. Era durante as festas juninas, veio uma amiga dela e convidou para vender os votos da rainha do milho. Veio minha madrastra e disse que "não, que não ia a lugar nenhum, a rainha do milho era sempre branca, nunca mudava isto"... Isso foi marcando. Recebia orientação em casa pra não ir a certos lugares, etc., não participar disso e daquilo.

Retoma, portanto, a questão da importância da família na discussão sobre o ser negro – ou na ausência desta discussão. Na sua fala, ele usa uma categoria de Marx, criada para discutir a consciência de classe, e a estende à consciência da situação de discriminação por preconceito racial. Na verdade, o conceito dá uma pista para a discussão sobre formação da identidade negra. Embora eles, negros jovens, vivessem a situação da discriminação, essa não era objeto de uma discussão, no grupo familiar, que ajudasse na formação da consciência da injustiça, ou, num passo seguinte, da criação de um grupo alternativo de inclusão.

Combatendo o preconceito e a discriminação.

M. A, a partir de seu trabalho de construção de uma pedagogia das relações interétnicas nos bairros, escolas e fábricas, fala do preconceito contra o negro ainda existente entre os moradores dos mesmos bairros populares e nas escolas públicas, onde às vezes ele seria maior do que nas escolas privadas de classe média. Sua proposta pedagógica passa justamente pela discussão da situação de injustiça vivida:

M – Eu lembro de uma das primeiras lições de sociologia das relações raciais, por incrível que pareça eu tive com meus pais. Quando eles diziam: "Meu filho, o negro, quando é médico, engenheiro, é por ser competente, porque as coisas são difíceis pra ele, até chegar na universidade". E realmente, estes negros formados são competentes. Isso já me permitiu uma reflexão mais profunda sobre a situação do negro na sociedade brasileira. Eu tive as primeiras lições para a sociologia das relações sociais com meus pais.

Conta, em seguida, a sua militância organizada, desde os movimentos da igreja católica tipo cursinho de cristandade até a criação do Núcleo Cultural Afro-brasileiro, com o apoio do ICBA (Instituto Goethe), passando pelas discussões na Universidade, com professores e colegas do curso de Ciências Sociais. Segundo seu relato, o Núcleo teria sido o primeiro momento, já na década de 1970, de uma discussão organizada sobre a situação do negro no Brasil.

Concluimos que toda a sociedade é racista, e o preconceito racial e o racismo eram transmitidos por um processo educacional dentro de uma concepção mais ampla, que não se restringia ... à escola somente. O processo educacional envolve os meios de comunicação social, a comunidade, todos esses agentes. Optamos pela via da educação. A solução realmente é a gente intervir na educação formal, no sentido de reeducar o cidadão. O cidadão não nasce racista, ele adquire o racismo a partir de seu contexto sócio-cultural, a partir de sua família, a comunidade, a escola, o que ele vê na televisão, o que ouve no rádio, então a partir daí elaboramos o sistema de pedagogia inter-étnica, isto é, uma pedagogia voltada para estes grupos étnicos, o negro, o índio ... e a partir daí a gente se especializou nesta chamada pedagogia inter-étnica.

Analisando questão da formação de uma identidade negra dentro do que seria uma “cultura baiana” C. , formado no movimento tropicalista e de contracultura dos anos 60, lembra que, no tempo da CPC da UNE o que se discutia era uma transformação mais global do mundo, das relações entre os homens, não existindo uma preocupação com uma cultura baiana regional ou com a cultura negra. Naquele momento, a colocação da condição social derivada da raça não se fazia: “*Seria até piegas*”.

C – Eu acho que tinha muito mais um desejo de universalidade do que de regionalidade. Inclusive, pela própria questão do fenômeno político, a leitura política de certa forma não... ela estava acima das diferenças, no sentido de que o quê essa pretendia era uma coisa contra essa desigualdade, e que atingia as diferenças, como se fossem índice de desigualdade. Não se preocupava com o negro, se preocupava mais com o operário, a idéia do operário estava muito mais construída. A identidade era com o operário e não com o negro, e com isso o popular também, o popular mais como uma coisa a partir da coisa do operário versus uma cultura dominante. A coisa era entre opressor e oprimido, dominante e dominado, erudito e popular, estes eram os pólos e entre operário e patrão, entre camponês - operário – patrão e também se estendia para o lumpen.

Na verdade essas eram as formas de aproximações das diferenças. Eu acho que já havia uma produção de uma cultura que pensava o negro. E Jorge Amado já estava nessa de uma certa forma. Mas o Jorge Amado de uma certa forma já era visto criticamente, por esta produção; na verdade quem nascia agora nesse momento tinha uma inserção política que começava no jogo da coisa...(..) A coisa do negro não era um traço. Se eu fosse escrever uma peça de teatro no CPC, abordando o negro e o problema da discriminação racial, do preconceito de cor, do preconceito racial, pareceria naquele instante algo realmente piegas. O centro da coisa, era o “operário”, fosse ele negro, fosse ele branco não importava de que cor fosse. Era uma visão universal do conflito. O conflito não estava entre raças, estava entre classes. Era mais a luta de classes que se via como forma de se ver as desigualdades, do que cor, sexo ou outra coisa assim.

E – Bem. Mas o que então daria um traço especial a esta cultura popular, num estado como é o da Bahia, onde há predominância de negros?(...) Alguma coisa que eu me lembre da

produção daquele tempo também apresentava o negro, mas o negro fazia parte do cenário, não era o tema, era isso?

C – Acho que não era o tema fundamental da nossa produção. Um filme baiano, como Barravento, às vezes tem a questão da religiosidade, e o que estava mais no centro era a questão do conhecimento, a questão de ser sujeito ou objeto da história, do mundo, do que na verdade... e não com a questão do negro, exatamente com a questão do homem. ...Por exemplo, quando o Glauber Rocha toma alguns mitos nordestinos, em Deus e o Diabo na Terra do Sol, pega o cangaço ... acho que ali não está a problemática do negro, da cor, e sim os problemas do país, a problemática do desenvolvimento e de como ter os instrumentos para a libertação popular. Era mais neste sentido, da libertação popular do que da libertação do negro, da mulher; o povo era uma categoria política maior, onde estava dentro o negro, a mulher e etc e tal, e você não conseguia ver estes conflitos como conflitos fundamentais.

Isso começa a ganhar corpo depois dos anos 60... e não é só na Bahia. ... o negro nos EUA, a luta pela cidadania do negro americano, isto foi muito mais forte, é muito mais forte, pois me parece que é uma forma de preconceito racial muito mais contundente, explícita, e que obrigou o negro a uma luta mais definida. As aproximações culturais foram mais francas pelo desenvolvimento da televisão, do cinema, ou seja, quando os mecanismos de comunicação passam a tratar o tema, eu acho que não com o mesmo sentido porque o nosso caminho de descoberta da identidade do negro é tão diferente... Por exemplo, o negro aqui na Bahia se descobre muito como o africano; o negro americano não, ele se descobre como um cidadão que quer maior participação na sociedade americana, independente de sua origem - ele quer ter direitos civis, como escola, liberdade de ir e vir, como todos os cidadãos. (...)

O que é interessante observar é que, independente da consciência que viesse a ter a minha geração ou gerações anteriores, o negro já vivia sua cultura, com uma vitalidade e um interesse orgânico muito fortes, capazes de fazer com que essa cultura, independente de interesses internos que provocam, sobrevivesse com identidade. Essa cultura esteve presente mesmo que não tivesse a expressão oficial, vamos dizer assim, reconhecida como é, hoje, quando a Bahia se identifica para o mundo, nos seus postais, na sua busca de turismo, mostrando que é negra, ou querendo mostrar que ela tem uma especificidade de cultura negra. Isto é recente, acho. Eu acho que isto é uma das características da Bahia moderna.

LO. manifesta a discordância daquela visão mais ortodoxa, de esquerda, que dizia da necessidade de esperar as transformações no plano econômico para chegar à transformação das condições de vida .

L – Um debate na esquerda diz assim, (eu sempre fui contra): “quando mudar a situação geral do Brasil, econômica, social e política, tudo vai mudar”. É mentira. Em relação à

mulher, ao negro, não muda. Países como Rússia, que caiu (confusão de vozes).. continuou, tem preconceito mesmo.. eu acho que as lutas tem que ir juntas.. o grave problema desses países é estes darem ênfase a política econômica e social.. as outras lutas, culturais, raciais, ficaram pra trás. Se eu sou um cara, digamos que, tenho uma vida melhor, vou lá compro carro e casa.. aí eu já tou com tudo na mão, então pronto, os brancos me aceitarão normalmente... Não é assim, o problema racial é mais difícil de mudar de que os outros. A luta tem que ser junto e às vezes tem que se aprofundar mais. (...)Uma coisa que acontece há 3, 4 séculos, não mudará da noite pro dia...

Observações finais

Gostaríamos, por fim, de fazer algumas reflexões. A primeira, diz respeito à forma de inclusão que a sociedade brasileira destina aos negros. Ao não terem acesso ao sistema de ensino, os meninos negros desenvolvem inúmeras estratégias para sobreviver, para fazer parte da sociedade. A fala de E., ex-estivador, dirigente de uma organização religiosa ligada ao culto afrobrasileiro, deixa clara a pobreza extrema a que fica reduzida a família com a morte do pai e depois da mãe. O limite da sobrevivência é extremamente baixo, e ele não estuda porque tem que carregar água todo o dia, para levar dinheiro para casa. Com relação à morte do pai, mesmo tendo sido ele empregado público, não houve um sistema de assistência social que os amparasse. Ele de certa forma fantasia – não faltava colégio, eu é que não podia estudar. Pela sua idade, isto se deu numa fase – década de 30 – em que o acesso à escola era diminuto na Bahia.

Isto mostra que a escolarização, portanto, estava inteiramente deixada a cargo das famílias e das suas possibilidades de manter os meninos e meninas nas escolas. Obrigação das famílias mais do que dever do Estado, o não poder estudar passa a ser apresentado como culpa das famílias ou dos próprios meninos. Nada de obrigatoriedade escolar, escolas de tempo integral, bolsa escola, ou outras formas de apoio para garantir a escolarização. A iniciativa por mais educação era deixada sob a responsabilidade, portanto, de cada família, de cada menino/adolescente/adulto. Expressivo com relação a isto é o depoimento de V. sobre o bairro onde morava quase universalmente ocupado por negros. No momento em que se formam as associações de moradores, sua primeira iniciativa era organizar uma escola comunitária e reivindicar, junto à prefeitura, a nomeação de uma professora.

Outra evidência do limite imposto pela sobrevivência é a orientação sobre o tipo de educação a seguir e o tempo da permanência na escola. Não fora a presença do padrinho, a ajuda dos colegas da repartição pública, e J.N., que chega a sub-secretário de Estado, seria mecânico de automóveis. L.O tem que romper violentamente com uma formação de gráfico indicada pela família para se impor como produtor cultural. Se deu certo profissionalmente, não conseguiu chegar à universidade. V. deixou a escola, ao se formar como normalista, porque “olhou prá trás” e viu que tinha que repartir a responsabilidade de criar os irmãos mais novos.

Excluídos totalmente da sociedade? Não; previstos para estar incluídos como subalternos, mas lutando com extrema coragem por impor a sua dignidade, resgatar a sua cidadania. Usando as diversas estratégias para vencer, desde a descoberta de um aliado, até preservação de um espaço de saber, uma competência que os torna reconhecidos. Conhecendo e controlando instituições diversas que lhes dão espaço de participação, que vão dos terreiros de candomblé a irmandades religiosas, cine-clubes, grupos de bairro, sindicatos e grupos culturais.

Por sua vez, a religião afro-brasileira cumpre uma função de inclusão conhecida, pela composição das chamadas famílias-de-santo. Entretanto, aqui queremos chamar a atenção para o seu papel de preservação da cultura, de transmissão cultural. A sacralização de determinados conhecimentos permite a sua conservação ao longo do tempo; conservam-se a língua, os rituais, os gestos, a dança, o efeito do uso de plantas determinadas para fins idem. Preserva-se o sentido do saber como um poder: “ninguém gosta de ensinar o que aprendeu, diz E.E. cada um ensina o que quer, quando e a quem quer. Mais que tudo, o sentimento de inclusão que ela traz é também uma forma de combater a discriminação e o conflito .

Percebe-se, nas diversas entrevistas, a capacidade dos diversos atores de criar uma rede de organizações com fins específicos, que vão desde o desejo de professar uma religião – caso dos Terreiros de candomblé e das múltiplas irmandades da religião católica – ⁷ até o interesse nos grupos de formação de líderes, nos cursilhos de cristandade. Estas organizações funcionam também como círculos de inclusão: os blocos de carnaval, associações de moradores, cine-clubes e grupamentos especificamente políticos, como o Movimento Negro Unificado.

O debate sobre a inclusão na cidadania está presente tanto em entrevistados que são líderes do Movimento Negro como em outros, não-engajados. Eles perguntam-se quanto ao modo de transformar a consciência da exclusão em um projeto político, considerando, sobretudo, que o tipo de identidade criado pela inclusão nas organizações tradicionais – terreiros de candomblé e irmandades – não garante, necessariamente, o engajamento em um projeto político de transformação social. Em alguns momentos, relatam dificuldades de relacionamento entre as diversas organizações e, mesmo, dentro de algumas delas, onde os grupos mais velhos não abrem espaço com facilidade para entrada de novos membros ou para a partilha do poder com novos membros.

Tanto C., como L. O. e M. A. falam dessa desarticulação entre luta específica contra a discriminação, ou melhor, por inclusão, tendo como critério a construção de determinada identidade negra, e a questão político-partidária, chamando a atenção para o fato de que a consciência de uma negritude não tem resultado, por exemplo, na eleição de negros para mandatos parlamentares ou executivo, de negros engajados na luta.

Assim, cabe pensar um pouco sobre reivindicações específicas e as chamadas lutas universais, tão bem explicitadas. As falas mostram que a luta contra a desigualdade não chegou a unificar uma frente ou um movimento político amplo pela transformação social, no sentido clássico destes termos, que se reflita, por exemplo, na via eleitoral. No entanto, a luta contra a desigualdade, contra a discriminação do negro é uma de forma de luta pela igualdade.

Finalmente, insistimos na necessidade de que os pesquisadores nos debruçemos cada vez mais sobre os problemas da inclusão do negro na sociedade brasileira, o que, seguramente, muito contribuirá para entendermos os condicionantes das desigualdades a que está submetida a população brasileira.

Notas Bibliográficas:

¹ Neste trabalho, contamos com a participação do produtor cultural Carlos Ramon Sanchez.

² MENEZES, JACI – “Educação e cor-de-pele na Bahia - O acesso à educação de negros e mestiços”. In *Bahia Análise e Dados*, no. especial sobre o Negro, SEI, SEPLANTEC, 1994 e “Liberdade, Igualdade, Pluralismo e Cidadania – O acesso à educação dos negros e mestiços na Bahia”- Tese de doutoramento junto à Universidade Católica de Córdoba, Argentina, 1997, xerox.

³ Idem, “A inclusão excludente: as exclusões assumidas”. In *Educação e os afro-brasileiros: trajetórias, identidades e alternativas*. Novos Toques, A Cor da Bahia, Salvador, 1997.

⁴ BERNSTEIN, BASIL - *Poder, Educacion y Consciencia - Sociologia de la transmisión cultural*. Santiago de Chile, CIDE, 1988.

⁵ Foram os seguintes os entrevistados: Valdina Oliveira Pinto, Esmeraldo Emetério dos Santos (“S. Benzinho”), Lídia Paixão dos Santos, Luiz Orlando da Silva, José Carlos Capinam, Pedro Nascimento, Hildete Almeida Lopes, Milton Moura, Manoel Almeida, José Francisco de Carvalho Neto.

⁶ Diploma do curso profissionalizante de gráfico, do SENAI. Ver entrevista completa.

⁷H. se refere a várias delas na sua entrevista. P. , advogado, batista, foi presidente do Diretório Acadêmico dos Estudantes de Direito, e torna-se também presidente, por um período, da Sociedade Protetora dos Desvalidos.

Professores negros: etnicidade e processo identitário

Maria Catarina Cury

Doutoranda em Educação – PUC

Maria Solange Pereira Ribeiro

Doutoranda em Educação – USP

O problema da identidade profissional, especificamente nas relações étnicas, está no cerne do processo identitário do docente negro, em que cada um continua a produzir no mais íntimo, e da sua maneira, ao romper tréguas e rasgar formalidades para criar novas ambiências. Ao partirmos do princípio de que a identidade não é uma propriedade ou um produto, mas um lugar de lutas e conflitos, pode-se afirmar que o processo identitário é um espaço de construção de maneiras de ser e de estar na profissão. É um processo que necessita de tempo. A construção de identidades (classe) ou identidade (indivíduo) passa necessariamente por um processo complexo graças ao qual cada um se apropria de sua história pessoal e profissional. Esse tempo requerido sugere assimilar mudanças para refazer identidades em um processo que não seja permeado de “modismos” mas evocativo de vontades, de experiências, de vivências e até acasos a consolidar gestos, rotinas e comportamentos. No ser individual, uma espécie de segunda pele, o *ser outro* na defesa do conflito da cisão – essa divisória sutil aludindo à diferença: branco/negro.

Existe um processo social e cotidiano, um processo histórico onde se fabrica *o outro*. Sobre a diferença de cor/raça se fabrica o negro pela própria via institucional: família, escola, local de trabalho, pelas ciências permeadas de ideologia, pelas vias normativas, pelas práticas do poder político e pelas construções intelectuais – econômicas, sociológicas e educativas, principalmente a via educacional. O normal é ser branco e pelo caldeamento das culturas nasce e se desenvolve a alteridade do negro, esculpido traço por traço num processo histórico-social desde as suas origens, no caso brasileiro, com a escravidão, não só da cor da pele, mas da essência intrínseca e extrínseca desses anti-sujeitos de nossa cultura embranquecida.

Nossa reflexão parte do entendimento de como se fabricam essas imagens e como funcionam para classificar e excluir pessoas e para enquadrá-las em aparatos ideológicos que neutralizam as diferenças.

Eclea Bosi¹ fala sobre cultura e traduz o enraizamento não como isolamento de influências externas a um determinado meio social, mas porque não existe um todo social. Se há luta pela autonomia cultural é porque não existe esse todo social de que participaria determinado grupo social. O desenraizamento é causa da conquista colonial e representa a supressão violenta das tradições além da dominação econômica. É nesta perspectiva que ela

propõe pensar a cultura em termos de desenraizamento, isto é, não adianta buscar o que se perdeu, as múltiplas raízes já se partiram, foram arrancadas, então resta buscar o que pode renascer após a aluvião.

Para trabalharmos com o processo identitário do professor negro há que se atentar para a temática da pluralidade cultural. Considerar, entretanto, a diversidade não significa negar a existência de características comuns ou mesmo a existência de uma dimensão universal do ser humano. Ao se respeitar e valorizar as diferenças étnicas e culturais, não implica obrigatoriamente em aderir aos valores *do outro*, mas, acima de tudo, respeitá-los como *o outro*, como expressão de uma diversidade que é em si de todo ser humano, diz respeito ao processo mais intrínseco, o da dignidade implícita no processo identitário individual. Para tanto se faz necessário ter um olhar voltado *ao outro* na distinção entre o significado da diversidade cultural e o significado da desigualdade social.

Na relação sensível e vibrante com o que dá para pensar, é viajante o pensamento e pode ser uma aprendizagem ou o movimento do pensar ou ainda, do caminhar. Sob a perspectiva de Certeau, toda cultura requer uma atividade, um modo de apropriação, uma adoção e uma transformação, um intercâmbio instaurado em um grupo social, por este fato:

(...) a cultura articula conflitos e volta e meia legitima a razão do mais forte. Ela se desenvolve no elemento de tensões, e muitas vezes de violências, a quem fornece equilíbrios simbólicos, contratos de compatibilidade e compromissos mais ou menos temporários”².

Ainda na dimensão da diversidade e da desigualdade, o recompor a imagem inicial partida em mil pedaços, o alargar as dimensões do eu consciente na direção do eu profundo tem sua expressão nas palavras de Simone Weill³ :

“O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana e uma das mais difíceis de definir. O ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro”.

A diferença entre culturas é resultado de uma singularidade dos processos históricos em cada grupo social. As culturas são produzidas ao longo da história, no cotidiano, no seu saber-fazer, de suas formas de subsistência e de suas formas de organização seja social ou política, seja nas suas relações com a natureza e meio ambiente, seja com outros grupos na produção de conhecimentos ou do pensar, do pensamento que é também uma aprendizagem.

Ao se defrontarem duas culturas, se o fazem como diferentes formas de existir, o acontecimento fundamental é o revelar-se uma à outra; isto se a relação entre ambas não for de *predador e presa*⁴.

Com um olhar sob este ângulo, todo progresso que se dirige para centralização do poder inclui perdas irreparáveis em relação a tudo o que é realmente precioso. Toda colonização, seja pela invasão de territórios (à antiga), seja pela integração no mercado mundial (à moderna), significa sempre um ato de extrema violência, portanto, na desigualdade social a diferença é de outra natureza. A relação dominação/exploração sócio-econômica e política implica no bloqueio do desenvolvimento autônomo de um determinado grupo social; representa a submissão de parcelas importantes da cultura, da memória e de valores submetidos à uma cultura “padrão”.

No que se refere à discriminação, não se pode compreendê-la sem um olhar ao contexto social onde se situa e acontece e outro olhar à estrutura autoritária que marca sociedade. Os privilégios que marcam nossa sociedade desde sua origem colonial assentam-se em discriminações e preconceitos de toda ordem: socioeconômico, étnico e cultural. Em síntese, dominação, exploração e exclusão, são interagentes e a discriminação é resultante e instrumento desse complexo de relações e produz injustiças que contradizem os princípios de dignidade e de justiça.

O par desigualdade social/ discriminação se articula em dois aspectos: um deles é a impossibilidade de acesso aos bens materiais e culturais produzidos pela sociedade e outro a não participação democrática na gestão coletiva do espaço público, em uma relação de privilégios onde se assentam as discriminações e os preconceitos já mencionados. Dessa maneira, a médio e longo prazos, não há razões, quaisquer que sejam, a tornar aceitável e justificar tais práticas. À medida que se torna insuportável a discriminação ou o preconceito, dá-se origem por sua vez a um *antipoder*; ou seja, aqueles que sofrem a discriminação começam a *extrojetar* as marcas do opressor hospedadas dentro de si. Desabrocha e amadurece um processo de libertação, na mente em primeiro lugar; em forma de organização, em segundo lugar e finalmente na prática. Assim refaz-se a identidade negada e resgata-se a auto-estima.

O negro brasileiro busca, há muito tempo a superação desse quadro através de movimentos organizados ao longo da história. Assim, com o renascer dos movimentos negros nos anos 70, toma fôlego uma antiga preocupação: a educação e a cultura.

Uma sistemática crítica ao processo educacional permanente dos militantes e pesquisadores resultou no que chamamos hoje de multiculturalismo ou pluriculturalismo, ou seja, sinônimo de diversidade do conhecimento transmitido nos currículos escolares como forma a contemplar as diversas etnias que formam o povo brasileiro. Fica claro o que queremos,

entretanto a luta continua mais e mais acirrada uma vez que falta muito para tornar-se realidade efetiva nas nossas escolas, esse ensinamento que contempla o povo negro.

Para acelerar e dar força ao nascimento de reforma na educação, estabeleceu-se um grupo de ativistas oriundos do movimento negro e professores e pesquisadores dos diversos segmentos, comprometidos com a questão social e direcionados aos temas de pesquisas desenvolvidos na Universidade.

Neste momento, aos olhos dos militantes, havia necessidade de reforma também das Instituições Universitárias com o objetivo de inserir neste espaço do saber, temas de interesse do afrodescendente – tornar visível a presença do negro no quadro nacional – para tanto era necessário lutar dentro de um sistema de produção acadêmica, que sempre rejeitou a propriedade da temática. Quando não rejeitada totalmente, a temática era vista como secundária, como afirma o professor Henrique Cunha Jr., ou *“sob formas mais elaboradas de um ceticismo que usa da própria armadilha do científico para barrar, consciente ou inconscientemente, a evolução da temática”*. Evidencia-se que se trata de um conjunto universitário nacional *eurocêntrico* e também *brancocêntrico*, ou seja, o espaço está cheio de cultura greco-romana sem lugar para qualquer outra que não essa, incapaz ou despreparada para fazer a crítica a essa idealização. Por outro lado, torna-se um grande obstáculo à instauração e desenvolvimento da temática de interesse dos afrodescendentes na pesquisa educacional. A nível nacional, a pesquisa era marcada por formulações do popular e do pobre como forma de contemplar o afrodescendente, estava portanto implícita a negativa ou não reconhecimento de uma etnia.

À busca de um espaço na universidade, para que a discussão e implantação da temática educacional do negro se fortalecessem, era necessária a presença de professores universitários negros dispostos a debater a questão. Podemos citar entre estes, Petronilha B. Silva, Luís Alberto Silva e Henrique Cunha Jr., mentores desse movimento que visava ao trabalho de pesquisa sobre o negro e a educação. O principal objetivo era preparar seus próprios membros para fazer a pós-graduação em Educação e pesquisar a temática. Dessa forma dariam voz ao negro dentro da educação universitária através da criação de linhas de pesquisa que pudessem expandir os estudos sobre as questões étnicas e conquistar espaço para as discussões sobre as africanidades brasileiras. Nessa empreitada entraram na Educação da Universidade Federal de São Carlos, dois membros deste grupo em 1978. Foram grandes as dificuldades enfrentadas por estes professores. A oposição à temática mostrou-se muito forte por diversos caminhos ideológicos conforme expressão manifesta nas palavras de Cunha Jr:

*“a quase totalidade dos docentes do programa tentaram demover-nos a continuar o nosso projeto científico”*⁵.

Hoje temos muitos trabalhos produzidos nas universidades brasileiras por negros e brancos em diversas áreas do conhecimento que contemplam o afrodescendente. Não existe ainda representatividade do negro nos espaços educacionais do ensino superior. Estatísticas do IBGE apontam uma população de 68 milhões de negros no Brasil e apenas 2% possuem curso superior⁶, portanto temos muito ainda para incomodar. Essa foi e tem sido a marca do povo negro no Brasil e será ainda mais no futuro. Há uma nova geração de afrodescendentes despontando e esta não *engole* a democracia racial e nem o desbotamento de sua identidade, isto se acentua na proporção em que aumenta o grupo de neonazistas, fascistas, que pregam o extermínio de *minorias*. Esse fato tende a forçar uma reação dos excluídos que buscam se organizar em grupos e desenvolvem uma ideologia peculiar de resistência que pode se dar de várias formas: pela afirmação cultural como marca de resistência e de identidade e pela violência explícita, na agressão não menos danosa da ideologia a qual tem sido submetido o povo negro – o medo da humilhação que persegue o afrodescendente.

Num país onde o racismo é mais de marca que de origem, o negro que ainda não tem a sua pele desbotada pela miscigenação pouco adianta o embotamento ideológico uma vez que nas situações de conflito o que vai prevalecer é a sua cor como confirma o professor Milton Santos:

“Quando se é negro, é evidente que não se pode ser outra coisa, só excepcionalmente não se será o pobre”⁷.

Desta forma não há outra alternativa para o negro a não ser buscar a afirmação de uma identidade até então amorfa, ou seja, ser negro com direitos sem que isso se torne um insulto à sociedade mais ampla. Abater o racismo, a desigualdade e a supremacia branca, esta luta vêm sendo empreitada pela militância negra (individual e coletiva) bem como pela juventude da periferia organizada no movimento Hip Hop e pela jovem geração de intelectuais e pesquisadores negros.

Referências Bibliográficas:

- BOSI, ECLÉA. “Cultura e desenraizamento”. In: BOSI, ALFREDO. *Cultura brasileira: temas e situações*. 4 ed. São Paulo: Ática 1999. p. 16-41.
- CERTEAU, MICHEL DE. *A invenção do cotidiano*. 2. ed. São Paulo: Vozes, 1994. p.45.
- CUNHA JR., HENRIQUE. *Pesquisa educacional em temas de interesse dos afrodescendentes*. Disponível em: <http://www.afrodecendencia.hpg.com.br/educa.htm>>. Acesso em 20.7.00.
- Discriminação e desigualdade*. Disponível em: <http://desc.rits.org.br/frame.13.htm.18.14> > Acesso em: 20.10.00.
- SANTOS, MILTON entrevistado por Marina Amaral. Disponível em: <http://www.facan.ufba.br/etnomidia/noticia4.htm>. >Acesso em: 20.10.00.

WEIL, SIMONE. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

Notas Bibliográficas:

¹ BOSI, ECLÉA. “Cultura e desenraizamento”. In BOSI, ALFREDO. *Cultura Brasileira: temas e situações*. 4 ed. São Paulo: Atica 1999, p.16-41.

² CERTEAU, MICHEL DE. *A invenção do cotidiano*. 2 ed. São Paulo: Vozes 1994, 2ª ed. p.45.

³ WEILL, SIMONE. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

⁴ BOSI, ECLÉA. IDEM *ibidem*, p. 17.

⁵ CUNHA JR., HENRIQUE. *Pesquisa educacional em temas de interesse dos afrodescendentes*. Disponível em: <http://www.afrodecendencia.hpg.com.br/educa.htm>. Acesso em 20.07.00.

⁶ *Discriminação e Desigualdades*. <http://desc.rits.org.br/frame.13.htm>. 18.14

⁷ Milton Santos entrevistado por Marina Amaral e outros. <http://www.facan.ufba.br/etnomidia/noticia4.htm>. 20.10.00.

Movimentos sociais, anti-racismo e educação: os cursos pré-vestibulares para negros e carentes

Alexandre do Nascimento

Universidade Federal Fluminense – UFF

É no nível das massas, as únicas que podem realizar uma nova sociedade, que é preciso examinar o nascimento de novas motivações e de novas atitudes capazes de levar à realização do projeto revolucionário.

Cornelius Castoriadis

Os grupos que têm em comum a experiência da exploração e da exclusão ainda não se expressam de modo universal. Sua consciência, fracionada e desigual, abriga visões de mundo diferentes e, às vezes, conflitantes. Mas contém elementos sinceros e criativos, apesar de rudimentares e ambíguos, que podem servir de base à construção de outro projeto. Só eles têm condições de visualizar uma sociedade em que liberdades civis e direitos sociais sejam indissociáveis, como expressões do direito fundamental a vida digna.

Cesar Benjamin e outros

Estamos convencidos de que a mudança histórica em perspectiva provirá de um movimento de baixo para cima, tendo como atores principais os países subdesenvolvidos e não os ricos; os deserdados e os pobres e não os opulentos e outras classes obesas; o indivíduo liberado participe das novas massas e não o homem acorrentado; o pensamento livre e não o discurso único.

Milton Santos

A construção da cidadania no Brasil é um processo historicamente relacionado à capacidade de luta e de organização da sociedade. Diante da diversidade de problemas e das questões que se apresentam como desafios para a construção de uma sociedade mais justa, e diante da negação de direitos e oportunidades para parcelas significativas da população brasileira (o que acontece desde a colonização e atinge preferencialmente alguns grupos

sociais, como os negros e índios), organizaram-se e continuam organizando-se vários movimentos sociais.

Nesse processo histórico de busca, ainda inconclusa, de cidadania, a luta para que as classes populares e os grupos sociais marginalizados tenham de fato o direito à educação formal não é uma novidade no Brasil. Somente nesse século, vários movimentos sociais que se organizaram para lutar pelo direito à escolarização.

Esse é o caso dos cursos pré-vestibulares organizados para preparar estudantes oriundos de grupos sociais marginalizados para os vestibulares.

Esses cursos pré-vestibulares, que aqui estamos denominando de *Cursos Pré-Vestibulares Populares*, são iniciativas educacionais de entidades diversas, de trabalhadores em educação e comunidades, destinadas a uma parcela da população que é colocada em condições de desvantagem pela situação de pobreza que lhe é imposta.

Um dado importante é que na maioria desses cursos há preocupações que extrapolam a preparação para o vestibular. Tratam-se de preocupações políticas e pedagógicas, que se explicitam nos discursos dos seus participantes, nas propostas e nas práticas dos cursos, que vão desde atividades desenvolvidas em sala de aula visando a construção de uma nova consciência em seus educandos (consciência racial, de gênero, de classe, dos problemas sociais, etc.), passando por seminários, reuniões e assembléias, até a negociação com universidades, ações judiciais e a formulação de propostas de políticas que visam facilitar a entrada de estudantes das classes populares no ensino superior e democratizar o acesso à educação e ao conhecimento. Observa-se que as práticas políticas vão além do ensino para o vestibular, advém dos cursos que trabalham com o tema raça/etnia.

Ao nosso ver, a tentativa desses cursos pré-vestibulares populares de não ficar no mero preparo para os vestibulares, apesar das dificuldades da época presente, indicam a insistência dos setores populares da sociedade em acreditar que há razões para prosseguir lutando por cidadania, por igualdade racial e social, pelo respeito à diferença, pela vida e por uma outra sociedade.

É importante explicitar que estamos denominamos de *populares* os grupos sociais que vivem em condições impostas de exploração, discriminação, racismo, exclusão e negação de direitos fundamentais, como terra, moradia, remuneração digna, saúde, educação, respeito, reconhecimento cultural e participação política. E queremos destacar nesse contexto a população negra, que entre outros problemas ainda enfrentam o que nos parece um fator decisivo de bloqueio a sua participação na sociedade: o racismo.

O racismo é um dos problemas centrais da dinâmica social brasileira, pois impõe uma hierarquização social extremamente nociva desenvolvimento sócio-econômico do país e

contraditória ao projeto de democratização¹ da sociedade. Democratização que, em nosso entendimento, só é possível através da participação plena de todos na vida social.

Os grupos sociais racisados, ou seja, aqueles que são vítimas do racismo, vivem sob um certo desprezo sócio-cultural, sob a negação da memória, dos símbolos e do próprio corpo. Esse desprezo tem sua materialidade expressa na dificuldade de acesso a direitos considerados universais, no mercado de trabalho, na sala de aula, nas formas de tratamento pelas diversas instituições sociais.

É preciso dizer, ainda, que o racismo é um fenômeno social, pois “*raça é um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural. Trata-se, ao contrário, de um conceito que denota tão-somente uma forma de classificação social, baseada numa atitude negativa frente a certos grupos sociais*” (GUIMARÃES, 1999). Vários trabalhos acadêmicos² analisam o problema e nos permitem entender e concluir que, em vários momentos, a classe social, o gênero, a etnicidade, a regionalidade tornam-se metáforas do conceito de “raça”.

Além disso, os dados de pesquisas realizadas por organizações não governamentais e órgãos oficiais, como CEAP, IBGE, IPEA e PNUD (HERINGER, 2000), informam o quanto o racismo produz desigualdades sociais entre negros e brancos no Brasil.

Sendo o racismo uma categoria fundamental para entendermos a formação da sociedade brasileira e as profundas desigualdades sócio-econômicas instituídas no século XX e que são problemas ainda por solucionar, raça não pode deixar de ser um conceito fundamental na análise da formação das classes sociais no Brasil capitalista, pois é um conceito que possui uma realidade social inquestionável, que institui privilégios, desigualdades e exclusão. Em nosso caso específico, o conceito de raça torna-se importante para o entendimento do que estamos chamando de classes populares.

Entretanto, com todas as dificuldades que são impostas, é no seio das classes populares que surgem formas criativas de luta, participação e atitudes capazes de levar à construção de um outro projeto societário. Formas de questionamento e enfrentamento de problemas que nos permite visualizar o novo, como a criação de cursos pré-vestibulares. Por isso, denominamos esses cursos de *Cursos Pré-Vestibulares Populares*.

Esse tipo de luta por educação aparece ainda durante o período de ditadura militar. Algumas experiências se constituíram nos anos 70 e 80. Mas é na década de 90 que o trabalho de preparação para o vestibular, numa perspectiva crítica, transformadora e emancipatória ganhou força e se popularizou.

Utilizando-se do ensino dos conteúdos exigidos nos Vestibulares, os Cursos Pré-Vestibulares Populares conseguem mobilizar um grande número de estudantes atraídos pela possibilidade de ingresso no ensino superior, especialmente nas universidades públicas cujos

vestibulares são verdadeiras barreiras de ingresso para estudantes de classes populares e pertencentes a grupos sociais discriminados.

Esse atrativo traz algumas possibilidades, além do ensino para o vestibular. Uma delas é o desenvolvimento de atividades de fortalecimento de auto-estima, construção de identidade e formação política, como retomada do que nos anos 70 era chamado de *Conscientização, Reflexão Crítica ou Socialização de Saber* (SADER, 1988). Pode-se operar como fontes de informação, aprendizado de conhecimentos políticos, históricos e culturais. Outra possibilidade é a articulação de entidades, comunidades, educadores e educandos na organização de um movimento social, para discutir problemas comuns, pressionar os poderes públicos e propor estratégias de democratização da educação, considerando os elementos econômicos, políticos, culturais e raciais presentes nas relações sociais.

Histórico dos cursos pré-vestibulares populares no Rio de Janeiro

No Rio de Janeiro, a construção de cursos pré-vestibulares comunitários não é um fato novo. Temos, por exemplo, registro de um curso pré-vestibular para negros e negras, organizado pelo Centro de Estudos Brasil-África, em 1976.

Entretanto, estamos considerando as experiências que foram referências para a popularização da proposta de curso pré-vestibular popular na década de 1990 .

Em 1986, a Associação dos Trabalhadores em Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro – ASUFRJ (atual Sindicato dos Trabalhadores em educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro - SINTUFRJ) cria o projeto *Universidade para Trabalhadores* e, dentro desse projeto, surge um curso pré-vestibular.

A fim de alargar o campo de atuação do movimento, integrando-o à discussão dos rumos da universidade, da educação e da cultura, o projeto Universidade para os Trabalhadores propõe-se a contribuir para a formação educacional e cultural dos funcionários da URFJ e seus dependentes, dos trabalhadores sindicalizados e de moradores das comunidades populares, através de três sub-projetos: a) Curso Pré-Vestibular; b) Curso de Alfabetização e Supletivo 1° e 2° Graus; c) Curso de Formação Sindical e Cultural (SINTUFRJ, 1996).

Para atender os objetivos do projeto *Universidade para os Trabalhadores*, o Curso Pré-Vestibular do SINTUFRJ incorporou em seus conteúdos, estudos básicos sobre política, economia e sociedade, na perspectiva de contribuir para o melhor e mais crítico entendimento da realidade social.

Desde seu início, o Pré-Vestibular vem se mostrando uma experiência repleta de desafios pedagógicos e políticos, que se refletem na tentativa

de construir, em um ano, uma prática pedagógica que desenvolva uma consciência crítica e, ao mesmo tempo, prepare os alunos para os exames vestibulares(...) No plano político, abrimos um espaço de debate e reflexão da prática social dos alunos-trabalhadores, que busca contribuir para a formação de uma consciência de classe fundamental na vida social e na futura trajetória universitária dos nossos alunos (...) A ação política também vem se materializando em nosso fazer pedagógico, através do domínio crítico dos conteúdos transmitidos e da relação professor aluno. Objetivamos que o aluno ocupe o papel de sujeito(...). (SINTUFRJ, 1989)

Em 1992, é criada a Associação Mangueira Vestibulares, para atender aos estudantes da Comunidade do Morro da Mangueira, no Município do Rio de Janeiro. O Mangueira Vestibulares também apresenta preocupação com desenvolvimento de uma espécie de pedagogia da emancipação, por considerar os cursos tradicionais como meros treinamentos.

Dado o seu caráter comunitário, a Associação Mangueira Vestibulares tem uma atuação política diferente do Curso Pré-Vestibular do SINTUFRJ, que tem uma preocupação claramente classista. Pode-se afirmar, de acordo com Valla (1998), que a atuação da Associação Mangueira Vestibulares baseia-se muito mais na idéia de “grupo social”, do que na idéia de “classe social”, embora esta não tenha perdido a validade.

Também em 1992, é fundado na Bahia um Curso Pré-Vestibular para preparar estudantes negros para os exames vestibulares. Esse curso denominou-se Cooperativa Stive Biko, em homenagem ao líder Sul Africano, morto pelo apartheid. Esse curso se apresenta como uma forma de combate ao racismo e como afirmação de identidade. Aparece nessa proposta conceito de identidade cultural, como uma dos fundamentos do curso.

A Cooperativa Educacional Stive Biko surgiu por iniciativa de estudantes e professores negros, como o objetivo de fortalecer a luta contra o racismo (...) É uma proposta autônoma e independente, não tendo vínculo orgânico ou político. Os organizadores são das mais diversas origens (...) entretanto todos se identificam com o objetivo de combater o racismo e contribuir para a afirmação dos jovens negros (COOPERATIVA EDUCACIONAL STIVE BIKO, 1993).

Em 1993, surge o Curso Pré-Vestibular para Negros e Carentes. Este inaugura uma nova fase, trazendo em sua luta o debate sobre o racismo e a discriminação racial como questões relacionadas à pobreza, à exclusão social e à baixa quantidade de estudantes negros nas universidades.

Além disso, o Movimento de Cursos Pré-Vestibulares para Negros e Carentes tornou pública a sua proposta e incentivou ex-alunos, entidades e comunidades a criarem novos cursos para negros e carentes. Essa estratégia contribuiu bastante para que o PVNC se

tornasse a experiência mais expressiva de Pré-Vestibular Popular, o que motivou a criação de outros cursos populares no Rio de Janeiro e até mesmo em outros Estados. Sua Carta de Princípios, na descrição do histórico, diz que a Cooperativa Steve Biko, o Curso Pré-Vestibular do SINTUFRJ e a Associação Mangueira Vestibulares foram importantes referenciais.

O pré-vestibular para negros e carentes

O Movimento de Cursos Pré-Vestibulares para Negros e Carentes (PVNC), surgiu na Baixada Fluminense, Estado do Rio de Janeiro, por iniciativa de um grupo de educadores incomodados e descontentes com as dificuldades de acesso ao ensino superior, principalmente dos estudantes de grupos populares e discriminados. Visando ainda a articulação de setores excluídos, o PVNC também se propõe desenvolver uma luta ampla pela democratização educação e contra a discriminação racial.

A idéia de organização de um Curso Pré-Vestibular para Negros nasce a partir das reflexões sobre a educação e o negro, realizadas entre 1989 e 1992, na Pastoral do Negro de São Paulo.

O primeiro resultado concreto desse debate foi a concessão de 200 bolsas de estudos pela PUC-SP. Essas bolsas foram destinadas para estudantes participantes do movimento negro. Também neste período (1992), surgiu na Bahia a *Cooperativa Steve Biko*, com objetivo de apoiar e articular a juventude negra da periferia de Salvador, colaborando para a entrada de jovens na Universidade.

As 200 bolsas de estudos concedidas pela PUC-SP fizeram surgir, no Rio de Janeiro, a idéia de organizar um curso para estudantes negros. No final de 1992, iniciaram-se, na Igreja da Matriz do Município de São João de Meriti, as discussões e articulações para a organização de um curso na Baixada Fluminense, para capacitar estudantes para o vestibular da PUC-SP e das Universidades Públicas do Estado do Rio de Janeiro. Foram, também, importantes referências outras duas as experiências populares de ensino pré-vestibular: o Curso Pré-Vestibular da Associação dos Funcionários da UFRJ e o Mangueira Vestibulares.

A proposta se sustentava em duas constatações: em primeiro lugar, a péssima qualidade do ensino médio na Baixada Fluminense, que praticamente elimina as possibilidades de acesso do estudante da região – que é constituída em sua maioria por uma população economicamente desfavorecida e negra – ao ensino superior. Em segundo lugar, o baixo percentual de estudantes negros nas universidades (menos de 5% dos estudantes).

O grupo que iniciou a articulação para a formação do curso era composto por professores de ensino médio e militantes dos grupos católicos de Agentes de Pastoral Negros (APN) e do Grupo de Reflexão sobre Negros e Indígenas (GRENI). Este grupo iniciou os contatos

com outros professores, buscou escolas que pudessem ceder uma sala para a realização das aulas, bem como realizaram o trabalho de divulgação e reuniões com os primeiros alunos interessados. A partir desses contatos o grupo foi se ampliando, a idéia começou a se materializar e em junho de 1993 iniciaram-se as aulas do curso. A esse curso foi dado o nome de *Curso Pré-Vestibular para Negros e Carentes*.

A partir de 1994, com o sucesso e repercussão do trabalho realizado em 1993 – que obteve 34% de aprovados para a UERJ, UFRJ, UFF e PUC-RJ – outros grupos (entidades populares, entidades do movimento negro, igrejas, educadores e ex-alunos) organizaram novos núcleos do Curso Pré-Vestibular para Negros e Carentes.

(...) 1994 foi um ano fundamental para o PVNC. Foi um ano de crescimento, de adesão de novos grupos, de novos núcleos, de muitas articulações, debates, conflitos e criação de novos espaços de debates e deliberações coletivas: A Assembléia Geral, as equipes de reflexão racial e pedagógica, o Jornal, as aulas de Cultura e Cidadania. Em 1993 foi lançada a semente, mas 1994 foi o ano de constituição do PVNC (...) (PVNC, 1998).

No final de 1994, o PVNC contava com mais de 20 núcleos. Desde então vários núcleos foram criados. Hoje, em 2000, o movimento de cursos pré-vestibulares para negros e carentes, possui cerca de 50 núcleos organizados nos municípios da região metropolitana do Rio de Janeiro, articulados em um “Conselho Geral” que se reúne mensalmente. Em todo estado do Rio de Janeiro existem, ainda, cerca de 70 outras experiências de cursos populares que não fazem parte do conselho, mas que surgiram a partir da idéia de curso pré-vestibular para negros e carentes.

Princípios e objetivos

Diz a Carta de Princípios do PVNC, em seu início:

Esta CARTA DE PRINCÍPIOS tem por finalidade sistematizar as várias decisões tomadas pelo coletivo do Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC), em reuniões da Assembléia Geral e do Conselho Geral. Visa, principalmente, estabelecer os princípios e os objetivos a partir dos quais e pelos quais o PVNC está organizado (...) Por PRINCÍPIOS entendemos idéias, formulações, conceitos, convicções, opções políticas e regras que devem presidir o trabalho e as práticas do PVNC, bem como presidir as relações que se estabelecem entre os núcleos e com outras instituições sociais (PVNC, 1998).

Com essa definição introdutória, inicia-se a Carta de Princípios do PVNC. Em 1998, a discussão mais importante no interior do PVNC foi a construção da Carta de Princípios, que além de um processo de sistematização das deliberações, revisão de pontos já deliberados, discussão e aprovação de novas regras, definição de princípios e objetivos, é uma tentativa significar e construir uma identidade autônoma para o Movimento.

Na Carta de Princípios, são proclamadas como princípios a democracia, enfatizando que esta deve ser também uma democracia racial; a ação afirmativa como política cultural de identidade, ação política da sociedade e não somente políticas públicas destinadas a determinados grupos sociais; a educação como um dos canais de inclusão social, pertencimento à cidadania e de alargamento de oportunidades para a população negra, pobre e discriminada, com o importante papel para a superação do racismo e da discriminação sócio-cultural, sendo portanto indispensável à construção de uma sociedade democrática; e, a opção política pela Universidade e Escola Públicas, gratuitas e de qualidade.

A Carta de Princípios diz ainda que, a partir dos princípios fundamentais, são objetivos do PVNC:

Criar condições para que os estudantes discriminados, por raça, etnia, sexo ou situação sócio-econômica, concorram nos Vestibulares das Universidades Públicas, em condições concretas de aprovação e inclusão no ensino superior;

Realizar um trabalho de formação política, desenvolvendo atividades que contribuam para compreensão histórico-crítica da sociedade, das relações raciais, das contradições e conflitos da realidade social;

Servir de espaço público de elaboração de propostas e discussão política sobre justiça, democracia e educação;

Lutar contra o qualquer tipo de discriminação, na sociedade e na educação; e,

Lutar pela democratização da educação, através da defesa de um modelo de escola pública, gratuita, popular, laica, pluriétnica e multicultural e de qualidade.

A Carta de Princípios do PVNC é uma tentativa de estabelecer as diretrizes e metas sobre as quais os núcleos devem atuar e, principalmente, desenvolver suas aulas e atividades pedagógicas. Entretanto, os núcleos são muito mais influenciados pelas concepções dos seus coordenadores e professores. Geralmente, as preocupações da coordenação do núcleo passam a fazer parte do conjunto de professores e alunos, influenciando as relações, atividades e conteúdos.

Identificamos entre algumas das principais lideranças do PVNC visões diferentes. Tomemos três falas sobre objetivos:

A primeira coisa é contribuir para a democratização do acesso ao ensino superior. Esse é o ponto principal. Também contribuir para a construção de uma identidade de militante do movimento popular, construir essa cara de militante popular é importante. Intervir na universidade através desses mesmos militantes. Propor e participar de fóruns de debates dentro da universidade, discutindo questões amplas, como a relação da universidade com a comunidade, a universidade e a política econômica neoliberal da América Latina. Contribuir para a qualidade do ensino fundamental, médio e superior (Antônio Dourado, Fundador do Pré-Vestibular para Negros e Carentes).

Os objetivos do PVNC são basicamente dois. Primeiro, denunciar a péssima qualidade de ensino de 2º grau do país, sobretudo do Rio de Janeiro e na Periferia, mais especificamente na Baixada Fluminense. Em segundo lugar, resgatar a questão racial, sobretudo em função do número muito pequeno de negros que existem dentro das Universidades, até porque boa parte não consegue concluir o 2º grau e, por consequência, não chega a Universidade, o que comprova que a Universidade é elitista e excludente, elimina a possibilidade dos pobres e sobretudo dos negros. O PVNC tem um papel fundamental nesta questão, mesmo que algumas pessoas digam que o trabalho do PVNC é equivocado (José Carlos Esteves, Coordenador do Núcleo AFE, Duque de Caxias).

Criar um espaço onde solidariedade e busca do crescimento acadêmico dos alunos seja colocada em prática; colocar nas universidades públicas e particulares com bolsas, alunos dos núcleos que, além do saber acadêmico, tenham desenvolvido um bom saber no campo da cidadania e da cultura, passando pelos direitos humanos, constitucionais, trabalhistas etc.; potencializar a disponibilidade dos professores e coordenadores como solidárias, tendo como meta criar e fortalecer a rede dos trabalhos comunitários (Frei David Raimundo dos Santos, fundador do Pré-Vestibular para Negros e Carentes e Coordenador do Núcleo da Igreja da Matriz, São João de Meriti).

Essas falas explicitam visões diferentes sobre as finalidades do PVNC. Visões que constituem campos ideológicos e instituem práticas fragmentadas entre os vários núcleos que compõem o movimento.

O próprio nome do movimento (Pré-Vestibular para Negros e Carentes), que explicita duas dimensões (raça e classe), foi, durante o ano de 1995, objeto de disputa nas assembleias

entre os que queriam um nome diferente e os que queriam a manutenção do nome original. Essa disputa se deu principalmente por causa da palavra “Negros”. Havia naquele momento (e ainda há) no movimento pessoas que consideravam o nome uma forma de “racismo as avessas”. Santos (...), em texto intitulado “Sem medo de assumir a palavra”, defende a palavra “Negro” .

Outro ponto de uma acirrada disputa se deu em 1996, quando da discussão sobre a aceitação de recursos financeiros externos. A questão era: O PVNC deve ou não aceitar recursos externos.

Nesses dois momentos de disputa explicitaram-se pelo menos duas visões sobre o movimento. Uma visão católica e outra não católica. Em alguns textos produzidos por militantes do movimento essas visões diferentes e divergentes são colocadas.

Manoel Ribeiro, professor do movimento de 1994 a 1996, visualiza uma luta por hegemonia política, a partir da percepção da existência de dois campos ideológicos no interior do Pré-Vestibular para Negros e Carentes: Campo Negro-Eclesial e Campo Amplo. Segundo o autor, o Campo Negro-Eclesial é “*uma tendência com discurso totalizante, mas não aglutinador, que valoriza o espaço eclesial como meio irradiador para o desenvolvimento do movimento dos ‘prés’*” (RIBEIRO,1996).

Em sua análise, o autor cita o documento “*Movimento do Pré-Vestibular para Negros e Carentes – Crescimento e Crise*”, assinado pelo Grupo de Reflexão sobre Negros e Indígenas (GRENI) e pelos Agentes de Pastoral Negros (APN), como expressão do discurso do Campo Negro Eclesial. Esse documento apresenta como característica marcante a valorização das estruturas de instituições sociais, como espaços que devem ser colocados “*(...) a serviço das vítimas históricas da nossa sociedade*” (APN & GRENI, 1996). Para o autor, o documento coloca o Pré-Vestibular como hóspede em instituições já existentes e combate a idéia de um movimento autônomo, com identidade própria. Vale lembrar que esse documento foi elaborado em 1996, no momento em que o Pré-Vestibular para Negros e Carentes discutia sua institucionalização.

Sobre o Campo Amplo, Manoel Ribeiro o descreve como “*uma tendência a um discurso totalizante ou aglutinador que busca um modelo híbrido de movimento, que estaria entre a autonomia, a institucionalização formal e a busca por novas relações de gestão democrática (...)* O Campo Amplo é assim chamado, porque considero que este campo não está formalmente gravitando em torno de nenhuma instituição identificada (...) Nele estão pessoas de várias tradições religiosas, de vários partidos políticos, militantes de vários movimentos sociais, agnósticos etc., que fundamentalmente se caracterizam pela descentralidade” (RIBEIRO, 1996).

José Carlos Esteves, um dos coordenadores do PVNC, em trabalho acadêmico intitulado *“Pré-Vestibular para Negros e Carentes: Projeto de Educação Alternativa ou Excludente?”*, seguindo a mesma linha, observa a existência de um terceiro grupo, composto, segundo ele, pelas pessoas menos politizadas, que preferem não se envolver com questões políticas. Esses participantes do movimento, denominados pelo autor de *“independentes”*, são definidos como “ simpáticos ao movimento, mas não envolvidos diretamente com as questões raciais, étnicas e participam pouco das instâncias e decisão” (ESTEVES, 1997).

Observa-se no interior do PVNC uma grande pluralidade de idéias sobre o movimento e suas atividades. Os discursos de seus coordenadores explicitam idéias fragmentadas e desiguais, visões políticas diferentes e, às vezes, conflitantes e contraditórias.

No plano da prática político-pedagógica muitas são as dificuldades do PVNC no sentido de concretizar os objetivos e metas proclamadas. De uma forma geral, as práticas pedagógicas dos educadores não fogem das abordagens centradas no ensino dos conteúdos fragmentados que são exigidos no vestibular. Entretanto, as aulas de Cultura e Cidadania são um importante avanço em relação aos cursos pré-vestibulares tradicionais. Há, portanto, sobre a coerência entre finalidades e práticas, questões políticas e pedagógicas a serem superadas.

Nossa observação nos leva a perceber alguns fatores que podem contribuir para esse problema, como a dificuldade dos coordenadores em articular os educadores aos objetivos, a pouca importância que grande parte dos participantes atribui às questões e objetivos políticos do movimento, a baixa participação dos educadores nos debates e decisões do movimento. Percebe-se um abismo entre as instâncias globais (Assembléia e Conselho) e os núcleos.

Nilton Júnior (1996), educador e um dos coordenadores do movimento de 1994 a 1997, dá uma contribuição que ajuda a entender esse abismo, ao distinguir os participantes do Pré-Vestibular para Negros e Carentes em membros e usuários. Segundo o autor, “o membro participa das Assembléias, seminários e outros momentos coletivos; frequenta assiduamente seu núcleo, toma parte das decisões coletivas, tem visão de conjunto (...) O usuário restringe-se a seu núcleo, sua visão é “aulística”, só se importa com a aprovação no vestibular, não toma parte nas decisões coletivas” (JÚNIOR, 1996).

Mesmo não conseguindo expressar-se de modo unitário, as concepções, a organização e, principalmente, a prática do PVNC contém elementos criativos, que podem servir de base para a construção de um movimento social expressivo, capaz de se organizar e mobilizar militantes em torno de um projeto político.

Organização e práticas

A grande maioria dos núcleos do Pré-Vestibular para Negros e Carentes funcionam aos sábados, de 08:00 as 20:00 horas. Alguns núcleos funcionam durante a semana, à noite. Os professores e coordenadores não são remunerados.

O currículo do curso é composto pelas disciplinas e conteúdos exigidas no vestibular (matemática, física, química, biologia, história, geografia, literatura, redação, língua portuguesa, língua estrangeira).

Além dos conteúdos do vestibular, o curso conta com uma disciplina chamada de “*Cultura e Cidadania*”, que é um momento para

desenvolver com alunos e professores, debates sobre questões como: Racismo, Discriminação, Preconceito, Cultura, Ideologia, Cidadania, Democracia, Políticas Públicas, Questões da Mulher, Violência Policial, Direitos Constitucionais, Cíveis e Trabalhistas, Movimentos Sociais, Conjuntura Política e Econômica, Neoliberalismo, Globalização etc, tendo a mesma carga horária semanal das outras disciplinas. Sua construção pedagógica é diferente das demais disciplinas, pois é aberta para que o conjunto construa uma visão de si e dos outros (sociedade), numa dinâmica que engloba palestras, debates, análises de filmes, músicas e textos, peças teatrais, dinâmicas de grupos etc...O objetivo da matéria Cultura e Cidadania é realizar um amplo debate social-histórico, no sentido de potencializar as ações político-culturais dos educandos e educadores do PVNC, a partir/para valores humanitários e socialistas (solidariedade, igualdade e respeito aos seres humanos) e na perspectiva de desenvolver um trabalho de conscientização e formação de militância para as lutas populares por democracia e justiça social (PVNC, 1998).

O PVNC tem a seguinte estrutura: 1) A Assembléia Geral, onde participam todos os membros de todos os núcleos com direito a voz e voto, e onde são debatidos os princípios, as regras e os rumos do movimento; 2) O Conselho Geral, composto por dois membros de cada núcleo com direito a voz e voto, que funciona como articulador e executor das propostas aprovadas em Assembléias; 3) A Secretaria Geral, que representa o Movimento junto as instituições sociais, coordena as reuniões do Conselho Geral, mantém organizados os documentos e atas, e administra as finanças.

Além desses, o PVNC ainda possui outros órgãos: o grupo de estudos, o jornal do movimento, as comissões especiais (negociação de isenções, negociação de bolsas, etc.) e os seminários de formação.

O grupo de estudos tem o papel de produzir análises, propor e organizar atividades de formação e conscientização sobre a educação e as questões raciais. Embora ainda funcione

precariamente, esse grupo tem um papel importante na construção das concepções que presidem as práticas do movimento.

As comissões, assim como a secretaria geral, têm o papel de representar o movimento e construir relações com outras as instituições sociais – principalmente universidades – através da negociação.

Nos seminários realizam-se palestras, apresentações de trabalhos e debates, visando o aprofundamento de questões sobre educação, relações raciais, política, sociedade, entre outros. Como não são instâncias de deliberação, os seminários possuem participação menor que as reuniões da assembleia geral e do conselho geral.

As práticas pedagógicas usuais do PVNC refletem as práticas usuais dos seus professores, embora nas suas proposições apresentem-se idéias para desenvolver as aulas a partir de uma pedagogia diferente, que considere as desigualdades sociais e a diversidade cultural, que discuta os problemas da população negra e que proporcione “*a apropriação crítica de conhecimentos e da história, despertando as pessoas para a necessidade de construção de uma outra sociedade*” (NASCIMENTO, 1998).

A nível geral, as práticas do PVNC se resumem, em reuniões do Conselho Geral, reuniões da Assembleia Geral, reuniões de comissões, seminários, negociações com universidades, ações judiciais e as parcerias com outros cursos populares e movimentos sociais. Ainda não se tornou prática do movimento as mobilizações, as ocupações e reivindicações de massa.

Muitas dessas práticas ainda são iniciativas isoladas de pessoas ou grupos que dão importância às questões mais gerais e à luta política mais ampla, ainda que elas apresentem-se como práticas do movimento, como as negociações com universidades e ações judiciais.

Contudo, as ações judiciais contra as universidades públicas para garantir isenção de taxa de inscrição no vestibular, impetradas a partir de 1997 por alguns dos membros do PVNC, mesmo que isoladamente, foram importantes para garantir isenções de taxas de vestibular, não só para seus alunos, mas para todos os estudantes solicitantes de isenções.

Para alguns de seus participantes, o PVNC é visto como um projeto (da Igreja Católica, do Movimento Negro, etc.); para outros o PVNC é um movimento social sem um projeto global; e, há aqueles que visualizam o PVNC apenas como um pré-vestibular, resumindo seu papel apenas na preparação para o vestibular. Essas visões diferenciadas demonstram dificultam a construção de uma identidade autônoma.

De fato, através do trabalho de preparação para o vestibular, que está forçando os portões das universidades para que eles se abram para as classes populares e aumentando significativamente o número de estudantes delas oriundos, o PVNC reúne um número expressivo de pessoas na luta contra a discriminação e pela democratização do ensino

superior. Para nós, isso o caracteriza como um movimento social, apesar de ainda não ter conseguido construir uma identidade autônoma. Por isso, concordamos com a visão que o caracteriza como um movimento social ainda sem projeto, não só por ser a visão que analisa o PVNC como um movimento, mas por constatar a necessidade de construção de um projeto político.

Portanto, os desafios que o Movimento de Pré-Vestibulares para Negros e Carentes no Rio de Janeiro – isso vale para os Pré-Vestibulares Populares de um modo geral – têm que enfrentar, para constituir-se como um movimento social expressivo por cidadania e democracia, e com autonomia são, para nós, de suas ordens.

O primeiro desafio diz respeito ao que nos parece uma necessidade do movimento: a organização, a construção de identidade e sentido. O coletivo é o sujeito dessa construção. A partir dos sentimentos, dos conhecimentos, da imaginação seus sujeitos, de forma autônoma, ou seja, a partir do próprio coletivo, deve-se definir o papel das seus fóruns e instâncias, considerando a importância de constituir espaços de deliberações coletivas, espaços de estudos e aprofundamento teórico, espaços de formulações de propostas e estratégias de luta. Como nos ensina o professor Milton Santos (2000, p.144), “*gente junta cria cultura*”, ou seja, cria valores, cria processos, cria políticas, cria sentido para a coletividade.

Outro grande desafio está na instauração de um processo onde se possa construir e permanentemente discutir um projeto político-pedagógico – seus valores, seus fundamentos, seus objetivos, suas propostas sociais, culturais e pedagógicas. Raça/etnia, gênero, região e classe social são categorias que podem (e devem) estar articuladas nessa construção. São os sujeitos discriminados por raça/etnia, classe, gênero e região os elementos centrais de um outro projeto.

Esse processo, ao meu ver, começou a se concretizar como a realização do primeiro encontro de pré-vestibulares populares, que se realizou em Florianópolis, Santa Catarina, e reuniu coordenadores, educadores e educandos de cursos dos estados do Sul e Sudeste. A principal deliberação deste encontro foi a constituição de um fórum nacional, que se reunirá pela primeira vez em 2001, no Rio de Janeiro.

Considerações finais: a importância de um projeto político

Até os dias de hoje, o desenvolvimento da História mostra que a luta pela democratização das instituições e das relações sociais democráticas, teve como uma das exigências fundamentais o fortalecimento da capacidade política dos sujeitos sociais coletivos.

Aqui, estamos partindo da premissa que é urgente a necessidade de construção de uma alternativa ao atual projeto nacional, à visão inferioridade de alguns grupos sociais ainda presente na sociedade. É também urgente a necessidade de combater o racismo e a

discriminação, que dificultam a participação de negros, mulheres, homossexuais e outros grupos sociais, na política, na economia, na sociedade e, especificamente, no acesso à educação formal.

A direção teórica e ético-política que temos como referência de análise nos leva a afirmar que pensar alternativas é também pensar os fins das nossas instituições. Pensar uma alternativa democrática para a educação é pensar a educação como emancipação e desenvolvimento das potencialidades humanas, como direito social de cidadania que deve ser materializado e garantido por instituições públicas. É fundamental ainda, nas reflexões, nas práticas e nas proposições para a educação, considerarmos toda diversidade cultural e as relações assimétricas de estabelecidas na sociedade (classe, raça/etnia, gênero, região) como parâmetros.

Essa reflexão nos leva a considerar que a principal transformação que pensamos ser necessária para a sociedade deve ser uma transformação cultural, principalmente entre os grupos sociais historicamente discriminados, pois com auto-estima e identidade em crise, não se pode construir a consciência política e a autonomia individual e coletiva, a partir das quais as idéias emanam e novas opções se viabilizem. Por isso, consideramos que o potencial dos cursos pré-vestibulares populares está, fundamentalmente, no plano cultural. Isso torna a questão cultural de grande importância na reflexão sobre um projeto político-pedagógico.

Um projeto político é, em primeiro lugar, um conjunto de princípios, objetivos e metas que orientam propostas e informam práticas. A questão fundamental do PVNC (o racismo e as desigualdades raciais como fatores determinantes de exclusão social) é uma questão central para o entendimento da pobreza e das relações assimétricas entre grupos sociais, pois, como já foi dito anteriormente, as discriminações de classe, gênero, etnia, religião, são em muitos casos metáforas do racismo.

Somos uma sociedade em que, apesar do esforço de muitos ativistas e intelectuais, a questão da discriminação e das relações raciais fica quase sempre num plano secundário. Nas análises acadêmicas sobre a sociedade, nos partidos do chamado “campo de esquerda” e em grande parte dos movimentos sociais, costuma-se dar mais importância às relações de classes, desconsiderando a importância do conceito de raça e a influência histórica do racismo na formação das classes sociais no Brasil. Também nas propostas e lutas por políticas públicas incluídas a questão do racismo praticamente não aparece como um problema que gera a necessidade de políticas específicas. Há um pensamento, quase dominante, que considera que as desigualdades raciais se resolvem se os problemas sociais forem resolvidos, com políticas universalistas. Ao que parece, esse pensamento desconsidera que as desigualdades sociais também são determinadas pelos racismos.

Nossa prática e a análise das relações sociais nos faz afirmar o contrário: as desigualdades sociais possuem dimensões raciais. Não é mais possível fecharmos os olhos pa-ra o fato de

que para compreendermos as classes e as desigualdades sociais no Brasil, devemos compreender as relações que foram instituídas entre etnias, gêneros e regiões. A discriminação é fator determinante da posição de negros, mulheres, homossexuais, nordestinos na sociedade brasileira, seja no trabalho, na educação ou no acesso aos direitos sociais estabelecidos. É inegável que as desigualdades têm determinações políticas e econômicas. Mas há também determinantes advindos das relações de poder assimétricas entre raças, gêneros e regiões.

Uma ação transformadora deve assumir compromissos. Nossas reflexões e referências teórico-práticas nos permitem afirmar que, no sentido da emancipação humana, da autonomia individual e coletiva e da democratização das instituições e das relações sociais, o principal compromisso de um projeto político democrático de massa é a construção de igualdade. Esse compromisso sintetiza o que pensamos como princípio fundamental de um projeto societário democrático. Acreditamos que esse compromisso pode organizar a política e as práticas pedagógicas dos cursos pré-vestibulares populares.

Sobre essa base, podemos apontar como ações fundamentais de um projeto para os pré-vestibulares: a luta pela valorização da escola pública (com uma perspectiva pedagógica que articule os conhecimentos; que considere política e historicamente a ciência, a tecnologia, a sociedade e o conhecimento; e, que considere a diversidade cultural presente na sociedade brasileira e discuta as relações de poder estabelecidas), a reflexão e a proposição de políticas públicas inclusivas (um debate sobre ações afirmativas é necessário), a pressão para a participação nos debates sobre as propostas governamentais para a educação e, principalmente, a capacidade de gerar debates no conjunto da sociedade sobre os fins das suas instituições.

No plano pedagógico, os cursos pré-vestibulares populares podem, a partir dos conhecimentos que produz, propor uma nova pedagogia que além de fornecer subsídios para o vestibular, seja extremamente crítica as desigualdades e leve o sujeito à refletir sobre os problemas da realidade social, despertando-o para a urgente necessidade de uma nova sociedade, autônoma, não excludente e não discriminatória, através de uma pedagogia que coloque no centro do seu debate as classes populares, ou seja, os grupos discriminados por suas condições de classe, raça, gênero ou região. *“A educação popular é, fundamentalmente, o momento privilegiado de reflexão crítica e sistemática sobre a realidade e a prática transformadora (...) Uma proposta de educação popular deve incluir produção de conhecimento e recuperação crítica de sua história e sua cultura” (HURTADO, 1993).*

Os cursos pré-vestibulares populares, em conjunto, são uma real possibilidade de construção um movimento social expressivo, que pode dar importantes contribuições ao desafio de combater a exclusão social, a discriminação e o racismo, produzindo discursos, práticas e propostas sobre novas bases para a construção de uma educação democrática,

fundada da idéia de uma cidadania ativa, na igualdade, na solidariedade, no respeito aos seres humanos.

Concordamos com Castoriadis, na sua definição de História: lugar de criação e surgimento do novo. Para nós continua possível a transformação da sociedade pela ação autônoma dos homens. Continua viva a possibilidade uma nova sociedade. Continua possível construir projetos em que a vida e as pessoas sejam o centro das preocupações, onde a autonomia e a igualdade sejam os princípios organizadores.

Bibliografia:

AGENTES DE PASTORAL NEGROS & GRUPO DE REFLEXÃO SOBRE NEGROS E INDÍGENAS. Movimento Pré-Vestibular para Negros e Carentes: Crescimento e crise. Rio de Janeiro: Mimeo, 1996.

BENJAMIN, CESAR et. al.. *A Opção Brasileira*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.

CASTORIADIS, CORNELIUS. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

COOPERATIVA EDUCACIONAL STEVE BIKO. Salvador: Mimeo, 1993.

ESTEVES, JOSÉ CARLOS RODRIGUES. *Pré-Vestibular para Negros e Carentes: Projeto de Educação Alternativo ou Excludente?* Monografia de Pós-Graduação Latu-Sensu em Raça, Etnias e Educação no Brasil. Niterói-RJ: UFF, 1997.

GUMARÃES, ANTONIO SÉRGIO. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.

HERINGER, ROSANA. “Desigualdades Raciais no Brasil”. Documento elaborado para o Escritório Nacional para assuntos da População Negra – Zumbi dos Palmares. Brasília: 2000.

HURTADO, CARLOS NUÑEZ. *Educar para transformar, transformar para educar: comunicação e educação popular*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1992.

JÚNIOR, NILTON. “Evasão, uma questão institucional”. Trabalho apresentado no III Seminário de Formação do Pré-Vestibular para Negros e Carentes. Rio de Janeiro, Ciep Samuel Wainer: Mimeo, 1996.

MUNANGA, KABENGELE. *Estratégias e Políticas de Combate à Discriminação Racial*. São Paulo: Edusp, 1996.

MUNANGA, KABENGELE. *Rediscutindo mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, ALEXANDRE DO. “Reflexões sobre o Pré-Vestibular para Negros e Carentes”. Rio de Janeiro: Mimeo, 1998.

_____. “Movimentos Sociais, Educação e Cidadania: Um estudo sobre os Cursos Pré-Vestibulares Populares”. Dissertação de Mestrado em Educação. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), 1999.

PRÉ-VESTIBULAR PARA NEGROS E CARENTES. *Carta de Princípios*. Rio de Janeiro: Mimeo, 1998.

RIBEIRO, MANOEL. “A questão financeira como falso dilema”. Rio de Janeiro: Mimeo, 1996.

SADER, EDER. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo 1970-1980*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTOS, MILTON. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SINTUFRJ. “Universidade para trabalhadores: Pré-Vestibular SINTUFRJ”. Rio de Janeiro: Mimeo, 1996.

VALLE, LILIAN DO. “A escola pública e a crise do pensamento utópico moderno”. Rio de Janeiro: Mimeo, 1996.

Notas Bibliográficas:

¹ Neste texto, trabalho com o conceito de democracia que nos fornece Cornelius Castoriadis, no conjunto da sua obra: construção coletiva das condições de autonomia.

² Queremos destacar os trabalhos de Munanga (1996 e 1999) e Guimarães (1999).

Revisitando a história e a construção da identidade nos quilombos - subsídios para uma educação libertária do afrodescendente

Maura Rosa de Paula Paz

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC

A inclusão do Artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988 – que é considerada um marco em termos da conquista de direitos sociais e da construção da cidadania em nosso país – dispõe sobre o direito de posse das terras de remanescentes de quilombos e representa um grande avanço na luta do povo negro brasileiro.

O artigo 68 diz o seguinte: *“Aos remanescentes de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”*¹.

Dados oficiais do primeiro semestre de 2000 informam a existência de cerca de 722 comunidades no Brasil² identificadas, porém, em sua maioria, ainda não reconhecidas e tituladas, sendo que deste total pelo menos 33 estão no Estado de São Paulo. Não são números definitivos, pois a cada dia podemos ter notificações de comunidades ainda não identificadas. Essas comunidades representam um significativo contingente populacional de negros organizados em torno de uma cultura própria, pautada nos laços de parentesco, solidariedade e de pertença a um grupo específico, mas simplesmente “invisíveis” aos olhos da sociedade.

Os quilombos podem ser considerados “o movimento contrário à diáspora negra”³, mas pouco de sua história é divulgada. Vemos com constância a “história oficial” citar como os negros foram dominados no período escravagista e como são excluídos na sociedade atual, mas poucas informações de sua história real, principalmente dos quilombos, são veiculadas.

A “história oficial” relata o extermínio de importantes quilombos, como Palmares, mas sabe-se que no movimento de repressão aos quilombos, muitos quilombolas sobreviventes migravam para outras regiões constituindo aí novos quilombos⁴, bem como é necessário ressaltar que muitos quilombos nasceram mesmo após a promulgação da Abolição.

De um modo geral, a “história oficial” ignora as muitas histórias de enfrentamento e de subversão da situação de cativo e da posterior condição de exclusão social, bem como, tenta levar-nos a crer numa suposta “inferioridade” africana que permitiu, favoreceu e justificou a instituição da escravidão moderna.

O “antes”, o que foi destruído e indevidamente apropriado pelos países envolvidos no lucrativo comércio escravagista não existe. Para a “história oficial” nossa história inicia-se com o advento da escravidão e nossa participação ou contribuição na história da humanidade passa a ser a de “combustível humano” para a construção de riquezas em outros países.

Recontar a história de antes, buscando a verdade é uma necessidade. Recontar sobretudo a história do durante a escravidão e depois da abolição, com suas múltiplas formas de enfrentamento e resistência poderão, por exemplo, ser a base para uma educação libertária, crítica e autônoma do afrodescendente em diferentes contextos.

Escolher (ou eleger) as histórias de resistência individuais ou de grupos, em nenhum momento, significa dizer ou apontar que alguns negros resistiram à escravidão e à exclusão e outros não. Na verdade o modelo de resistência protagonizado por esses indivíduos indica que eles funcionaram e funcionam como porta-vozes de um desejo coletivo realizado por meio de lutas e pequenos avanços, mas ainda sem uma mudança efetiva que atenda a todos os anseios, como o estabelecimento de políticas públicas efetivas para o atendimento de segmentos diferenciados como os quilombos.

Falar a respeito de movimentos de resistência negra, sobretudo quilombos, permite-nos resgatar as experiências de enfrentamento à opressão e a exclusão sociais impostas ao afrodescendente pela escravidão moderna. É verdadeiro o grau de desagregação imposta à comunidade negra pela escravidão e pelos mecanismos de manutenção adotados posteriormente, mas poucas vezes são lembradas as situações de enfrentamento e de superação da exclusão.

Parece que diante do constante relembrar, que tenta funcionar ideologicamente como uma reposição do quadro que aponta a situação desfavorável do negro na sociedade, a mobilização contra a exclusão fica restrita a uma pequena minoria privilegiada.

Nesse aspecto é possível questionar se os dados da exclusão favorecem ou prejudicam? E a quem? Podem ser considerados novos instrumentos de dominação, considerando que não estão acompanhados de intervenções efetivas ou mudanças reais no relacionamento entre os diferentes segmentos da sociedade? A quem beneficiam, aos algozes ou às vítimas?

Questiono se quando enfocamos somente as experiências negativas não acabamos por reforçar indiretamente uma tendência oficial e deixamos de usar um importante mecanismo de conscientização e mobilização da comunidade negra que são as suas manifestações de resistência política e cultural, como por exemplo, as histórias individuais de negros que em diferentes momentos históricos significaram um movimento de resistência ou questionamento contra o sistema; o rap; o candomblé e os quilombos, talvez a nossa maior e mais ampla manifestação de rompimento e enfrentamento do sistema.

O histórico e a cultura quilombola, com todas as suas particularidades, diferenças e múltiplas manifestações ao longo do território nacional, representam a mais antiga manifestação de resistência negra, embora sofram, hoje, daquilo que os antropólogos chamam de “invisibilidade oficial”.

A “invisibilidade oficial” dos quilombos inicia-se com a promulgação da Lei Áurea, em 1888. Os quilombos representaram uma ameaça à hegemonia da elite, considerando que foram um dos maiores responsáveis pela concretização do processo abolicionista no país, ou melhor, obrigaram o reconhecimento oficial de uma situação que há muito se configurava na prática. Até a promulgação da lei a história quilombola é pautada pela violência, pela repressão e por leis impeditivas ao movimento.

A brevidade do texto da Lei Áurea pode levar-nos a pensar na intencionalidade do governo em livrar-se de um “problema” sem solucioná-lo, como afirma Josildeth Consorte “é a lei com o texto mais curto de nossa legislação” (CONSORTE, 1991).

Essa “invisibilidade oficial” atende à tendência em negar-se a elaboração de políticas públicas justas e favoráveis à manutenção de um importante movimento iniciado em um período histórico específico, propiciando, com a falta de proteção oficial a exposição da comunidade aos mais diversos perigos, pela falta de políticas de saúde, de transporte, de proteção ao modo de produção característico das comunidades, de proteção ao direito à terra; de proteção a história e manifestações culturais pela ausência de um modelo educacional adequado às suas características culturais; e vários outros.

Muitas explicações podem ser pensadas para justificar esse vácuo histórico com relação aos quilombos e a sua inexplicável invisibilidade.

Uma das explicações pode estar no fato de que o modelo econômico quilombola baseado no plantio coletivo e na distribuição igualitária de alimentos possa significar uma ameaça ao modo de produção predominante baseado no acúmulo e na produção em larga escala com uma apropriação cruel dos recursos naturais e da força de trabalho humana.

Compreender o movimento quilombola e a sua inserção na história do país é poder resignificar e trazer à luz um exemplo de movimento político renegado por nossa história, que pode, principalmente, servir como forma de apresentação de modelos de exemplos positivos da história negra para a formação de nosso afrodescendentes.

Resgatar a “oculta” história dos quilombos significa a possibilidade de ter subsídios para a elaboração de um modelo educacional voltado à autonomia da comunidade negra, lembrando a importância política e social que o acesso a escola pode significar para as populações excluídas.

É interessante lembrar, primeiramente, qual é a necessidade da escola nas sociedades. O surgimento da escola, enquanto instituição formal responsável pela transmissão do saber,

está intimamente ligada ao aumento gradativo da complexidade na sociedade, com as mudanças introduzidas pelos novos modos de produção e o tempo maior que passa a ser exigido para a produção e acumulação de bens materiais.

Nesse cenário, a escola surge como um espaço onde os conhecimentos, a cultura grupal e tradições, antes aprendidas nas relações cotidianas passam a ser transmitidas em um espaço específico já que as sociedades passam a ter menos tempo para trocas das informações no dia-a-dia. Com o tempo, a escola passa a ser vista como importante elemento formador de profissionais necessários para a manutenção do modo de produção em questão.

No contexto quilombola, a escola surge lenta e gradativamente a partir da ação de membros mais velhos que ao obterem informações fora das comunidades passam a retransmiti-las para os membros mais jovens. Há relatos dos difíceis caminhos percorridos para obterem os instrumentais necessários, como leitura e escrita, para poderem relacionar-se⁵ com a sociedade mais ampla.

Considerando a característica de ser um espaço de sistematização do saber e como diz Vitor Paro, o local onde a sociedade pode informar-se sobre “todo o conhecimento produzido pela humanidade até hoje”⁶, é preciso pensar, como a escola ou um programa educacional pode ser inserido na comunidade quilombola de maneira a atender suas necessidades históricas de liberdade e autonomia.

Em decorrência, como segundo ponto, apresentar subsídios para um programa educacional, ou seja, de que maneira a dinâmica política dos quilombos pode fornecer subsídios para uma formação mais ampla, autônoma e libertária dos afrodescendentes, principalmente quilombolas, levando em consideração que, com as pressões externas e o fato de terem que obter, além de outras coisas, uma formação educacional fora da comunidade, tem-se exposto sobretudo os jovens à ameaça da perda da identidade cultural, precipitando a saída dos jovens, provocando o esvaziamento das comunidades e promovendo a descaracterização da cultura local, queixas apresentadas pelos quilombolas mais antigos das comunidades pesquisadas e também por muitos jovens que se vêem sem perspectivas para continuarem nas comunidades.

É importante lembrar que de acordo com Goodman e Goodman (1999), segundo Vygotsky “as salas de aula são organizações sociais. Elas diferem necessariamente de outros grupos sociais que os alunos encontram, a partir do momento em que reúnem pessoas com idade similar e em grande número. Seus fundamentos, composições e estatuto podem limitar. Mas é possível organizar salas de aula de tal maneira que as interações sociais venham a servir de apoio, proporcionando recursos para as culturas e para os valores sociais que os alunos trazem para a escola” (GOODMAN & GOODMAN in Moll, Vygotsky e a Educação, p. 239).

Diante de tantas questões continuo a ver motivos para justificar o objeto de minha dissertação de mestrado, ou seja, é necessário a implementação de políticas públicas, principalmente as do ponto de vista educacional que possam permitir a continuidade da organização cultural das comunidades quilombolas.

Nesse sentido, é necessário não só a formulação de um programa educacional para a comunidade quilombola, bem como é urgente a introdução da questão na escola para que os profissionais estejam melhor preparados para lidar com essa população. Principalmente, considerando que são tantas e tão variadas as ameaças a sua preservação, política, cultural e econômica dos quilombos.

Se ainda são poucos ou quase inexistentes os programas públicos de atendimento às peculiaridades dessas comunidades a quem elas poderiam recorrer, lembrando que em geral essas comunidades, conquistam com muita luta e organização política as poucas benfeitorias que possuem. A identidade quilombola é o elemento organizador da luta das comunidades e sem uma política educacional adequada poderá sucumbir a tantas ameaças.

Em resumo, a educação representa um papel central nesse momento em que as comunidades estão sujeitas a rápidas transformações ocasionadas pela sua “descoberta”, pela conseqüente visibilidade e pela implantação de medidas governamentais, muitas necessárias, mas nem sempre discutidas ou planejadas conjuntamente, para a melhoria das condições gerais de vida, procurando impedir dessa maneira os efeitos nocivos das prováveis mudanças culturais e de forma a permitir a manutenção dos valores do núcleo que originaram as comunidades, ou seja, o desejo de liberdade e a conquista da autonomia.

Identidade e identidade quilombola

Para pensar um modelo educacional para comunidades quilombolas é necessário revisitar a construção da idéia de identidade quilombola à luz da noção de identidade, enquanto categoria teórica da psicologia social, segundo o modelo de Antonio da Costa Ciampa.

O que é identidade e como se configura a identidade? Ciampa (1987)⁷ mostra-nos a identidade como um constructo social resultante da relação dialética entre o indivíduo e a sociedade, que pode se configurar como condição decisiva para promover a emancipação humana. Emancipação como possibilidade de enfrentamento das coerções sociais a partir do particular, enquanto mediação entre universal e singular.

Ciampa (1987)⁸ define identidade como metamorfose humana, ou seja, o processo de socialização e de individuação que configura o movimento de constituição recíproca de indivíduos, grupos e sociedade, como encarnação daquela relação dialética universal/particular/singular.

Nessa óptica, quanto ao processo da diáspora negra, podemos pensar que os quilombolas encarnam um movimento dos escravos em prol da reconstrução de sua identidade, inserido em um contexto formado pela gradativa articulação entre os pares para uma crescente organização frente a situação social de não-cidadão. Se por um lado a atribuição de uma “identidade escrava” parecia forçar à conformação a um modelo pré-estabelecido e rígido, por outro lado, propiciou um questionamento sobre a condição diferenciada de brancos e negros, mais especificamente entre homens livres e homens não livres.

O movimento de escravos fugidos e aquilombados impediu que o processo de escravidão se mantivesse, tranquilamente, mesmo utilizando estratégias bastante violentas e repressivas para sua manutenção. Há uma dialética em todo processo. Ao mesmo tempo em que o sistema se baseou em artifícios muito violentos para sua manutenção enfrentou, também, muita resistência. As estratégias de repressão foram se intensificando à medida em que as resistências iam aumentando.

Dentre as várias formas de resistência como o suicídio, a recusa em trabalhar, a redução da produção, as fugas e as formações de quilombos são as mais importantes. As fugas e as organizações de quilombos abalaram o sistema de tal maneira que levou-o a criar outras estratégias de repressão, ao lado das já existentes, dando origem, por exemplo, aos conhecidos Capitães do Mato⁹. A criação oficial do cargo de “Capitão do Mato” na força policial brasileira é de 1809, mas a figura do capitão do mato é anterior a lei, como por exemplo o lendário Domingos Jorge Velho responsável pelo ataque a Palmares, em novembro de 1695.

Neste contexto, os quilombos podem ser definidos como originados da elaboração de um projeto dos escravos de promover o rompimento com o cativo e a situação de opressão, permitindo a reconquista de sua liberdade e autonomia. O status de cidadãos é condição sistematicamente negada aos negros pela sociedade escravagista e também ignorada, hoje, por uma sociedade capitalista que, como lembra-nos Marcuse “*se reproduz e se alimenta da exclusão e da exploração*”¹⁰.

Os quilombolas se vêem como, novamente, donos de sua história e dos meios de produção a possibilidade de organizarem-se política e culturalmente, permitindo dessa maneira a recuperação de parte dos aspectos culturais devastados pela instituição da escravidão moderna.

É nesse sentido que considero que os quilombos podem ser considerados enquanto Células de Resistência¹¹, tanto pelo movimento inicial de rompimento com a situação de opressão, quanto por recuperarem parte das características culturais desestruturadas pelo movimento colonizador do expansionismo mercantilista.

A formação de uma nova identidade, a identidade de quilombola, pode ser vista como não só a luta individual pela liberdade, mas um projeto político voltado a uma mudança radical

do *status quo* da sociedade ao vislumbrar a possibilidade de alterar drasticamente o seu sustentáculo, ou seja, o modo de produção baseado no trabalho escravo.

As condições objetivas, definidas por leis¹², imposição de violência física e tantas outras medidas repressivas, eram desfavoráveis para a concretização do movimento que Ciampa apresenta-nos como um “movimento emancipatório”, obrigando o escravo à repetição ou reposição de um único papel. Ciampa lembra-nos que as pessoas:

“são forçadas a se reproduzir como réplicas de si, involuntariamente, a fim de preservar interesses estabelecidos, situações convenientes, interesses e conveniências que são, se radicalmente analisadas, interesses e conveniências do capital (e não do ser humano) que assim permanece um ator preso à mesmice imposta”.

(CIAMPA, 1987, p. 165)

Objetivamente, o papel é forjado e atribuído para atender aos interesses de uma ordem econômica que institui lugares determinados, por exemplo, de uma classe dominante, representante de um modelo de produção hegemônico, especificamente para a manutenção de seu papel de elite, igualmente forjado e atribuído indevidamente.

O movimento migratório proporcionado pela escravidão transformou drasticamente a vida dos africanos escravizados, configurando novas identidades ou não-identidades pela negação da condição de homem e de sua autonomia em um momento histórico específico.

O movimento quilombola exemplifica o processo de rompimento com o sistema e na direção da construção de uma nova identidade. Assim podemos caracterizar o quilombola, como um projeto de emancipação da condição de escravo.

Mais do que uma simples fuga, o aquilombolamento significaria um ato político voltado para o rompimento de uma ordem social excludente e a tomada dos meios de produção com o uso de estratégias de enfrentamento das condições objetivas. Como diria Santos: um modelo de sociedade alternativa à sociedade colonial escravista. (SANTOS, J. R., 1997)

Os quilombos eram locais onde os negros fugidos buscavam concretizar seus sonhos de liberdade e representavam a possibilidade de negação da ordem vigente. Apesar de perseguidos pelas milícias, se destruídos, os quilombos renasciam. (Carril, 1997)

O quilombo, hoje, deve ser considerado a partir de seus múltiplos aspectos, ou seja, o aspecto histórico, o cultural, o antropológico, o psíquico, o jurídico, que inclui o reconhecimento e a regularização da terra ocupada pela comunidade, e o político que talvez pode ser considerada a característica que tenta dar continuidade às comunidades apesar das adversidades:

“A realidade do grupo em função da luta pela terra tornou imperativo participar da luta, participar da comunidade. Participar é, então, um elemento de identificação individual e coletiva que se contrapõe à não participação. (Gusmão, 1995)

Diante da complexidade da constituição do quilombo como fator que se contrapôs à escravidão no passado, no caso dos quilombos que se originaram antes e superaram o advento da Lei Áurea, e da necessidade de confronto à sociedade dominadora, hoje, no caso dos quilombos constituídos após a Lei, Ciampa lembra-nos que o advento da abolição pode ter significado para alguns escravos, paradoxalmente, a contenção¹³ “oficial” desse movimento de confrontação à dominação.

Precisamos avaliar que, segundo Marcuse, a sociedade capitalista impede a integração das forças que poderiam opor-se a ela, ou seja, ela impede a libertação do homem. Marcuse indica a necessidade de libertação desse sistema, um sistema repressivo, mau e falso, quer do ponto de vista orgânico, social, mental ou intelectual. A libertação segundo Marcuse ocorrerá dialeticamente, através das forças que se desenvolvem dentro do próprio sistema (MARCUSE, 1968) e o quilombo seria um exemplo.

No espaço urbano, a longa e lenta luta pela conquista plena da cidadania e dos direitos dos negros, ainda não concluída, ocorrerá em outros cenários, mesmo que muitas vezes cruzando-se ou somando-se com a luta dos quilombos. Marcuse lembra-nos:

“Qual é a dialética da libertação que nos interessa aqui? É a construção de uma sociedade livre, uma construção que depende, em primeiro lugar, da predominância da necessidade vital de se abolir os sistemas constituídos de servidão e, em segundo lugar, e este é decisivo, depende do comprometimento vital, da luta, consciente bem como subconsciente e inconsciente, pelos valores qualitativamente diferentes de uma existência humana livre.”
(MARCUSE, 1968)

A exemplo de outros movimentos sociais e mesmo antecipando-se a muitos deles, os quilombos forçaram a configuração de uma nova relação social de forças, embora ainda hoje a ordem social vigente recuse-se a atender, como no caso da demora no reconhecimento e na aplicabilidade do artigo 68 da Constituição Federal de 1988.

Consorte (1991) lembra-nos que os negros significavam um “problema” para o Estado brasileiro pós-abolição. O projeto de “modernização” da nação estava pautado, dentre outras coisas, em um processo crescente de branqueamento da população que não se concretizou e pela imposição de limitações às populações não-brancas, como o acesso a terra, afirma Consorte:

“De acordo com o projeto do Estado brasileiro, a relação dos negros com a terra jamais deveria se constituir em bases estáveis. A lei de Terras de 1850, barrando-lhes o acesso à propriedade das mesmas, a ausência de uma reforma agrária quando da sua libertação em 1888, as levadas de imigrantes trazidas para ocupar o seu lugar nas lavouras parecem não deixar dúvida quanto ao desejo do Estado neste particular. O acesso à terra permitiria a reprodução dos negros em outras circunstâncias, abriria espaço à criação de raízes efetivas e à construção de um outro patamar a partir do qual inserir-se-ia na sociedade brasileira. E o que se desejava, ainda que isto não fosse sempre explicitamente colocado, era que eles sumissem de alguma forma ou de todas as formas possíveis, retornando à África, sucumbindo às guerras, às doenças, embranquecendo, perdendo seu patrimônio cultural.

(Consorte, J. G. , 1991, p. 87)

A figura do Estado Brasileiro ainda está fortemente vinculada com os mecanismos de repressão e dominação que caracterizaram o seu início, enquanto colônia e por seu frágil histórico democrático. Nesse sentido está vinculada a ordem social vigente composta pela elite dominante e os aparatos estatais por ela controlados, que agem e canalizam as forças no sentido de retomar ou manter uma privilegiada situação anteriormente definida de desigualdade e exploração.

Dessa maneira, a história dos quilombos caracteriza-se pela pressão e pela luta constante pela manutenção de sua condição, enquanto comunidades livres e autônomas e pela conquista de condições estruturais que permitam a manutenção de seu princípio.

Bibliografia:

- ADORNO, T. W. *Teoria de la seudocultura*. In: HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. W. *Sociologica*. Madrid: Taurus, 1971, pp. 233-267.
- ANDRADE, T. org. *Quilombos em São Paulo. Tradições, direitos e lutas*. São Paulo: IMESP, 1997.
- ANDRADE, L. M. M. org. *Desafios para o Reconhecimento das Terras Quilombolas*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1997.
- CAMPANHOLE, A. & CAMPANHOLE, H. L. *Todas as Constituições do Brasil*. São Paulo: Atlas, 1978.
- CARRIL, L. *Terras de Negros. Herança de quilombos*. São Paulo: Scipione, 1997.
- CIAMPA, A. C. *A Estória do Severino e A História da Severina - Um ensaio de psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CIAMPA, A. C. Comunicação Oral. Programa Pós-graduado em Psicologia Social da PUCSP. São Paulo, março a novembro/98.

- COELHO, J. G. L. C. & OLIVEIRA, A. C. N. *A Nova Constituição – avaliação dos textos e perfil dos constituintes*. Rio de Janeiro: Revan, 1989.
- CONSORTE, J. G. *A Questão do Negro – velhos e novos desafios*. São Paulo em Perspectiva, 5(1): 88 – 92, janeiro/março 1991.
- FREIRE, P. *Ação Cultural para a Liberdade e Outros Escritos*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- FREIRE, P. *Educação como Prática da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- FREITAG, B. & ROUANET, S. P. (orgs.) *Habermas, Sociologia*. São Paulo: Ática, 1993.
- FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES & INSTITUTO DOS ADVOGADOS BRASILEIROS. *Do Tráfico de Escravos aos Quilombos Contemporâneos – coletânea de leis*. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura, 1995.
- GUSMÃO, N. M. M. *Terras de Pretos, Terras de Mulheres. Terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1996.
- HABERMAS, J. *Para a reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Biblioteca Tempo Universitário 84. São Paulo: Tempo Universitário, 1989.
- KOHL, M. Pensar la Educación: las contribuciones de Vigotsky in Castorina et all. *Piaget-Vigotsky: contribuciones para replantear el debate*. Paidós Educador, Buenos Aires - Barcelona - México, 1996.
- MARCUSE, H. Libertando-se da Sociedade Opulenta. In: COOPER, D. org. *Dialética da Libertação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1968, pp 186-201.
- MOURA, C. *Quilombos - Resistência ao Escravismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- MUNANGA, K. *Negritude. Usos e sentidos*. 2ª edição. São Paulo: Ática, 1988.
- _____. (org.). *Estratégias de Combate à Discriminação Racial*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- _____. Origem e Histórico do Quilombo na África in *Revista Usp – Dossiê Povo Negro, 300 anos*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Dez/Fev 95/96.
- PARRÓ, V. Comunicação Oral. Palestra Proferida no Programa Pós-graduado de Psicologia em Educação PUCSP. São Paulo: 1998.
- QUEIROZ, R. S. *Caipiras Negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. São Paulo: FFLCH/USP, 1983.
- PROJETO VIDA DE NEGRO. *Jamary dos Pretos – terra de mocambeiros*. Coleção Negro Cosme – Vol. II. São Luiz: SMDDH & ARMQJP, 1998.
- REIS, J. J. & GOMES, F. S. *Liberdade por um Fio – história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SANTOS, M. *Pensando o Espaço do Homem*. 4ª ed. São Paulo: Hucitec, 1997.
- SANTOS, B. S. *A Crítica da Razão Indolente – Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez Editora, 2000.
- STUCCHI, D. (org.). *Laudo Antropológico das Comunidades Negras de Ivaoporunduva, São Pedro, Pedro Cubas, Sapatú, Nhunguara, André Lopes, Maria Rosa e Pilões do Vale do Rio Ribeira de Iguape, SP*. São Paulo: Procuradoria da República no Estado de São Paulo/Ministério Público Federal, 1998.

VEER, R. & VALSINER, J. *Vygotsky - Uma Síntese*. São Paulo: Loyola, 1986.
VOGT, C. & FRY, P. *Cafundó – a África no Brasil*. São Paulo: Editora da Unicamp; Companhia das Letras, 1996.

Notas Bibliográficas:

¹ República Federativa do Brasil. Constituição de 1988. Edição Atualizada em 1999. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1999.

² Fundação Cultural Palmares. <http://www.minc.gov.br>

³ Ciampa, A. C. “Comunicação Oral”. Programa Pós-Graduado de Psicologia Social, PUC-SP, 1998.

⁴ Ver MOURA, C. *Quilombos, resistência ao escravismo*. São Paulo: Ática, 1993.

⁵ FREIRE, P. *Educação como Prática da Liberdade*, 1967.

⁶ PARO, V. H. “Parem de preparar para o trabalho – Reflexões acerca dos efeitos do neoliberalismo sobre a gestão escolar e sobre o papel da escola básica”. Mimeo, USP, 1998.

⁷ CIAMPA, *A estória do Severino e a História da Severina - Um ensaio de psicologia social*, São Paulo: Brasiliense, 1987.

⁸ IDEM.

⁹ MOURA, C. *Quilombos - Resistência ao Escravismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

¹⁰ Marcuse (1968) observou os mecanismos pelos quais a sociedade manipula os indivíduos, impedindo sua autonomia. A sociedade em que estamos inseridos é uma sociedade opulenta. É uma sociedade que desenvolve, em grande escala, as necessidades culturais e materiais do homem (MARCUSE, 1968, p. 187).

¹¹ Como células de resistência, defino os movimentos políticos e culturais originados como contraposição e enfrentamento de uma ordem social excludente, como o rap e os quilombos.

¹² 1809, Capitães do Mato; 1850, Lei de Terras

¹³ CIAMPA, *Comunicação Oral*, 1998.

Laranjeiras – Educação em territórios afrodescendentes sergipanos.

Maria Batista Lima
PROPEd – UERJ / NEEPP

O presente trabalho tem como base uma interpretação dos dados iniciais recolhidos para pesquisa em andamento no Mestrado em Educação na Universidade do Rio de Janeiro, sobre apropriação educacional nos territórios de predominância afrodescendentes sergipanos. Tem como objetivos apresentar referências de repertórios culturais afrodescendentes, presentes no município sergipano de Laranjeiras, bem como refletir sobre o tratamento dado pela prática pedagógica local a esses repertórios.

Laranjeiras, um dos 76 municípios do Estado de Sergipe, é conhecido como “Berço da Cultura Negra Sergipana”¹, está localizado no Leste Sergipano, na microrregião denominada de Vale do Cotinguiba, importante zona açucareira do Estado, à margem do Rio Cotinguiba e dista, em linha reta, aproximadamente 18 Km da capital do Estado, Aracaju. Tem uma área de 163,4 Km² e 21.310 habitantes, 88,8% deles afrodescendentes², tendo sido durante o século XIX um dos centros urbanos comerciais e culturais da então Província de Sergipe. Hoje, algumas famílias, descendentes das antigas famílias proprietárias de engenhos, donas de usinas, indústrias e fazendas, concentram o poder econômico e político, há uma evidente desigualdade social, apontada na pobreza da maioria, bem como nas expectativas sentidas, principalmente, nos discursos dos jovens afrodescendentes ouvidos em recente pesquisa.

A economia local, centrada na cana-de-açúcar (201.210 toneladas em 1996)³, na produção do coco e de frutas de época, na indústria de cimento, de amônia e uréia, na forma como tem sido conduzida, tem acentuado as desigualdades nas condições de vida das diferentes etnias. Notadamente, o contingente afrodescendente se concentra nos subempregos das usinas, nas ocupações de menor valor social. Soma-se a isso um aparente sentimento de acomodação, impotência diante da política do clientelismo que parece resistir mais fortemente nesse espaço, como resquício do velho coronelismo dos engenhos.

Não obstante esse quadro, interpretado à luz ao primeiro olhar e dos dados iniciais coletados, a predominância estatística de afrodescendentes (pretos e pardos, segundo o IBGE), o discurso de enaltecimento das raízes africanas, com a venda turística do slogan de “Berço da Cultura Negra de Sergipe”, indícios de repertórios culturais de base africana evidentes em por boa parte da vivência de sua população e uma história construída na base da participação africana e afrodescendente, compõem diferenciais que nos permite categorizar esse município como território de predominância afrodescendente, tomando

como referências as concepções de território de Santos(1994), de territórios negros de Leite (1991), de afrodescendência e etnias afrodescendentes de Cunha Júnior (1996, 1998) e de culturas negras de Muniz Sodré (1983).

Essas categorias, que embasam nosso entendimento do contexto laranjeirense, têm em comum o caráter histórico-político em suas concepções, a exemplo da construção conceptual de território de Santos (1994) como socialmente construído e historicamente determinado pelas relações de apropriação que nele se realizam.

Cunha Júnior (1996, 1998) justifica sua opção pelas categorias de etnias e afrodescendência, pelo caráter político das mesmas, que fogem aos conceitos biologizantes e priorizam um conjunto de fatores sócio-históricos, culturais, religiosos, geográficos, marcado no nosso caso de afrodescendentes, por referenciais comuns de origem ancestral negra, qual seja a nossa trajetória na diáspora africana, composta de sofrimento, resistência e luta no passado escravista e na atualidade, quando ainda lutamos contra as estratégias produtoras de desigualdades que nos atinge.

No enfoque das culturas negras ou afrodescendentes, utilizo como suporte as construções de Sodré (1983, p. 53), acerca da cultura como “metáfora do movimento do sentido (...) como busca de relacionamento com o seu real”, estando assim as culturas negras ou afrodescendentes implicadas nas ações e sentidos processados nas relações sócio-históricas e políticas estabelecidas no decorrer da trajetória da população negra nesse território. Assim, as culturas afrodescendentes aqui existentes são próprias das relações aqui estabelecidas, dinâmicas, fruto de aproximações, ambivalências, lutas processadas nos diversos âmbitos na sociedade e nos campos ideológicos que sustentam essas relações, não cabendo no reducionismo da pura transplantação de prática africana ou numa pretensa dissociação do caráter político-ideológico.

Nos territórios sergipanos de predominância afrodescendente, os repertórios culturais de base africana convivem de perto com formas discordantes culturais racistas, que reduzem, minimizam e invisibilizam a participação afrodescendente na composição da sociedade sergipana e agudizam sua situação de exclusão dos bens culturais produzidos, reduzindo nossas culturas e seu usufruto ao patamar das manifestações culturais denominadas de populares ou folclóricas. Nega-se o caráter intelectual, político, produtivo e simbólico das culturas de base africana, excluindo dos nossos a possibilidade de autonomia política.

A predominância afrodescendente do município de Laranjeiras, de modo geral, e mais evidentemente em algumas comunidades rurais, fala de evidências identitárias afrodescendentes pujantes, mas algumas práticas e fatos presentes também falam de uma realidade onde o *continuum* de cor⁴ também tem seu uso corrente, onde ainda se discrimina abertamente, como indiciam recentes casos de racismo explícito levados à justiça por afrodescendentes desse território. A transformação das manifestações culturais

das comunidades, pelos órgãos oficiais, em grupos folclóricos de exibição pública, parece não ter trazido melhorias significativas à vida das comunidades, apesar dos discursos de alguns dos componentes desse contexto de contribuição na revitalização de alguns dos grupos. O compromisso de exposição ao público externo em contrapartida ao fornecimento de indumentária, parece ter reduzido na comunidade uma vivência secular cotidiana própria e dado um caráter de exotização dessas práticas. Por exemplo, os depoimentos da comunidade indicam que a prática do Samba de Parelha⁵ como vivência no interior da comunidade parece ter paulatinamente se reduzido a partir do momento em que um grupo aceitou ser caracterizado institucionalmente como grupo folclórico, com indumentária e evolução estabelecidas.

O fato de ter 88,8% de afrodescendente na população e todas essas práticas culturais na vida das comunidades não parecem trazer diferenciais significativos à prática pedagógica aí processada. Mesmo que se trate da prática pedagógica de um contexto escolar predominantemente afrodescendente de pele escura, como é o caso da Comunidade da Mussuca, comunidade rural apontada pelo discurso corrente na sede do Município, como *quilombo*, *lugar de preto mais preto ou de africano legítimo*.

Ao direcionar o nosso olhar para a escola, vemos que, como microcosmo desse espaço mais amplo, que é a sociedade, ela é ainda predominantemente eivada de concepções contraditórias e as práticas nela processadas, de modo geral ainda se prestam a uma versão homogeneizadora da sociedade e a um tratamento racista para com a parcela majoritária da sociedade. Como exemplo, temos os discursos incorporados por parte significativa dos sujeitos desse espaço, que referendam a versão brancocêntrica euro-norte-americana da história e da sociedade. Ainda somos colocados sob a ótica cristalizada de apêndice da história, de portadores de subculturas, de peças de um passado eternizado na imagem do escravo servil. Comemoração dos 500 anos? Crianças negras representando os escravos, crianças brancas vivendo a princesa Isabel assinando a lei da discutível liberdade, indígenas fantasiados, ausência da valorização negra ancestral e presente e os grandes representantes do heroísmo eurocêntrico no pódio dos discursos em sala de aula, nos desfiles e nos trabalhos escolares. Exceções? Evidente que existem e, felizmente, em número crescente, mas não nos propomos nesse momento focalizar as exceções, mas as regras racistas que precisam ser continuamente quebradas.

Discursos e referenciais sobre afrodescendência nos contextos locais

Sergipe, o menos extenso estado brasileiro, situado na Região Nordeste, possui 21.994 (Vinte e um mil, novecentos noventa e quatro) Km² e 1.624.175 (um milhão, seiscentos vinte e quatro mil, cento setenta e cinco) habitantes, (IBGE, 1991).

Neste território, nós afrodescendentes, somos, contrariando o discurso de inexistência étnica, maioria populacional perfazendo 77,7% da população, segundo dados do último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE.

Entretanto, nos espaços de seus 76 municípios de industrialização incipiente e concentração fundiária, prevalece hegemonicamente uma conjuntura sócio-política-cultural e econômica ancorada numa *miopia de um olhar minorizante* (LIMA & CUNHA, 2000), numa arraigada e resistente estrutura paternalista patriarcal das relações sociais que favorece formas mais refinadas de dominação. Como consequência, as vicissitudes dessa estrutura promovem a desvalorização das culturas de base africana e diversos aspectos da educação e das relações sociais são pensados, consciente ou inconscientemente, como reflexos deste enfoque minorizante, ou seja, do pequeno, de uma dependência externa em relação aos estados maiores em alguns aspectos, e de uma dependência interna, centrada na cultura do privilégio e da dominação, com vistas ao cerceamento da autonomia da população e ao controle de uma elite privilegiada. Como abordamos em trabalho anterior (LIMA & CUNHA, 2000), apesar das discordâncias e protestos dos movimentos negros, os enfoques sobre etnia e culturas afrodescendentes, a nível nacional, têm sido realizados sob a ótica de minorias étnicas (Fernandes, 1978) e de culturas de resistências (PEREIRA, 1983). Estes enfoques minorizantes são frutos dos reducionismos brancos das identidades afrodescendentes ideologicamente mantidos e são reforçados pelos usos dos censos populacionais e das coletas mal realizadas dos repertórios culturais afrodescendentes. Como mostra Muniz Sodré (SODRÉ, 1983), não se foi a fundo no significado das culturas negras dentro da cultura nacional. Nem mesmo na intensidade da participação dessas culturas no contexto plural da sociedade brasileira.

Nesse aspecto, contraditoriamente, se localizam contradições e similaridades entre o Estado de Sergipe e as visões hegemônicas nacionais.

A ampla maioria estatística da descendência africana, como também, a forte presença nos cotidianos das culturas denominadas de populares, a nosso ver, tem sido discrepante com o tratamento dado a nossa participação nessa história sergipana. Isso não significa, de forma alguma, que estejamos ausentes dela, apenas que temos, em um processo alimentado pelos ideais elitistas brancocêntricos, sido incentivados a vermos esses valores ancestrais como subculturas e valores remanescentes cristalizados num passado distante, num espelho do exótico que se contrapõe aos modelos legitimados que tem como parâmetros os valores dos que se autodenominam como brancos.

Para ilustrar um aspecto da problemática das identidades afrodescendentes sob a ótica que se processa nos discursos da morenidade e sobre a ideologia brancocêntrica incentivada nesse espaço sergipano, seja nas relações sociais ou nas práticas pedagógicas, podemos citar Sodré (1999), que discutindo o *continuum* de cor brasileiro a partir dos conceitos claro e escuro, evidencia o caráter socialmente construído e historicamente determinado das constituições identitárias negras a partir das discriminações culturais e etnocentrismos

operados pelos indivíduos de grupos de cor clara nas relações sociais estabelecidas. No decorrer dessas relações, um trânsito sócio-étnico-cultural se estabelece e o fenótipo passa a ser produto negociável.

“Constrói-se, assim, por identificação projetiva, uma identidade negra com os materiais fantásticos (trazidos do culto individualista das aparências) do homem branco. No espelho neoliberal, o descendente de africano tem direito a uma espécie de “semiurgia” identitária, que o transforma num branco diferente, fenotipicamente degradé, já que o paradigma é sempre a pele clara” (SODRÉ, 1999, p.254).

Um olhar superficial acerca da situação sócio-econômica brasileira nos aponta que a desigualdade é o seu problema predominante. E mais, que nós afrodescendentes, somos o alvo principal dessa desigualdade, situação sustentada continuamente pelas estratégias diversificadas dos racismos que ainda vigoram em nossa sociedade, a exemplo do escamoteamento identitário motivado pelos fortes resquícios do mito da democracia racial e da teoria do branqueamento que ainda resistem nessa sociedade, em especial no estado de Sergipe e em alguns outros estados nordestinos como o Ceará, onde o discurso da inexistência negra dificulta o desvelamento das práticas racistas existentes.

No topo dessas questões temos, por um lado, um PIB (Produto Interno Bruto) que situa o país como uma das dez maiores economias do mundo e um governo voltado para o cumprimento cego das diretrizes e metas internacionais neoliberais; e por outro lado, uma nação campeã na má distribuição de renda, índices extremos de analfabetismo, de miséria e de precariedade dos bens essenciais- educação, saúde, trabalho, habitação, entre outros (FRIGOTTO, 1999).

No cerne dessas desigualdades encontramos-nos, enquanto afrodescendentes, nos patamares inferiores, alvos de uma dominação ideológica de fundo social e origem étnica, na qual critérios de inclusão diferenciada nos impõem papéis sociais e profissionais menor valorização social e financeira.

Sergipe não destoa dessa estrutura, ao contrário. Centrado em um capitalismo periférico dependente, e numa estrutura fundiária predominantemente concentradora, assentada em práticas clientelistas, poucas perspectivas há para seus habitantes que almejem uma transformação da política corrente. A mentalidade provinciana, predominante na maioria dos seus municípios, remanescente das concepções patriarcais de que nos fala Figueiredo (1996) poda as perspectivas democráticas da sociedade como um todo e dos grupos secularmente explorados, de modo particular. A citação de Figueiredo (1986, p.364), sobre a sociedade sergipana das primeiras décadas deste século, ilustra bem o embrião da ótica paternalista que ainda subjaz em grande parte do território sergipano.

“O progresso não beneficia todas as classes sociais, não multiplica, democraticamente, o conforto, a saúde e a instrução.(...) Sergipe é o paraíso da oligarquia e de uma classe média preconceituosa a serviço dos ricos. (...) É grande a concentração de renda. A mentalidade de industrial, do comerciante e do fazendeiro, salvo exceções, é primária.”

Embora tais observações não explicitem o local do afrodescendente nessa conjuntura, por simples dedução do contexto histórico que se delineava no período, podemos deduzir que nos constituímos no contingente marginalizado desse espaço. Basta lembrar que, contradizendo o discurso das relações cordiais escravistas sergipanas, nossos ancestrais preferiram se arriscar em busca de melhores condições em cidades grandes, suscitando retaliações e medidas proibitivas por parte das autoridades, a serviço das elites com pretensões de sub-escravização. A esse respeito, o mesmo Fi-gueiredo (obra citada) diz que no início da República um trabalhador rural tem como diária o correspondente a dois quilos de carne, enquanto a mulher teria uma diária insuficiente para a compra de um quilo da mesma carne. Coloca ainda que fala-se sobre o êxodo rural e silencia-se sobre a concentração fundiária. É importante salientar que estas duas observações sobre a conjuntura sergipana retratam uma situação ainda muito presente. A estrutura ainda é a mesma, salvo algumas modificações, concentradas principalmente na capital do estado.

No território laranjeirense, conforme depoimentos de vários dos afrodescendentes desse espaço, em trabalhos nos canaviais, a média corrente de diária é insuficiente para a compra de um quilo de carne bovina de 2ª categoria, sob o argumento de que quem lá trabalha não precisa pagar aluguel. Similarmente, em muitos outros municípios, a concentração fundiária e de renda ainda é muito alta, a mentalidade machista e clientelista ainda emperra efetivas oportunidades de desenvolvimento sócio-educacional-econômico para sua população e as condições de vida da população ainda é precária, não distando muito do que prevalecia no início do século. Há grande contingente de trabalhadores ganhando como diária o insuficiente para comprar um quilo de carne, tal como no exemplo anterior e o êxodo tanto rural – dos interiores para a capital – quanto para outros estados ainda é grande.

Minha vivência empírica tem mostrado que, mediante as escassas expectativas de uma sobrevivência digna nesse espaço, muitos dos nossos jovens abandonam a escola em busca de empregos ou subempregos nas cidades grandes. Há ainda uma desvalorização da formação, fomentada pela forma como os espaços políticos, administrativos e sociais são ocupados, mediante uma cultura do favoritismo, a partir de estratégias politiqueras, tais como contratos temporários, serviços prestados e outros, ao invés de uma política legal à base de concursos. É onde o paternalismo se sustenta.

A predominância profissional brancocêntrica nos altos e médios escalões da maioria dos órgãos públicos e privados, são evidências empíricas irrefutáveis de que o discurso da igualdade não ultrapassa a superfície da retórica. Glorificando o que denominamos de

ideologia da loirificação dolicocefala nacional, a busca do embranquecimento é comum para se ter maiores chances no pódio do ideal brancocêntrico. E essa deformação do caráter identitário implica em um processo contínuo de precarização da auto-estima, com reflexos inferiorizantes no desenvolvimento da aprendizagem e no enfrentamento dos obstáculos racistas que continuamente são impostos e assimilados.

Enquanto o índice da população branca sergipana que percebe até meio salário mínimo é de 21%, na população preta é de 35,1% e na parda é de 33,1. No outro extremo, percebendo mais de 5 salários mínimos temos a inversão do quadro: enquanto a população denominada pelo IBGE como preta tem um índice de 2,3% percebendo mais de 5 salários mínimos, na população classificada como parda este índice é de 3,5% e entre a população branca atinge o índice de 11,7%.(IBGE, 2.000).

Quanto a taxa de analfabetismo no estado, enquanto atinge as populações pretas e pardas em respectivamente 29,7% e 26,4%, em relação a população branca é reduzida para 15,2% (IBGE, 2.000).

Essas situações se agravam quando partimos para os índices de analfabetismo funcional onde as taxas são 45,9% para a população parda, 50,7% para a população preta e 30,6% para a população branca; ou, ainda, quando constatamos que o percentual de brancos universitários é quase o triplo que o de afrodescendentes (pardos e pretos), enquanto o percentual populacional dos primeiros no estado é de pouco mais que um quinto da população(22,2%) (IBGE, 2.000) .

Outros indicadores das exclusões que penalizam a população afrodescendente e a população feminina em Sergipe, são os referentes aos anos médios de estudo da população com 10 anos ou mais, por etnia e gênero: as populações preta, parda e branca apresentam respectivamente 4,0 - 4,2 e 6,1 (IBGE, 1999).

No âmbito do município de Laranjeiras, mais algumas especificidades aponta uma conjuntura discordante na problemática da afrodescendência.

A forma como as manifestações culturais, que apresentam elementos culturais africanos em sua constituição, tais como a Taieira, o Samba de Parelha, o São Gonçalo, O Lambe-Sujo, entre outras ⁶ tem sido usadas como formas e fôrmas reducionistas das culturas negras, subvalorizadas nos discursos oficiais e ignoradas na prática pedagógica sergipana, tem sido um fator do meu interesse em conhecer mais de perto como se processam essas relações educativas-culturais nesse espaço laranjeirense.

Como anteriormente dito, o interesse em direcionar nosso olhar para o Município de Laranjeiras ao buscar interpretar alguns aspectos da problemática afrodescendente sergipana, partiu de contínua e gradativa análise apriorística de fatores históricos, sócio-

culturais do mesmo. Este encaminhamento tem sido referendado por razões práticas de condições para o desenvolvimento do trabalho.

O município de Laranjeiras possui um alto índice de afrodescendentes em sua população(88,8%)⁷, o que o caracteriza como espaço bem representativo dos territórios afrodescendentes sergipanos. É conhecida como *berço da cultura negra sergipana*, fato atribuído à predominância da produção açucareira que possibilitou tornar-se, no século XIX, pólo econômico e sócio-cultural do Estado.

Esse fato, construído na exploração dos nossos ancestrais africanos e afrodescendentes, como mão-de-obra escravizada, é evidenciado nos registros da predominância de pessoas escravizadas e do nº de engenhos (Dantas, 1980; Figueiredo, 1977, 1986; Santana Santos, 1992; Mott, 1986)⁸, bem como na existência do Museu Afro-Brasileiro de Sergipe, cujas peças evidenciam as condições e o lugar atribuído pela sociedade sergipana aos nossos ancestrais.

Outra evidência afrodescendente do município, é que além de ter se constituído em reduto de concentração escravista, também tem sido foco de resistência negra, fato evidenciado pelos registros de revoltas e organização de mocambos/quilombos em seu território. Um desses espaços onde a presença das culturas negras se apresenta mais marcadamente é o Povoado Mussuca,⁹ comunidade a três quilômetros da sede do município onde vive uma população de aproximadamente 2000 pessoas, das quais cerca de 98% são afrodescendentes, destes a maioria de pele escura, no que o IBGE, classificaria de pretos, o que coloca a Mussuca, como já dissemos, no discurso de alguns habitantes da sede do município com *“lugar dos pretos mais pretos, e de africanos legítimos.”* Esta comunidade por apresentar fortes indícios de uma vivência de valores de base africana no seu dia-a-dia, evidente nas festividades locais, nos discursos identitários e nas concepções de vida familiar tem se constituído no nosso principal *locus* de pesquisa .

Acrescenta-se a observação de que esse alto índice de afrodescendência na população laranjeirense não tem a devida representatividade quando se trata dos indicadores sociais da população, de suas condições de vida e das oportunidades sócio-econômicas nos diversos âmbitos do mercado de trabalho, do espaço educacional e da valorização social. O que nos indica uma primeira observação é que posições de destaque, cargos públicos e privados de 1º, 2º e 3º escalões tem uma seletividade brancocêntrica, talvez remanescente das elites usineiras, cujos membros ainda hoje acumulam os rumos dos negócios de família (engenhos, fazendas, indústrias), com o controle da política local.

O Encontro Cultural de Laranjeiras, se constitui em mais um espaço onde as culturas afrodescendentes podem ser percebidas, ainda que sem a eloquência devida. Realizado anualmente, no mês de janeiro, tem a cultura negra predominantemente divulgada na participação dos grupos culturais denominados de folclóricos e tratados sob a ótica de

culturas populares. O contato com alguns participantes desses grupos, predominantemente afrodescendentes, durante o último evento nos revelou uma certa insatisfação com o tratamento dispensado pelas instâncias oficiais durante o evento. Razões exemplificadas com a falta de condições de apresentação durante o evento, concorrendo no mesmo horário e espaço bem próximo, com apresentações ensurdecida de bandas de fora e com as palestras do seminário.

Esses são indícios de que nossa predominância afrodescendente existe, porém parece não ter a devida relevância nas políticas institucionais, em parte da produção literária local e em decorrência nem do imaginário social de parte significativa da população.

A ótica sob a qual tem sido secularmente focado(a) o(a) afrodescendente sergipano é exemplificada em algumas concepções racistas e/ou minorizantes registradas em diferentes épocas na produção escrita e discursos oficiais sergipanos. Um desses exemplos é a postura do laranjeirense Cônego Philadelpho de Oliveira (1981), que em 1942, em sua obra “História de Laranjeiras”, além de reduzir os cultos religiosos afrodescendentes a “superstições”, formula, como bom seguidor das teorias arianistas, que :

*“Esta raça mártir e sofredora vai desaparecendo lentamente no Brasil pela ação destruidora da morte e pela absorção purificadora da raça branca, ficando tão somente uma negra sombra de um triste passado.”
(p.41)*

Outras evidências semelhantes podemos encontrar na produção de Orlando Dantas (1980), que em sua obra “A Vida Patriarcal de Sergipe”, falando sobre a história de sua família inserida nas elites sergipanas do pós-abolição, refere-se sempre as crianças negras como “moleques” e “negrinhas”, em oposição às denominações de “meninos” e “meninas”, para sua própria etnia.

Na atualidade, vislumbramos esse olhar minorizante, tanto em discursos institucionalizados quanto em produções escritas e nos discursos cotidianos. Em ambos os casos, as culturas afrodescendentes são postas sob a ótica de contribuição ou interferência, quando não tem sua existência excluída, silenciada e negada. A hierarquização valorativa brancocêntrica não permite que nós e nossos ancestrais sejamos considerados como sujeitos da história com participação, autoria na mesma; a naturalização do papel de coadjuvante ainda subjaz no imaginário, nos discursos e ações.

“Como Laranjeiras nasceu sob o domínio da economia açucareira, a desenvolvimento social e político da cidade. Devido a grande presença negra, laranjeiras é considerada o Berço da Cultura Negra no Estado de Sergipe.” 10

É curioso o fato de que, nesse território de sergipano e laranjeirense, de predominância afrodescendente, caracterizado não só pela maioria populacional, como também pelos repertórios culturais de base africana parece coexistir também um repertório racista que configura no olhar das diferentes gradações do ser afrodescendente, principalmente do ser moreno quase branco em Laranjeiras, ser negro em Laranjeiras e ser preto mais preto na Mussuca, nas palavras ouvidas de moradores das duas localidades.

Conhecer um pouco os repertórios culturais e as formas de apreensão educacional dessas culturas na Cidade de Laranjeiras, e mais especificamente na Comunidade da Mussuca, cuja denominação, na infância me era indicada como xingamento¹¹ tem sido o nosso intuito ao dialogar com discursos orais e escritos encontrados nesse território. Ver o alcance dos repertórios das culturas afrodescendentes e das culturas racistas a partir da interpretação dos seus sujeitos.

Valores afrodescendentes nas práticas pedagógicas

Segundo Nathaniel Branden(1995), psicólogo norte-americano, a auto-estima é a confiança na capacidade própria de pensar e enfrentar os desafios básicos da vida. Confiança, a meu ver, socialmente construída à partir dos referenciais identitários continuamente (re)constituídos. Reconstruídos nos âmbitos sociais, políticos, culturais e étnicos das relações e sedimentados principalmente nas relações educativas.

Ancorada na percepção desenvolvida nos anos de trabalho no espaço educativo público, reconheço na trajetória da maioria das crianças afrodescendentes, especialmente as de pele mais escura e cabelos crespos, a mesma problemática que tenho enfrentado na minha constituição identitária. Uma realidade eivada de situações nas quais se não somos discriminados(os) por ação, tais como xingamentos, vocabulário racista, termos inferiorizantes, apelidos, rotulação de incapacidade, preterência para atividades de valorização estética, cultural ou intelectual, o somos por omissão, como nos informa a pedagogia do silêncio apresentada por Silva (1985), por convivência alicerçada nas ideologias racistas introjetadas e no desconhecimento de uma versão histórica secularmente dúbia e escamoteada quanto aos seus propósitos.

Tentar entender os entrelaçamentos, os vazios e as contradições, entre a minha percepção do real e os discursos acerca de cidadania, que se proliferam nesse espaço sergipano, se constituiu no alimento da minha prática educativa, na alavanca reflexiva de novas descobertas sobre os sujeitos presentes no espaço educacional, nessa grande aventura que é o conhecimento.

Percebo que, enquanto no conjunto do país houve um significativo avanço na concepção, na aquisição e nos discursos dos direitos étnicos, em Sergipe, este avanço foi menos intenso, talvez em decorrência do menor desenvolvimento modernizante que nos outros estados da

região, como Bahia e Pernambuco, já que as relações étnicas também estão imbricadas nas questões sócio-econômicas da sociedade. Este diferencial sergipano me parece ainda fortemente marcado pelos resquícios dos discursos das persistentes teorias do branqueamento e da democracia racial. Embora não ofereçam, a sociedade de modo geral e as elites, de modo particular, argumento plausível para explicar a concentração afrodescendente na base da pirâmide social. Não admitem a existência de processos inferiorizantes que nos condiciona nossas posições sócio-econômicas desfavoráveis, e muito menos a possibilidade de tratar essas questões.

Os diferenciais identitários baseados no fenótipo ainda são sentidos nos discursos e práticas cotidianas do território pesquisado, numa gradação escamoteada em alegações de que o que vale é a beleza interior nas horas de camaradagem, mas de usos de linguagem racistas na hora da exaltação, ou de invisibilização em situações de destaque. Mesmo no espaço da Mussuca, onde majoritariamente os afrodescendentes são de pele escura e onde há uma consciência de vínculo com a África e da tendência lutadora ancestral, há uma concomitante uma baixa estima, fomentada pela consciência dos limites impostos pelo racismo presente. Curiosamente esse racismo na comunidade Mussuquense é pouco atribuído à escola local, apesar destas pouco contemplar em seus currículos os valores locais.

Nesse território de predominância afrodescendente ocorrem relações dialéticas, nas quais as culturas de base africana instruem formas de resistência que se processam no interior das diversas relações cotidianas vivenciadas. Porém, parece haver, estrategicamente, um forte reducionismo das culturas afrodescendentes locais, remetendo a uma contínua despolitização dessas concepções culturais. Isso parece evidente na dissociação desses repertórios culturais das demais dimensões da vida dessas comunidades. Principalmente ainda é muito incipiente o investimento na desconstrução da ótica brancocêntrica de mundo veiculada pelas escolas. Algumas ex-periências tem sido isoladamente implementadas, como é o caso de atividades propostas e implementadas pela Escola Zizinha Guimarães, porém segundo membros do seu corpo funcional a iniciativa de implantação de disciplinas que incentivam o trato da cultura no âmbito da educação não tem tido o devido suporte institucional de formação de quadros (aperfeiçoamento profissional). Não há uma política eficaz de resignificação desses valores, que sobrevivem, salvo algumas exceções, à parte da prática escolar.

São as formas diversas de resistências, presentes no cotidiano das comunidades, que se contrapõem às estratégias de negação desses valores ancestrais de base africana. Essa negação, incutida no imaginário das pessoas pelas práticas sociais e, de modo geral, reforçada pelas práticas pedagógicas, não conseguem impedir que esses territórios de predominância afrodescendentes se perpetuem em um caráter dinâmico, mas resistente, onde segundo Muniz Sodré (1983, p.71):

“no mesmo campo ideológico cristão do colonizador, fixaram-se as organizações hierárquicas, formas religiosas, concepções estéticas, relações míticas, música, costumes, ritos, característicos dos grupos negros.”

Uma prática percebida desde o meu início profissional, como professora e pedagoga, e que se estende até hoje, em grande parte do contexto sergipano e de modo particular também no espaço laranjeirense pesquisado, são as justificativas para o diagnóstico de baixo rendimento, maior rebeldia ou de provável retardamento das crianças das camadas populares no universo escolar. Estas, ao adentrar esse espaço são, a priori, rotuladas como fracassadas no processo educativo.

Esse diagnóstico me parece precário, devido a estar pautado em argumentos que naturalizam o racismo e o sexismo e não permitem uma crítica sistematizada das condições culturais, étnicas, sociais, econômicas e políticas das populações. A esse dito fracasso atribui-se o que eu denomino de síndrome da carência, visto que todas as dificuldades enfrentadas pelas crianças são atribuídas à carências materiais e afetivas que eximem a responsabilidade dos atores institucionais sobre a aprendizagem do alunado.

Assim propaga-se um discurso centrado em : carência cultural – rótulo atribuído a partir da introjeção de um conceito reducionista e euro-norte-americano de cultura; carência física – esta atribui uma inferioridade cognitiva as crianças, que muitas vezes tem desempenho final construído a priori, pelo vaticínio premeditado da prática escolar; e finalmente a carência afetiva, que segundo os discursos alardeados tem suas raízes na desestruturação familiar dessas famílias, que assim encontram-se incapacitadas de dar carinho e orientação escolar, sendo que estes são postos como pressupostos para um bom desempenho na escola.

Várias vezes, enquanto professora e pedagoga, confrontei-me com essa concepção cristalizada do carente fracassado, que atribuía incapacidade a uma parte majoritária do alunado, que sem coincidência alguma é afrodescendente.

Uma das peculiaridades que tem prejudicado as nossas etnias afrodescendentes no espaço escolar é a forma como tem, predominantemente, se estruturado a prática pedagógica nesse contexto. Os racismos têm se constituído em entraves ao nosso desen-volvimento nesse espaço. Diversos são os trabalhos que apontam as estratégias racistas nos vários níveis educacionais, nos diversos pontos do país. Entre eles podemos indicar Figueira(1988), Trindade (1994), Barcelos(1992), Cunha Júnior(1998), Silva(1988), Gonçalves(1985), entre outros, cujos trabalhos expressam a presença dos racismos brasileiros como impeditivo do sucesso dos afrodescendentes na vida escolar. Os procedimentos desses racismos vão desde invisibilização, e silenciamento e depreciação das crianças afrodescendentes na relação com as crianças brancas, até o ocultamento de referenciais afrodescendentes positivos e a veiculação e introjeção de inverdades históricas no currículo da escola, nos livros didáticos e ainda a imputação de uma auto imagem negativa produzida pelas

discriminações negativas processadas através da linguagem, das atitudes e das omissões correntes nessas relações. Como afirma Barcelos (1992, p.18) *“Um negro com curso superior completo é um “sobrevivente” do sistema educacional, que ademais, enfrentará sistemática discriminação no mercado de trabalho.”*

Vale ressaltar que essa nossa árdua, conquistada e ainda insuficiente inserção no espaço da academia tem sido uma importante estratégia de luta para a colocação da nossa problemática na pauta das políticas públicas e de programas de instituições educacionais. Somos poucos, mas somos sujeitos pesquisadores da nossa problemática, estamos a avançar na luta pelo reconhecimento da nossa própria ótica de educação, que teve em seu alicerce nossos colegas educadores afrodescendentes, que, segundo Cunha Júnior (2000), desde 1975 vem discutindo as diferentes visões de mundo, de culturas, das relações entre etnias no Brasil e da Educação criando um conjunto de saberes sob o título de temas de interesses dos afrodescendentes, encaminhando uma pedagogia da igualdade nas relações étnicas.

Na mesma trajetória, temos a elaboração e publicação dos Parâmetros Curriculares Nacionais, que atendendo a uma demanda de nossa luta por visibilidade na sociedade brasileira e desvendamento dos processos racistas que nos atinge em todos os âmbitos, fizeram - se realidade, e embora seu alcance encontre-se muito aquém do que desejamos e precisamos, pode ser o instrumento que respaldará as ações necessárias a uma prática multicultural no processo educativo, na medida em que aponta para a necessidade de se trabalhar a pluralidade étnico-cultural na prática pedagógica e permite, mediante a revisão histórica e organização étnica, a instituição de medidas de inclusão justa para as populações marginalizadas desse cenário.

No entanto, a nosso ver, esse instrumento só será útil na medida em que tivermos a percepção da problemática afrodescendente, de quem somos e o que precisamos, senão cairemos nos discursos vazios, de que somos plurais, diferentes. E então? Que diferença isso fará na realidade nossa?

Necessário se faz que se tenha em mente que toda e qualquer diferença é sempre histórica e produzida numa relação com indivíduos e grupos hegemônicos (Sodré, 1999). É que esta é produzida no sentido de oprimir, construir desigualdade, portanto desconstruí-la requer muito mais do que ouvir que somos diferentes. É primordial entender as raízes, os processos e as conseqüências de tais construções o que só é possível ultrapassando-se a superfície dos discursos.

Dos encaminhamentos e possibilidades pedagógicas

Todas as ações empreendidas pela nossa luta enquanto militantes, educadores, ou co-mo sujeitos afrodescendentes simplesmente, tem acumulado um conjunto de estratégias que tem nos permitidos vislumbrar possibilidades mais amplas em direção aos nossos objetivos. São ações pela consolidação de uma prática pedagógica hegemonicamente multicultural,

pautada na igualdade de direito não só ao acesso, mas a qualidade, a equidade de representação étnico-cultural. Necessário se faz vislumbrar possibilidades de que essa escola, responsável pela formação do saber formal, mas também pela formação, abra seus espaços para a construção de novas relações que não se prestem a reprodução das hierarquias excludentes impostas, mas dê conta das diversas pluralidades dos sujeitos que a compõe, em toda multiplicidade que lhe é própria.

Em Laranjeiras, município foco do nosso estudo, um primeiro olhar nos aponta óticas e práticas discordantes da problemática das relações étnicas. Por um lado, temos a projeção do município, no campo do turismo como berço da cultura negra sergipana, e a percepção de uma consciência étnica de relação com a África, conforme nos cita Dantas(1988, p. 76):

“Em Laranjeiras, não somente no grupo de culto, mas também em outros segmentos negros da cidade, a recorrência à África, às vezes, a grupos étnicos específicos, para referenciar-se é uma constante.”

Por outro lado, nos deparamos, com indicativos de condições e tratamento e resultados educacionais semelhantes ao que tem sido a tônica primaz na realidade educacional brasileira. Discursos apreendidos parecem indicar uma gradação fenotípica, que associada a uma territorialização identitária nos motiva a buscar as nuances dessas relações, a tentar entender que elementos culturais de base africana singulariza Laranjeiras e, particularmente, o Povoado Mussuca, dentro dos territórios afrodescendentes sergipanos e no contexto brasileiro.

No cerne das questões, temos o discurso do uso da cultura como facilitador da aprendizagem e a minha prática empírica me diz e a literatura confirma (TRINDADE, 1994; CUNHA JR. 1992, 1998, GONÇALVES,1998; CAVALLEIRO, 1999) que a auto-estima tem papel fundamental na aprendizagem e que os afrodescendentes não tem tido sua auto-estima considerada, ou sua constituição identitária fortalecida positivamente pela prática escolar.

Entendemos ainda, que a auto-estima está intimamente ligada na forma como são tratadas as culturas desses sujeitos que convivem na sociedade com elementos culturais diversos e dinâmicos, que são atravessados por valorações diferentes dentro da estrutura excludente e hierarquizada da nossa sociedade.

Considerando a perspectiva da cultura como repertório da prática educacional, penso ser importante conhecer as expectativas dos alunos perante esse universo cultural afrodescendente em particular as culturas de modo geral. Fundamental também é ver as possibilidades de apreensão dessas culturas afrodescendentes no espaço educacional. Explicitar essas relações constitui nossa tentativa de entender o lugar do afro-descendente na sociedade sergipana hoje e quem sabe vislumbrar possibilidades de interferência na

prática pedagógica em prol da efetivação da educação pluricultural que é parte importante da nossa utopia de uma sociedade democrática.

Nesse território afrodescendente socialmente construído, intervém a cultura e a sua transmissão, reprodução e transformação. Portanto, a educação é um dos elementos de produção do espaço geográfico, interveniente nas relações sociais. Nesses contextos interdependentes, as desigualdades que afetam as populações estão implicadas nas formas como historicamente foram processadas essas relações de percepção, apropriação e uso desses espaços, sob os enfoques da cultura, dos bens materiais e simbólicos e das discriminações sociais e raciais.

Considerando a formulação de Mendes Pereira (1999, p. 10) de que

“Se considerarmos a ação perene – às vezes mais, às vezes menos ostensivas – da maioria negra, é forçoso reconhecer que, apesar dos mecanismos patrimoniais e institucionais de controle e reprodução, as classes dominantes não estavam sozinhas em campo – eram obrigadas a guardar um espaço de negociação e instituir mecanismos capazes de amortecer eventuais radicalizações que fugissem ao seu controle”,

percebemos a pertinência de situar, ideologicamente, a problemática em estudo nas formulações de Mannheim e de Gramsci (JAPIASSU, 1976), as quais encontram-se implicadas nas situações sociais concretas dos sujeitos e em cujo âmbito as práticas etnocêntricas e autoritárias das classes dominantes não eliminam o espaço múltiplo, onde os afrodescendentes se constituem para além de uma postura inerte, instituindo sua ação no que Gramsci denominou de contra-hegemonia. Para uma maior compreensão desse campo, na busca de elucidação do nosso objeto, recorreremos ainda a Muniz Sodré (1983), na abordagem das relações entre culturas e ideologia, mais especificamente entre o que ele denomina de cultura negra e nós tratamos como culturas afro-descendentes.

Em relação ao conceito de cultura, ele postula a pluralidade cultural presente em todos os sistemas sociais, apontando como fator diferencial nesse sistema a ideologia que estabelece as diferenciações valorativas, as atividades simbólicas desses elementos culturais. Nesse contexto ele (SODRÉ, 1983, p. 70) aponta as ideologias como formas de relações de poder.

“Todo processo cultural(...) é plural (...) na medida em que o movimento simbólico é sempre a heterogeneidade de jogos diferentes, de lutas, de aproximações, de ambivalências, presentes na lógica constitutiva de todo grupo.”

Em relação às interpenetrações entre ideologia e cultura, expõe que:

“O problema da diversidade das culturas se esclarece através da diversidade dos campos, isto é, dos espaços globais da ideologia que estabelecem valores diferentes para a atividade simbólica. O campo estipula as regras dos códigos, através dos quais passam os discursos que uma classe ou uma etnia produzem num dado momento.” (p.71)

Assim, as estratégias de resistência manifestas no sincretismo religioso, na luta aberta dos levantes, na constituição dos Quilombos, nas organizações políticas, sociais, religiosas, culturais e solidárias de base africana, na luta pela desmistificação do mito da democracia racial são evidências inegáveis que caracterizam o nosso território de predominância afrodescendente em Sergipe. As contradições nas concepções cons-truídas acerca dessas práticas constituem um dos muitos pontos de interrogação nesse imenso mar de anseio elucidativo que nos move.

Nas comunidades rurais de predominância afrodescendente existem valores vitais, enquanto para outra parte da população (que inclui grande número de afro-descendentes), parece assumir valor de exótico, estereotipadas como subculturas ou culturas menores, sendo que o que nos parece, a primeira vista, é que suas vivências são encaradas como uma teatralização cristalizada, que deve enclausurar seus praticantes em papéis folclóricos.

Em relação aos conceitos de pluralidade e multiculturalismo, referimo-nos aos mesmos como a ação educativa pautada no respeito as diferenças, com igualdade de representação e valorização positiva paritária dos elementos culturais e das oportunidade político-sociais dos diversos grupos que compõem a sociedade (GONÇALVES E SILVA, 1998).

Nessa ótica, as medidas de inclusão justa representam um caminho para superação da visão do afrodescendente como elemento do pretérito perfeito, aquele que se foi nos idos do período escravista criminoso e deixou como presente algumas comidas e algumas palavras no vocabulário oficial.

A promoção de uma educação igualitária e de uma sociedade democrática passa pelo questionamento das relações étnicas nesse espaço e na sociedade. Convém-nos, enquanto educadores, questionarmos e provocarmos o debate sobre as razões das desigualdades étnicas, as reflexões sobre os porquês de estarmos na base da pirâmide social, com menores chances de escolarização, moradia, trabalho, entre outros direitos fundamentais. E, considerando a cultura e a educação como faces entrelaçadas de um mesmo contexto, inseridas no contexto da política e em que é a vivência social, temos que a compreensão das relações multirraciais e dos repertórios culturais, se apresenta como pré-requisito para a efetivação de uma prática educativa multicultural, livre da concepção dicotômica de inferioridade / superioridade. Nesta prática multicultural, o principal valor a ser resignificado na vivência do aluno afrodescendente é a auto-estima e esta passa pela

representatividade que os valores étnico-culturais do seu grupo tem no conjunto da sociedade.

Mediante as interpretações iniciais da nossa problemática afrodescendente, nesse território afrodescendente, consideramos importante que as instâncias educacionais e culturais implementem algumas estratégias de revisão dos valores trabalhados pela escola, de modo particular, destituindo o olhar minorizante das culturas de base africanas. No nosso entendimento entre as estratégias possíveis encontram-se:

- a) A necessidade da introdução da imagem da negra e do negro na sala de aula sergipana pela valorização da imagem própria dos alunos, pela fotografia, pelos desenhos, pelo vídeo representando a sala de aula e as populações locais. Temos que lembrar que as imagens da mídia são loiras, distintas das nossas alunas e alunos. (LIMA & CUNHA, 2000);
- b) As experiências de introdução das manifestações populares do Estado, resignificadas nos contextos históricos e culturais no âmbito educacional, a exemplo do que tem sido feito pelo Prof. Jorge Luiz , da E.P.S.G. Zizinha Guimarães, no município de Laranjeiras, é outra estratégia positiva¹². Esse trabalho, que envolve muito mais do que a apresentação, pode explicar a existência destas manifestações embasadas nas histórias africanas e em novas visões da história dos afro-descendentes, valorizando a participação da nossa etnia na trajetória histórica da sociedade.
- c) A revisão e desnaturalização dos vocabulários racistas introjetados, que com-portam desde um universo semântico pejorativo que associa a cor e características do afrodescendente à coisas negativas – A coisa está preta, humor negro, cabelo “ruim”, negro bom = negro de alma branca – até todo um arsenal de apelidos, ironias e dissimulações que encobrem um racismo latente (CAVALLEIRO, 1999).
- d) É primordial neste exercício, o debate constante com todos os atores sociais do processo educativo, sobre a pluralidade étnica brasileira, sua trajetória histórica e desdobramentos na situação atual do afrodescendente e do indígena nessa sociedade.
- e) E, finalmente, a explicitação do caráter político das relações étnicas e das vivências culturais, evidenciado na construção identitária das/os educandas/os, no seu papel político, étnico e social enquanto sujeitos do universo cultural e educacional.

Enfim, sendo a escola, uma das importantes instituições responsáveis pela transformação da sociedade em que vivemos, temos que sua participação é fundamental para essa transformação, que é nossa utopia . Na nossa postura, enquanto sujeitos desse veículo de produção do saber, podemos fazer a diferença. Podemos estar à serviço da reprodução ideológica e factual das desigualdades instituídas; ou podemos usar desse espaço e a nossa infinita capacidade de escolha e de criação para contribuir para a superação das desigualdades e discriminações existentes, que atingem de modo particular, as etnias afrodescendentes, conquistando medidas de implementação de políticas públicas, acreditando-nos e aos nossos alunos e alunas como seres em eterna construção, responsáveis pela desnaturalização do racismo brasileiro. E essas medidas passam,

necessariamente, pela concepção de cultura a partir da qual pensamos e encaminhamos nossas ações pedagógicas.

Referências Bibliográficas:

- ANDRADE SANTOS, LENALDA. *Organização do Trabalho*. In: DINIZ, DIANA M. *Textos para a História do Sergipe*. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe/BANESE, 1991.
- APIAH, KWAME. *Na Casa do Meu Pai. A África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BANDEIRA, MARIA DE LOURDES. *Terra e Territorialidade Negra: Ideologia e Política*. Florianópolis, s/d. Mimeo. CHAUI, MARILENA. *Conformismo e Resistência - Aspectos da Cultura Popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BARCELOS, LUIZ CLÁUDIO. *Desigualdades Raciais e Rendimento Escolar*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1994. Dissertação de Mestrado.
- BRANDEN, NATHANIEL. *Os Pilares da auto-estima*. Rio de Janeiro: Saraiva, 1995.
- BRITO, CLÁUDIA TOSCANO (org.). *Indumentária Folclórica de Sergipe*. Aracaju - SE : Secretaria do Estado de Educação e Cultura - Governo de Sergipe – FUNDESC, 1985.
- CARVALHO-NETO, PAULO DE. *Folclore Sergipano*. Aracaju - SE. Publicação do Governo do Estado de Sergipe. FUNDESC e Sociedade Editorial de Sergipe, 1994.
- CAVALLEIRO, ELIANE DOS SANTOS. "Identificando o Racismo, o Preconceito e a Discriminação Racial na Escola". In IVAN COSTA/JERUSE ROMÃO/SÔNIA SILVEIRA (Org.). *Os Negros e a Escola Brasileira*. Florianópolis. Nº 6, NEN, 1999.
- CHAUI, MARILENA. *Cultura e Democracia*. São Paulo: Moderna, 1984.
- CUNHA JÚNIOR, HENRIQUE . "Africanidades Brasileiras e Pedagogias Interétnicas". *Revista Gbàlà*. Aracaju - SE: Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania. SACI, 1995.
- _____." Etnia Afrodescendente, Pluriculturalismo e Educação". *Revista Pátio*. Artes Médicas, Agosto/outubro 1998.
- _____. *Afrodescendência e Africanidades Brasileiras – A condição necessária, porém não suficiente para compreensão da história sociológica do povo brasileiro*. 1996, Mimeo.
- CURY, CARLOS ROBERTO JAMIL. *Educação e Contradição*. São Paulo: Cortez. 1992.
- D'ACELINO, SEVERO. *Desenvolvimento e Prática do Movimento Negro em Sergipe*. Aracaju-SE: Casa de Cultura Afro-Sergipana, 1989. Mimeo.

- D'ADESKY, JACQUES. *Pluralismo Étnico e Multiculturalismo- Racismos e Anti-Racismos no Brasil*. São Paulo: USP, 1997. Tese de Doutorado.
- DANTAS, BEATRIZ GÓIS. *Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *A Taieira de Sergipe*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- DANTAS, ORLANDO VIEIRA. *A Vida Patriarcal de Sergipe*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- FERNANDES, FLORESTAN. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Ática, 1978.
- FIGUEIREDO, ARIOSVALDO. *História Política de Sergipe*. Vol. 1. Aracaju - SE: Editorial de Sergipe, 1986.
- _____. *O Negro e a Violência do Branco: O Negro em Sergipe*. Rio de Janeiro: Ed. José Álvaro, 1977.
- FRIGOTTO, GAUDÊNCIO. “Brasil 500 anos: A Educação Mutilada e o Fracasso Escolar”. *Revista do Sindicato Estadual dos Profissionais de Educação do Rio de Janeiro/ SEPE*. Rio de Janeiro: 3(1):18, 20, 1999.
- GONÇALVES, LUIZ ALBERTO DE OLIVEIRA; GONÇALVES E SILVA, PETRONILHA BEATRIZ. *O Jogo das diferenças: O Multiculturalismo e seus Contextos*. Belo Horizonte- MG: Autêntica, 1998.
- _____. *O Silêncio: Um Ritual Pedagógico a Favor da Discriminação Racial*. Belo Horizonte: UFMG, 1985. Tese de Mestrado. Mimeo.
- HALL, STUART. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999.
- HASENBALG, CARLOS A. Desigualdades Sociais e Oportunidade Educacional. *Cadernos de Pesquisa*, n. 63. Rio de Janeiro: CEEA, 1987.
- IBGE. *Brasil em número*. Centro de Documentação e Disseminação de Informações. Vol. 5. Rio de Janeiro, IBGE, 1998.
- IBGE. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio de 1999*. Rio de Janeiro: IBGE, 2000.
- JAPIASSU, HILTON. *Para Ler Bachelard*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- LEITE, ILKA BOAVENTURA(Org.). “Terras e Territórios de Negros no Brasil”. *Caderno Textos e Debates*. 2(1). Florianópolis-SC: Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas-NUER/UFSC, 1991.
- _____. Territórios de Negros em área Rural e Urbana: Algumas Questões. In LEITE, ILKA BOAVENTURA(Org.). “Terras e Territórios de Negros no Brasil”. *Caderno Textos e Debates*. 2(1). Florianópolis-SC: Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas-NUER/UFSC, 1991.
- LIMA, MARIA BATISTA, CUNHA JÚNIOR, HENRIQUE. “Praticando Valores Culturais Afrodescendentes na Realidade Educacional Sergipana”. *Revista da Faculdade de Educação da UFC*. Fortaleza : FACED/UFC, 2000. No prelo.
- _____. Afrodescendência e Prática Pedagógica nos 500 anos de Brasil. *Revista Hora de Estudo*. Aracaju: Secretaria Municipal de Aracaju, 2000. No prelo.

- MENDES PEREIRA, AMAURI. *Construção Etnocêntrica do Conceito de Cidadania*. Rio de Janeiro, 1999. Mimeo.
- MOTT, LUIZ R. B. SERGIPE DEL REY - *População, Economia e Sociedade*. Aracaju-SE: FUNDESC, 1986.
- MOURA, MARIA DA GLÓRIA DA V. *Ritmos e ancestralidade na força dos tambores negros*. Tese de Doutorado. Pós - Graduação em História e Filosofia da Educação pela USP. São Paulo, SP, 1997.
- MUNANGA, KABENGELE. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil – Identidade Nacional versus Identidade Negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- NELLY SANTOS, MARIA. *A Sociedade Libertadora “Cabana do Pai Thomaz”- Francisco José Alves: Uma História de Vida e outras Histórias*. Aracaju: J. Andrade, 1997.
- NUNES, MARIA THETIS. *História da Educação em Sergipe*. Aracaju: UFS, 1991.
- OLIVEIRA, PHILADELPHO De. *História de Laranjeiras*. Aracaju - SE: Subsecretaria de Cultura da Secretaria de Educação e Cultura de Sergipe. 2ª. edição, 1981.
- OLIVEIRA, IVONE MARTINS DE. *Preconceito e Autoconceito: Identidade e Interação em Sala de Aula*. São Paulo: Papyrus, 1994.
- PASSOS SUBRINHO, JOSUÉ MODESTO DOS. *História Econômica de Sergipe: 1850-1930*. Aracaju-SE: Programa Editorial da UFS, 1987.
- PATTO, MARIA HELENA SOUZA. *A Produção do Fracasso Escolar: Histórias de Submissão e Rebeldia*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1990.
- PEREIRA, JOÃO BAPTISTA BORGES. “Negro e Cultura Negra no Brasil atual”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, (26):93-105, 1983b.
- SANTANA SANTOS, LOURIVAL. “Quilombos e Quilombolas em Terras de Sergipe no Século XIX”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, Nº 31, 1992.
- SECRETARIA DE EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL . *Parâmetros Curriculares Nacionais: Pluralidade cultural, orientação sexual*. Brasília, DF. MEC/ SEF. 1997.
- SILVA, LUIZ ALBERTO. *A Pedagogia do Silêncio*. Belo Horizonte: Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, 1985. Dissertação de Mestrado.
- SODRÉ, MUNIZ. *Claro e Escuros – Identidade, Povo e Mídia no Brasil*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999.
- _____. *A Verdade Seduzida. Por um conceito de Cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.
- SOUZA, JOSEFA ELIANA. “Educação em Sergipe”. *Revista EDUCAR-SE*. SEED. Aracaju, SE, UFS. 1997.
- TRINDADE, AZOILDA LORETTO DA. *O Racismo no Cotidiano Escolar*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas/IESAE, 1994. Dissertação de Mestrado.
- WANDERLEY, LUIZ EDUARDO W. “A Questão Social no Contexto da Globalização: o caso latino-americano e caribenho”. In BELFIORE- WANDERLEY; BÓGUS LÚCIA; YAZBEK, MARIA CARMELITA (Orgs.). *Desigualdade e a Questão Social*. São Paulo: EDUC, 1997.

Notas Bibliográficas:

¹ Slogan propagado nos discursos oficiais e em instrumentos de divulgação turística, a exemplo da mensagem do folder turístico da cidade denominado Laranjeiras – Cidade Histórica Estadual. Laranjeiras –SE: Departamento de Cultura e Turismo de Laranjeiras, 1994.

² Nossa opção pela categoria afrodescendente centra-se na percepção, de que a mesma coaduna-se com nossa opção pelo conceito de etnia numa concepção político-cultural, que nos permite evitar os conceitos biologizantes que tem, por muito tempo, alimentado a cultura do racismo. Assim, a referida categoria refere-se a um conjunto de denominações atribuídas a nós negras e negros que temos em comum um significativo número de referências sócio-histórico-político-culturais. Correspondendo, para efeito estatístico, ao que o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), classifica como pardos e pretos. (CUNHA JÚNIOR, 1996, 1998; IBGE, 1991, 1998.)

³ Fonte Anuário Estatístico de Sergipe. Citado em *Banco de Dados sobre as Histórias dos Municípios Sergipanos*. Aracaju: UFS, 1999.

⁴ Essa utilização da gradação fenotípica como busca de referenciar-se com as etnias brancas aponta uma diversidade valorativa nos discursos e relações entre os afrodescendentes da sede do município de pele mais clara, de pele mais escura e os habitantes da comunidade rural da Mussuca, indicada nos discursos locais como *quilombo, lugar de preto ou de africano legítimo*.

⁵ Samba de Parelha – Atividade Cultural secular processada na comunidade da Mussuca, onde seus praticantes dançam em roda, aos pares, samba de roda com letras próprias. Antes da apropriação oficial como grupo folclórico era dançado, principalmente, no período junino e na visita feitas às mulheres da comunidade duas semanas depois do parto, na denominada *meladinha*, ou seja, comemoração do nascimento. Informações coletadas com moradores antigos na comunidade.

⁶ Estes grupos são considerados como brincadeiras, parte das festas das comunidades e segundo a fala de alguns participantes chamados de folclore pelos órgãos oficiais que os tem incorporado a imagem turística da cidade. Para saber mais sobre os grupos Ver DANTAS, 1972, 1976, 1988; Lima & Cunha Júnior, 2000; BRITO, 1985. Obra Citada.

⁷ Dados do Censo Demográfico de 1991.(IBGE, 1991).

⁸ Segundo Santana Santos (1992) e Almeida (1991) o n. de engenhos em Laranjeiras era de 49 em 1838, 73 em 1856, 52 em 1875, 97 em 1881, 39 em 1900.

⁹ Segundo depoimentos dos mais antigos moradores, as terras foram ocupadas por algumas famílias negras, fugidas dos Engenhos da Região e essas famílias foram se ampliando sempre com pessoas da mesma etnia. O povoado hoje conta com uma linha de ônibus que faz percurso diário à sede do município e à capital do estado, Aracaju, possui eletrificação, um posto telefônico, associação de moradores, uma escola de Ensino Fundamental, de Educação Infantil a 8ª. série e outra de 1ª. a 4ª. série. O mercado de trabalho, que antigamente era formado pela agricultura de subsistência e pelo Sindicato dos Arrumadores, fundado por eles e que atuava no Porto de Aracaju, hoje está na dependência de empregos diversos na capital.

¹⁰ Mensagem de um folder turístico da cidade. Laranjeiras – Cidade Histórica Estadual. Laranjeiras - SE: Departamento de Cultura e Turismo de Laranjeiras, 1994. Grifo nosso.

¹¹ Ser chamado (a) de Negro(a) da Mussuca tem o mesmo sentido e intuito que ser chamado(a) de “Negro da Bissina”, referência negativa a Abissínia, atual país africano Etiópia.

¹² O citado professor, graduado em História pela UFS, atualmente é coordenador pedagógico da referida escola e tem, ao longo de sua trajetória, desenvolvido projetos que articulam a educação às culturas locais, a exemplo de um trabalho de formação de grupos culturais mirins, a partir da vivência comunitária.

Cinema e afrodescendência no Brasil – notas sobre representações e possibilidades na prática pedagógica.¹

Cristhiane Silva de Albuquerque Souza – PROPEd da UERJ/ NEEPP. *

Daise Rosas da Natividade – PROPEd da UERJ/ NEEPP. **

Maria Batista Lima – PROPEd da UERJ/NEEPP. ***

Henrique Cunha Júnior – UFC/Fundação McCarthur. ****

I – Introdução

A partir de alguns filmes brasileiros com temáticas étnico-racial, refletiremos sobre as representações acerca da afrodescendência veiculadas no cinema, sobre os elementos ideológicos presentes nessas produções, bem como sobre as possibilidades de utilização desse tipo de filmografia no cotidiano escolar, para a formação crítica dos(as) alunos(as) no que se refere às questões abordadas.

Para o presente trabalho, empreendemos uma análise inicial de obras dos cineastas brasileiros Nelson Pereira dos Santos (Amuleto de Ogum e Tenda dos Milagres), Válder Lima Júnior (Chico Rei) e Cacá Diegues (Xica da Silva).

Nessa análise, buscamos interpretar a caracterização identitária negra apresentada na obra, o enfoque dos enfrentamentos e resistências dos(as) afrodescendentes na trajetória histórica da sociedade brasileira e a ótica dos conflitos e racismos nela processados.

Segundo Metz, a instituição cinematográfica está imbricada em relações com a economia, com a ideologia e com as expectativas das pessoas (METZ,1980). Quem produz cinema, ao tempo em que visa o lucro nas produções, expressa suas próprias intenções, idéias e crenças acerca da temática abordada. Por outro lado, a instituição cinematográfica estabelece uma relação com o espectador que desencadeia uma interlocução centrada no imaginário, no desejo e na construção simbólica de cada um. O cinema é então, um dispositivo de representação, que com seus mecanismos, sua organização de espaços e de papéis, sua linguagem própria, regras e convenções está longe da neutralidade atribuída às artes e à ciência. Basta refletir sobre as intenções implícitas e explícitas nos filmes produzidos, e como essas intenções podem colocar a “Sétima Arte” como instrumento de manipulação. Exemplo disso vê-se no filme “Arquitetura da Destruição” de Peter Cohen, onde é colocada a forma como o governo do 3º Reich se utilizou da produção cinematográfica para inculcar suas idéias de higienização arianista, desen-volvendo um racismo exacerbado na população, para que esta sustentasse seu projeto ideológico².

A produção de cunho ideológico se sobressai no acervo cinematográfico nazista por seu poder de convicção – na propaganda direta, com os documentários fictícios ou na

propaganda indireta, com ficções documentais. É emblemático o fato de que 40 mil das 62 mil escolas do Reich dispunham de sala de projeção e o resultado em pesquisa realizada com colegiais de 14 a 17 anos que apontava o heroísmo, o espírito alemão e o patriotismo como temas preferidos. É o poder de manipulação das artes em favor da ideologia racista de um grupo que quase destrói a humanidade e que, disseminada, provém a sustentação desse grupo por certo tempo.

Na sua expressão, comunicação e espetáculo o cinema mantém uma estreita relação com a história, pois tanto sobre o cinema incide o que se quer que ele seja em uma sociedade, quanto, na relação dinâmica com essa sociedade, ele tende a influenciá-la pela diversidade de forças que no meio atuam.

O historiador Marc Ferro (COSTA,1987) enfatiza a dupla função empreendida pelo cinema na história, do ponto de vista de fontes de arquivo ou como agentes da história, ao servir como elemento que entra de modo ativo em processos históricos (FERRO,1977). Como exemplos, lembramos mais uma vez o papel que o cinema teve, como instrumento de propaganda e difusor de modelos comportamentais e ideológicos nos diversos sistemas totalitários de governo – fascismo, nazismo, colonialismo, etc. Dos “Índios selvagens e cruéis” dos faroestes americanos, onde o branco reina como herói, à exposição da África como terra dos selvagens nus, despossuídos de tudo e ainda à representação minorizante ‘permitida’ à população afrodescendente, numa posição marginal de complemento da vivência brancocêntrica. É sintomático de uma concepção euro-norte-americana, brancocêntrica e machista a visão representada no documentário “Nós que aqui estamos, por vós esperamos”, de Mazagão, o qual, apesar da qualidade técnica da montagem, expõe percepção de que a história e a civilização é prerrogativa dos europeus, norte-americanos, homens e brancos. Personalidades negras e fatos históricos, fora do âmbito euro-norte-americano, têm sua participação ignorada ou minimizada na obra.

II – O filme na sala de aula

Esta reflexão nasce das nossas experiências com a utilização de filmes na prática pedagógica, em atividades que articulam a afrodescendência, a linguagem imagética e verbal, com os valores ideológicos e sócio-culturais presentes nas obras.

Assim, as mostras de vídeo sobre a temática multicultural e afrodescendente tem propiciado muito mais do que o simples lazer no contexto de atuação, no âmbito do Ensino Fundamental, Médio e Universitário, pois consideramos que a produção filmo-gráfica apresenta sempre um texto a ser lido, analisado e processado criticamente pelo espectador, se constituindo numa alavanca que impulsiona uma compreensão mais profunda da experiência cultural humana.

Nesse contexto, de avanço das comunicações e tecnologias, cabe à escola estar atenta a seu papel interventor nas relações de conhecimento, cultura e comunicação. A escola deve

ajudar os educandos a desenvolver a prática da leitura crítica do cinema, possibilitando o desvelamento das ideologias impostas e o posicionamento frente a elas, a partir da reflexão e do questionamento. Esse processo de desvelamento implica na percepção do processo histórico de transformação dos homens mediatizado pelo trabalho e pelo amalgamento dos sentidos coletivos, que possam encaminhar a constituição de contra-ideologias.

A imagem filmográfica centra-se num referencial real (de mundo), sendo seu espectador crítico, assim, alguém que percebe esses referenciais no texto e que nele se descobre, como participante da dinâmica do real subjacente ao mesmo texto.

Além de recriar e partilhar referenciais de mundo, o espectador torna-se também autor, pois produz novos acontecimentos, empreende novas ações em função de sua consciência crítica e do aprimoramento da compreensão propiciado pela relação com a obra no trabalho educativo.

Dessa maneira, a mudança de postura dos alunos³ espectadoras/es nas relações sociais após alguns projetos por nós desenvolvidos⁴ como atividade pedagógica, tem evidenciado a contribuição que o trabalho com filmes pode nos propiciar, enquanto educadores e motivadores de práticas multiculturais de valorização de todas as linguagens que coexistem no espaço social e educativo.

Convém ressaltar que, o trabalho com filmes como recurso pedagógico e prática sociocultural, não implica na ausência do prazer, pois esse deve permear todo processo de leitura. O educando deve ser incentivado a sair da rotina, participar do universo projetado pela imaginação do autor/a, tornando-se assim, co-autora/or da obra, colocando a leitura imagética como processo ativo onde a o texto da imagem permite a interação entre dois contextos, o do autor/a e do leitor/a espectador/a. Mediante essa imagem, o autor/a evoca sentidos, busca investigação no retorno da platéia, a partir do apontamento de referenciais que o espectador recria ao lhe atribuir significados.

Embasados nessas concepções da importância e das peculiaridades da leitura filmográfica, consideramos que seja qual for o trabalho proposto nessa área ele há de está imbuído das intenções, sentidos e ideologias imbricadas nas relações entre cineastas, educadores/as e alunos (espectadores/as).

III - Negro na filmografia

O processo ideológico de anulação sócio-política-econômica e cultural do afrodescendente/negro no Brasil, se faz presente em várias abordagens cinematográficas. O cinema, como instituição inserida no contexto ideológico da sociedade, tem seu lugar na contraditória e dialética vivência dessa sociedade e nas desigualdades impostas pelo modelo

sócio-econômico vigente. Como projeto da elite hegemônica, o cinema instrumentaliza a difusão e representação dos modelos étnico-sociais dessa elite, salvo algumas produções que expressam a resistência a esses modelos.

A produção cinematográfica tende a assumir a função de expressão, geração e disseminação de valores culturais, sociais e ideológicos de uma sociedade. O direcionamento dessas funções se definem no controle ideológico dos grupos/sujeitos hegemonicamente postos ou impostos. Essa produção está imbricada tanto na concepção de mundo e de ser de seus membros produtores, quanto nos interesses econômicos que permeiam este metier, assim como nas relações produzidas entre as intenções de quem produz e as expectativas de quem assiste.

A representação da participação negra ou afrodescendente nas produções cinematográficas, via de regra é pautada na depreciação, minimização, estereotipia ou negação existencial. De modo geral, as relações inter-raciais são ausentes e quando existem, predominam os papéis de status inferiorizados.

Jacques d'Adesky (1997), atribui parte dessa inferiorização e ausência representativa do afrodescendente na produção cinematográfica a raridade de roteiristas, produtores e cineastas dessa etnia. Temos a acrescentar que o poder decisório da elite brancocêntrica tende a vedar a inserção significativa dos afrodescendentes no quadro de atuação das produções, sustentando uma ideologia racista e reducionista, que enclausura a participação dos atores negros nos filmes temáticos específicos e históricos, como se na vida cotidiana fossem inexistentes. As produções em que aparecem prima pela representação perniciososa dessa parcela da população brasileira e promove a exotização e erotização da mulher e do homem negro, na figura do "Brasil moreno, paraíso da democracia racial e do eterno carnaval", de pouca civilização e intelectualidade.

Essa concepção esvaziadora de sentido existencial afrodescendente tem seus exemplos ampliados quando da exposição em panoramas internacionais, enquanto os movimentos sociais e setores significativos da sociedade se articulam pela instituição de políticas públicas multiculturais que reduzam as desigualdades étnico-sociais, e pela superação da linearidade da história oficial. E como esse é apenas um dos muitos espaços onde a presença afrodescendente é coibida, há uma relativa naturalização da invisibilização que nos impede de analisar criticamente a problemática em questão. No entanto, a luta dos movimentos negros tem produzido, apesar das resistências, algumas mudanças no contexto das artes e da mídia. Tem aumentado a representação afrodescendente, porém vencer esse encarceramento ideológico requer mais do que algumas obras com temática "negra", mas que estejamos em qualquer produção, na proporção representativa que é de direito.

Analisando alguns filmes

O filme, Chico Rei⁵, centrado no personagem do mesmo nome, reportado na vivência da Congada⁶, tem na trajetória de Chico Rei, denominado Rei do Congo, e de seus companheiros, aprisionados e trazidos para o trabalho forçado nas minas de Vila Rica, uma amostra da história do povo negro no Brasil-Colônia. Expõe a saga dos nossos ancestrais frente ao processo de desenraizamento geográfico e sócio-cultural, à barbárie da imigração forçada, do desumano tratamento dos escravizadores e a convivência da Igreja Católica com a escravização criminoso.

Concomitantemente, evidenciam-se dois vieses raramente explicitados na história oficial. Por um lado, as estratégias de dominação e desumanização usados pelos escravizadores para espoliação dos nossos ascendentes africanos, com uso da manipulação religiosa, da desestruturação familiar e de muita violência física e psicológica, em cenas de estupro, de provocação ou insultos, de assassinato das mulheres no mar para aliviar a “carga”, de espancamento e humilhações. Por outro lado, desmistificando o caráter submisso e inferior a eles atribuídos, pois nossos ascendentes se apresentam no filme sempre imbuídos de uma força interior ancestral e de uma resistência múltipla que se desdobra em várias ações, desde a reação imediata e aberta à violência imposta, na articulação e tentativa de negociação pela liberdade, na fuga e formação de quilombos, na subversão da ordem imposta com a participação na Irmandade do Rosário com fins de apoio e de inserção dos valores africanos, fazendo uso do que Sodré (1983) denomina de campo das ambiguidades; enfim na manutenção persistente do sonho de liberdade.

O cineasta apresenta um contexto ideológico de controle imposto, mas também de múltiplas possibilidades⁷, onde o enforcamento de um homem e o espancamento de outro por apresentarem idéias de liberdade e justiça, assim como as violências contra os escravizados, a prisão de Chico Rei, entre outros fatos, não são capazes de eliminar a resistência dos nossos ancestrais.

Enfim, é o que nos parece ideologicamente correto, do ponto de vista da produção cinematográfica referente a temática. Situa-se no contexto dialético onde os sujeitos sociais fogem à diacronia minorizante do ser negro, reconstituindo-se numa dinâmica permeada de ideologias e contra-ideologias.

O filme Tenda dos Milagres⁸ aborda questões atuais do ponto de vista das concepções acerca da afrodescendência, mestiçagem, racismo, valores e representações culturais. Tem como arcabouço argumentativo a biografia de um bedel da Faculdade de Medicina da Bahia, negro que se vê como mestiço e estudioso das relações étnico-sociais no âmbito acadêmico e na sociedade, que tenta desvelar os argumentos racistas da elite baiana, a partir de pesquisas sobre as raízes genealógicas de suas famílias, atraindo ira ao expor a ascendência africana da maioria delas.

Faz crítica à desconsideração das culturas de base africana, pela negação da representatividade dos produtores dessas culturas, coloca no cerne reflexivo a antiga e atual ideologia do branqueamento, que fazendo uso do continuum de cor permite a fuga da identidade e valores afrodescendentes, e retrata alguns exemplos da perseguição imposta aos africanos e afrodescendentes em suas práticas religiosas, com a prisão de pais de santo e a queima de terreiros, o que faz parte do processo de satanização dos cultos africanos e, conseqüentemente, dos seus praticantes.

O filme enfoca ainda o racismo camuflado, vivenciado até os nossos dias na reação do pai da garota que se propõe a casar com o filho de Arcanjo, quando o mulato aceito “quase como um filho” transforma-se em negro atrevido, e o racismo explícito na negatividade atribuída aos valores africanos e exposto nas falas das personagens, quando a capoeira, o samba e o candomblé são identificados como escolas de criminalidade⁹.

Baseado na obra homônima de Jorge Amado, o filme oferece um rico mote para a problematização das questões étnicas, por apresentar posturas contrastante bem presentes na atualidade social. A questão da mestiçagem, bem como o reducionismo das culturas negras, enfocadas sob a ótica estereotipada da sensualidade, da referência brancocêntrica e da falta de seriedade se fazem presentes no olhar do seu personagem principal, Pedro Arcanjo, que assume uma postura paradoxal, enaltecendo a mestiçagem, apresentando a mulatização como instrumento de aceitação do negro, apresentando uma superfície deturpada das religiões de base africana, enfim pautando as denominadas referências de base africana que o filme pretensamente pretende abordar pelos parâmetros dos valores da cultura branca ocidental.

Por outro lado, oferece ainda a possibilidade de uma articulação discursiva com as teorias eugenistas importadas da Europa por pensadores brasileiros do final do século passado e início desse século, na problematização levantada no interior da faculdade de medicina com intelectuais da área médica.

O filme Xica da Silva¹⁰, apresenta o contexto construído para as mulheres negras no processo de escravização e colonização criminoso: o de objeto do sexo. Embora a Xica se coloque como sujeito ativo por conseguir favores sexuais, não se constitui em nada mais do que o estereótipo da ‘negra foga’ que a elite brancocêntrica tem tentado nos incutir através dos séculos – no passado com o uso e abuso das mulheres escravizadas e, hoje, com a venda da imagem da ‘mulata objeto’. Deturpando a versão da figura histórica de Chica da Silva, ações, cujas referências orais e escritas nos apontam como centrada em ações revolucionárias em prol da coletividade negra, no filme são reduzidas a uma saga individualista e consumista, enquanto aos brancos sensualmente explorados são atribuídas as únicas referências civilizatórias da obra. Infelizmente, apesar de tratar-se da temática negra, a obra ao nosso ver não prima pela valorização das etnias afrodescendentes, visto que, além de limitar sua personagem principal a “negra sedutora e manipuladora”, ainda

impõe uma forte indiferença da mesma para com seus irmãos de sina que a sua frente são chicoteados sem nenhuma reação de sua parte.

Em *Amuleto de Ogum*¹¹, Nelson Pereira dos Santos, embora aprofundando o sentido simbólico e cultural das religiões de base africana, avançando em relação à abordagem folclorizada dos valores africanos feita em *Tenda dos Milagres*, parte para um outro tipo de estereotipia, centrada nos enfoques ideológicos da criminologia. A centralidade na exploração e manipulação dos jovens afrodescendentes põe em foco a juventude negra como massa acrítica, com propensão criminal.

Como instrumento pedagógico, esses filmes, bem como muitos outros, possibilitam que se insira no cotidiano da escola questões fundamentais à formação crítica do educando, de uma forma articulada com as práticas sociais, além de favorecer, mediante o emergente processo de dinamização tecnológica da educação, uma ampliação do conceito de leitura a partir da prática da leitura imagética e da reflexão sobre o componente político-ideológico inerente à toda produção cultural processada.

Enfim, essa é uma possibilidade possível de subverter a ordem corrente na qual, os direcionamentos correntes parecem intencionar, pasteurizar a cultura, propagando um estilo euro-norte-americano de ser, de mundo e de vida. Perceber isso é o primeiro passo para o desenvolvimento de uma autonomia cultural e de uma prática pedagógica transformadora.

Referências Bibliográficas:

- CHIAVENATO, JÚLIO JOSÉ. *O negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
COSTA, ANTONIO. *Compreender o Cinema*. Rio de Janeiro: Globo, 1987.
CUNHA JÚNIOR, HENRIQUE. “Etnia Afrodescendente, Pluriculturalismo e Educação”. *Revista Pátio*. nº 06. Rio Grande do Sul: Artes Médicas, 1998.
D’ADESKY, JACQUES. *Pluralismo Étnico e Multiculturalismo – Racismos e Anti-racismos no Brasil*. São Paulo: Departamento de Antropologia Social da USP, 1997.
GRAMSCI, ANTÔNIO. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1989.
HOBSBAWN, ERIC. *Era dos Extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
JAPIASSU, HILTON. *O Mito da Neutralidade Científica*. Rio de Janeiro: Imaga Editora, 1975.
METZ, CHRISTIAN et alli. *Psicanálise e cinema*. São Paulo: Global Editora, 1980.
MUNANGA, KABENGUELE. *Negritude, usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1988.
NAZÁRIO, LUIZ. *De Caligari a Lili Marlene: cinema alemão*. São Paulo: Global Ed., 1983.
PEREIRA, AMAURI MENDES. *Construção Etnocêntrica do Conceito de Cidadania*. Rio de Janeiro, 1999. Mimeo.

SCHWARTZMAN, SIMON. *A redescoberta da cultura*. São Paulo: UNESP, 1997.
SEYFERTH, GIRALDA. *A Antropologia e a Teoria do Branqueamento da Raça no Brasil: A tese de João Batista de Lacerda*. São Paulo, 1985.
SODRÉ, MUNIZ. *A Verdade Seduzida - Por um Conceito de Cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.

Notas Bibliográficas:

¹ Trabalho apresentado no X Congresso Internacional da Associação Latino-Americana de Estudos de África e Ásia, em 28/10/2000. Rio de Janeiro: ALADAA/UCAM/CEAA, 2000.

² A esse respeito Nazário diz que “*Liquidadas a verdadeira cultura, a verdadeira ciência e a verdadeira arte, o nazismo fomenta uma falsa ideologia, uma falsa cultura, uma falsa ciência e uma falsa arte. O cinema nazista surge em 1933 e produzirá, em doze anos, cerca de 1350 longas-metragens.(...) Com 5446 salas, somando dois milhões de poltronas, o Reich coloca-se no segundo lugar da produção mundial de filmes, atrás apenas dos EUA.*” (Ver NAZÁRIO,1983,p. 48-49).

³@=a/o

⁴ “Ciclo de Filmes sobre Literatura Brasileira” - projeto desenvolvido na EPGPS, em Sergipe, com alunos do Ensino Fundamental; “Mostra de Vídeos sobre Afrodescendência” - projeto em desenvolvimento na UERJ/PROPED, com alunos do mestrado e graduação.

⁵*Chico Rei* – De Walter Lima Jr. , “baseado no argumento de Mário Prata, na tradição oral mineira, na poesia de Cecília e na memória do Negro Brasileiro.”

⁶ Manifestação cultural de base africana, representada em diversos municípios brasileiros...

⁷ A esse respeito a formulação de Pereira (1998), sobre a ação dos negros/as nas relações étnico-sociais ilustra bem o contexto de luta do povo negro: “*Apesar dos mecanismos patrimoniais de controle e reprodução, as classes dominantes não estavam sozinhas em campo – eram obrigadas a guardar um espaço de negociação e instituir mecanismos capazes de amortecer eventuais radicalizações que fugissem ao seu controle*”. (MENDES PEREIRA, 1999). [Cena anterior a saída de Chico Rei da prisão, quando o escravizador diz sentir cheiro de revolta no ar, portanto melhor liberar Chico Rei e pegá-lo mais adiante].

⁸ Filme de Nelson Pereira dos Santos, adaptado do romance homônimo de Jorge Amado.

⁹ “*A Bahia é terra de brancos , quem quiser bater candomblé que vá para a África*”. [Fala retirada de uma das cenas do filme]

¹⁰ Filme de Cacá Diegues.

¹¹ Filme de 1974, de Nelson Pereira dos Santos.

* Mestranda em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Membro do Núcleo Educação, Etnia e Políticas Públicas.

** Mestranda em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Membro do Núcleo Educação, Etnia e Políticas Públicas.

*** Mestranda em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Membro do Núcleo Educação, Etnia e Políticas Públicas.

**** Professor Titular da Universidade Federal do Ceará-UFC

Bolsista da Fundação MacCarthur.

Coronel Nazareth Cerqueira: um exemplo de ascensão negra na Polícia Militar do Rio de Janeiro

Carlos Nobre

Universidade Candido Mendes – UCAM
PUC-Rio

Introdução

Esta comunicação é um dos desdobramentos da pesquisa que estamos realizando no Centro de Estudos Afro-Asiáticos - CEAA, da Universidade Candido Mendes- UCAM, intitulada “O negro na Polícia Militar, relações raciais e ascensão profissional numa das principais empregadoras do Estado”, financiada pela Fundação Ford/Faperj, onde estamos estudando a inserção de praças e oficiais negros da corporação no mercado de trabalho da segurança pública e suas relações mais estreitas com a comunidade militar e a sociedade civil.

As primeiras entrevistas com praças e oficiais do 19^oBPM, de Copacabana, 12^o.BPM, em Niterói e Bptur - Batalhão de Policiamento Turístico, de Botafogo, apontaram para diversas direções raciais-estratégicas, que ainda estão sendo analisadas por nós como indicadores dos primeiros passos da pesquisa.

Uma delas foi a importância que os oficiais negros de diversas patentes deram a personalidade e ao trabalho do coronel negro Carlos Magno Nazareth Cerqueira, assassinado há um ano, no hall de um prédio, no centro do Rio, onde ficava o Instituto Carioca de Criminologia -ICC, uma ONG dirigida pelo ex-governador Nilo Batista. Nesta organização civil, Nazareth Cerqueira coordenava a coleção de livros “Polícia Amanhã”, composta por 12 volumes, sendo três deles editados.

Nas entrevistas preliminares, os oficiais não relutaram em dividir a PM antes e depois de Nazareth Cerqueira. Ou seja, para eles, as duas gestões de comando do coronel negro na corporação foram uma espécie de corte epistemológico nos termos adotados por Bachelard (1). Isto porque consideram que o ex-comandante da PM modernizou a instituição, tornando-a, por conseguinte, um exemplo de uma nova polícia, completamente distinta da instituição ligada à ideologia de segurança nacional da época da ditadura militar.

Mais à frente, vamos nos deter nas principais mudanças promovidas por Nazareth Cerqueira no âmbito técnico, operacional e institucional que transformaram a forma de atuar da PM. Neste contexto, a visibilidade de um comandante negro da PM por oito anos na mídia acabou também influenciando o ingresso de muitos jovens negros na Academia Dom João VI, unidade da corporação que forma os oficiais.

O comandante negro

O coronel Carlos Magno Nazareth Cerqueira ingressou na Polícia Militar em 1954 e nela permaneceu por quase 40 anos, sendo duas vezes comandante-geral da corporação, de 18 de fevereiro de 1983 a 15 de março de 1987, e de 15 de março de 1991 a 01 de janeiro de 1995. Segundo Sérgio da Cruz, ex-comandante da PM do governo Anthony Garotinho, o oficial negro exerceu como aspirante a diversas funções e recebeu vários elogios dos superiores. Este talento profissional iria mais à frente tornar-se uma marca do trabalho Nazareth Cerqueira. Cruz conta que os primeiros chefes de Nazareth Cerqueira já anteviam que ele, num futuro próximo, poderia se tornar um chefe exemplar. Em sua carreira, além de duas vezes comandante-geral da corporação, Nazareth Cerqueira comandou o 4º Batalhão de Polícia Militar, em São Cristóvão, o 19º BPM, em Copacabana. Ainda foi Ajudante Geral, Diretor-Geral de Ensino, Subchefe do Estado-Maior e chefe do Estado-Maior da PM.

Era formado em Psicologia e Filosofia, tendo ainda cursos em Técnica de Ensino, Psicotécnica Militar e fez estágio na Gendarmerie francesa. Serviu na antiga Escola de Formação de Oficiais e no Centro de Formação e Aperfeiçoamento de Oficiais e Aperfeiçoamento de Sargentos. Segundo Cruz, o ex-comandante-geral da PM foi um importante ideólogo militar, que se batia pela novidade no ensino:

“Sempre estive voltado para a área de ensino. Concebeu e implementou o currículo aberto nos cursos da Escola Superior de Polícia Militar e Aperfeiçoamento de Oficiais que não poderiam ficar amarrados a velhos e ultrapassados modelos. (...) para a Academia de Polícia Militar Dom João VI, idealizou um curso voltado para a formação de profissionais de segurança pública, combatendo tenazmente a grade curricular centrada apenas em matérias militares e na abordagem excessivamente jurídica-acadêmica, em detrimento de outras matérias de interesse profissional”.

(2)

Em 18 de fevereiro de 1983, Nazareth Cerqueira assumia o comando-geral da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro - PMERJ, nomeado Secretário de Polícia Militar pelo governador Leonel Brizola. Era o início de uma trajetória profissional de sucesso e de polêmica numa organização policial bicentenária.

A primeira controvérsia aconteceu porque a sociedade brasileira se deparara com um oficial negro no comando de uma organização encarregada de policiamento ostensivo nas ruas.

A presença de Nazareth Cerqueira como comandante-geral da PM se tornara uma novidade até certo ponto constrangedora, pois colocava em cena novos questionamentos sobre o papel da polícia e da marginalidade num período ainda cheio de amarras, interdições e

tensões vindas da regime militar, que ainda mantinha o controle da Polícia Militar em suas mãos(3).

A “surpresa” da sociedade civil em relação a Nazareth Cerqueira, em certo sentido, se originava pelo fato de as classes sociais em geral estarem acostumadas em visibilizarem negros como policiais subalternos ou como criminosos. Neste sentido, a imagem de Nazareth Cerqueira, apresentava novos elementos de discussão envolvendo alguns parâmetros, tais como: a violência da polícia contra os negros (4), prováveis modificações nas técnicas de ação policial e a discussão sobre o emprego dos direitos humanos como política essencial para as ações policiais (5). As discussões sobre relações raciais, violência e polícia ficaram mais visíveis – digamos assim – quando também o coronel negro Jorge da Silva, principal parceiro de Nazareth Cerqueira naquela ocasião, foi nomeado chefe do Estado-Maior da PM, uma espécie de segundo comandante da corporação. Silva expressava as novas tendências, pois era defensor dos Direitos Humanos e estudava polícia e relações raciais, tendo sido premiado com uma monografia sobre a questão racial pela OAB (6).

A “surpresa” atingiu a tropa, pois parte dos praças e oficiais não imaginaram que o comandante-geral da PM do novo governo fosse negro. Até aquela data, nunca um oficial negro comandara a mais antiga instituição policial, criada por Dom João VI, em 1809, com o nome de Divisão Militar da Guarda Real de Polícia. Mesmo tendo tido um *curriculum* impecável na carreira (7), naquela conjuntura, era quase que inimaginável dentro da estrutura de poder das organizações militares que um oficial negro pudesse comandá-la. Havia, segundo os oficiais negros, reprodução da discriminação racial na visão de mundo de alguns setores da corporação. Um major negro ouvido nesta pesquisa sintetiza o impacto que estes setores da corporação tiveram quando Nazareth Cerqueira se tornou comandante-geral da Polícia Militar:

“Quando Nazareth Cerqueira assumiu o comando da Polícia Militar, no primeiro governo Leonel Brizola, houve reação. Lá embaixo, nos recônditos mais distantes da tropa, comentava-se assim: porra, um crioulo comandando, isso não vai dar certo. Como pelo fato dele ser negro, a PM estaria fadada ao insucesso por não ter um comandante branco. Eu lembro que havia pessoas que diziam assim: olha, pode acreditar : se não fizer na entrada, vai fazer na saída. Quando o coronel Jorge da Silva assumiu o Estado-Maior, eles comentaram: porra, agora é dose dupla. (...) então, era um comandante negro que nunca tinha havido na história da corporação. Não era como hoje, com muitos oficiais negros. (8)

“Houve rejeições pela presença de Nazareth Cerqueira no comando, mas depois elas se tornaram quase nulas diante do trabalho que ele realizou na tropa”

(Depoimento de um coronel negro). (9)

Essas tensões raciais internas nunca se tornaram públicas, mas demonstram que a ascensão de negros em setores estratégicos da vida pública brasileira sempre foi pontuada por relações conflituosas quando se disputa poder, status, prestígio e bens econômicos (10). No caso de Nazareth Cerqueira, no entanto, havia oficiais brancos que o tinham como um grande policial. Estes oficiais se empenharam para por em prática as novas idéias de segurança pública trazidas pelo primeiro comandante negro da corporação, que era filiado a um partido trabalhista, que chegava ao poder no redemoinho da luta pela redemocratização do país.

Ação de experimentação

Chamamos, aqui, de “ação de experimentação”, o trabalho desenvolvido por Nazareth Cerqueira à frente da Polícia Militar na sua primeira gestão, de 1983/1986. Este conceito implica dizer que o oficial negro não aprofundou completamente as reformas que pensava processar na instituição, pois ainda se defrontava com uma conjuntura completamente adversa em relação à modernização do aparelho policial.

Neste sentido, poderíamos acrescentar que o aparelho policial, nos primeiros quatro anos da gestão de Nazareth Cerqueira, ainda estava voltado para a repressão direta, usando a Doutrina de Segurança Nacional como filosofia de trabalho e operando nas ruas em termos “efetivamente militares, isto é, encarando os criminosos como “inimigos internos”. Em certo sentido, naquela conjuntura, era ainda uma heresia se trabalhar no aparelho policial com conceitos dissociados da visão belicista como prevenção, policiamento comunitário, informática e inteligência.

A ação de Nazareth Cerqueira neste primeiro período, de certo modo, voltou-se para ensaiar os primeiros passos de transformação que só iriam se concretizar no segundo comando, de 1991 a 1994, quando, efetivamente, diríamos, que o comandante da corporação resgatou as idéias, propostas e ações do primeiro comando, para torná-las mais concretas no novo período, e enfrentou, inclusive, o poder da ideologia de segurança nacional das Forças Armadas para impor suas novas idéias.

A ação de experimentação – que implica também uma certa cautela na condução de tentativas de mudanças em setores profundamente hostis – era necessária naquele momento. Isto porque o país passava por um momento de tensões políticas expressas em cerceamento de liberdades, caça de líderes comunistas, lutas sindicais e resistência de alguns setores militares ao processo de redemocratização do país chamado de “abertura”.

Nazareth Cerqueira estava liderando uma instituição de grande impacto político-estratégico para a governabilidade do poder executivo, que se proclamava socialista, e portanto, era alvo do controle da corporação pelos generais do Exército.(11)

A sociedade civil ainda questionava a presença do presidente-general João Batista de Oliveira Figueiredo (1979-1984) no Palácio do Planalto – e a luta pela cidadania se tornara problema de segurança pública, pois constantemente a polícia tinha que intervir nas ruas para acabar com as manifestações políticas, refluir a onda grevista e reprimir as reivindicações acentuadas dos movimentos sociais feminino, negro, periferia e de associações de moradores. Estas, por sua vez, redescobriram outra vez a importância de sociedade civil como atriz das transformações políticas. No entanto, a luta que mais mobilizou a sociedade civil contra o *establishment* foi a campanha para eleições diretas para presidente da República, chamada de Diretas Já, que produziu centenas de comícios pelo país, para que o Congresso Nacional e o presidente João Batista Figueiredo decretassem o retorno da legalidade eleitoral à nação.

Apesar deste quadro de tensões permanentes entre governo e sociedade civil, os movimentos sociais avançavam. Este foi o caso do Movimento Negro fluminense. Alguns dos seus quadros, por sua vez, assumiram cargos do primeiro escalão no governo Leonel Brizola e emplacavam teses contrárias ao regime – como a transformação de Zumbi dos Palmares como herói nacional e a derrubada do mito da democracia racial (12). Neste sentido, Nazareth Cerqueira assumia a PM também respaldado pela política governamental de abrir espaços na administração pública para os negros bem-sucedidos em suas profissões, atendendo assim, às reivindicações da militância negra, que apoiou abertamente a campanha brizolista rumo ao Palácio Guanabara, em 1982. Na época, o PDT criou sua Secretaria Especial de Negros, tendo à frente Abdias do Nascimento, que compartilhou o exílio político com Leonel Brizola. (13)

No lado policial, Nazareth Cerqueira se defrontava ainda com um aparelho policial avesso às propostas dos Direitos Humanos fazerem parte da técnica policial, como frisamos mais atrás. Também parte deste aparelho policial estava envolvida com corrupção e grupos de extermínios, principalmente na Baixada Fluminense (14).

Neste contexto, Nazareth Cerqueira procurou tornar a PM permeável a participação (15) da sociedade civil em seus destinos e nas políticas de segurança.

Uma das medidas que causou grande impacto na comunidade negra foi a eliminação de batidas desnecessárias nas ruas e morros do Rio de Janeiro. O negro, por exemplo, deixou de ser suspeito temporariamente para os policiais, que tinham que ter novos critérios para abordar suspeitos nas ruas. Foram retrabalhados nas diretrizes de segurança conceitos militares empregados pela PM como “inimigo interno”, que, em geral, era empregado contra os favelados, objetos das batidas. Através de seminários sobre violência e relações raciais, Nazareth Cerqueira introduziu os primeiros estudos sobre a questão da violência policial contra a comunidade negra, trazendo militantes para palestras. Além disso, procurou sistematizar algumas propostas, em estudos internos da corporação, que mais tarde se tornaram elementos substanciais de ação para a nova polícia que a sociedade exigia. Vejamos, por exemplo, algumas idéias de Nazareth Cerqueira, no primeiro

comando, que mostram os primeiros ensaios de experimentação e mudança na corporação. Explica Cerqueira:

Prevenção – *“A ação dissuasória do policiamento é uma medida preventiva em sentido estrito, caracterizada pela simples presença do policial na manutenção da ordem pública”*.

Fenômeno do crime – *“Insistir na tese de que o aumento da criminalidade é função da ineficiência da polícia é uma visão muito estreita do assunto. O crime é um fenômeno sócio-político como observa Lopes-Rey, e como tal inerente a qualquer sociedade”*

Repressão – *“A repressão deve ser feita observando-se os limites impostos pela lei e sem violar os direitos humanos”*.

Participação de todos – *“Segurança não é só repressão e não é problema apenas da polícia. É preciso que a questão da segurança seja discutida e assumida como tarefa e responsabilidade de todos, do Estado e da população”*.

Privilégios – *“Que se evitem solicitações de policiamentos privilegiados para resolver apenas problemas específicos dos interessados, o que sempre provoca prejuízos à coletividade”*. (16)

Nestas observações de Nazareth Cerqueira – há 15 anos – podemos perceber que os ensaios de políticas de segurança pública buscavam atingir alvos específicos, tais como o respeito aos direitos humanos pelos policiais, a utilização da prevenção no combate ao crime, a participação da sociedade civil nos políticas de segurança da corporação e combate aos privilégios de policiamentos específicos para determinados classes e bairros (17). Estes ensaios foram feitos em cima da navalha, pois qualquer erro estratégico na condução da nova política de segurança implicava no reaparecimento ao prosclênio dos oficiais de linha dura. Estes poderiam, novamente, pregar pelo uso da força contra os criminosos de um modo geral. Isto implicaria operações e escaramuças nas favelas contra o narcotráfico, revistas humilhantes a negros nas ruas, estímulo indireto à atuação de grupos de extermínios, debates acalorados sobre a pena de morte e a classe média em estado de pavor diante do crescimento da chamada violência urbana.

Ação de transformação

Quando Moreira Franco, ex-prefeito de Niterói, venceu as eleições para governador, em 1986, prometendo acabar com a violência em seis meses, o Rio de Janeiro retornou – em certo sentido – ao regime militar, onde a segurança pública significava o uso da força para conter a criminalidade.

A experiência dos direitos humanos implantada pelo governo anterior havia fracassado, devido à resistência dos policiais e por causas das intervenções nesta política feita pelo

próprio governador. Brizola passou parte do governo brigando com o governo federal e foi surpreendido pelo empobrecimento do país nos anos 80, que muitos estudiosos chamam de “década perdida”, e pelo surgimento de uma nova violência: o narcotráfico. (18)

Soares (1998: 105), afirma que o fracasso da segurança pública brizolista do primeiro governo aconteceu em função das próprias contradições desta política e pelo envolvimento de policiais e autoridades brizolistas com o crime organizado (19).

Depois de quatro anos, no entanto, o pêndulo da segurança pública mudava de posição, pois o próprio Moreira Franco também fracassara na política de segurança pública: o uso da força e da máquina repressiva para conter a criminalidade acabara também envolvendo policiais e autoridades *moreiristas* com o crime organizado. Foi, neste governo, por exemplo, que as ONGs (Organizações não-Governamentais) de defesa da criança e do adolescente mais se fortaleceram por causa das denúncias do extermínio de menores e das invasões de favelas para combater o narcotráfico (20). No final do seu governo, Moreira Franco se despede melancolicamente dos seus eleitores, recebendo um grupo de chefes da contravenção no Palácio Guanabara.

Novamente, em 1991, o governo estadual voltava para as mãos de Leonel Brizola, que tinha sido acusado de ter permitido o crescimento do comércio ambulante, das invasões de terra, dos saques aos supermercados e das relações espúrias de autoridades e policiais com o jogo do bicho.

Para comandar a PM, Brizola chamou novamente Nazareth Cerqueira, que estava na reserva da corporação, e que julgara que seu ciclo como destacado oficial negro havia terminado. Nazareth Cerqueira pensava em se dedicar mais as atividades intelectuais.

É, neste momento, em nossa visão, que Nazareth Cerqueira vai concretizar o que chamamos de “ação de transformação”, ou seja, a instalação concreta de políticas de segurança pública diferenciadas e mais qualificadas com a marca dos direitos humanos. É neste momento que a admiração de diversas correntes na PM por Nazareth Cerqueira se cristaliza. É também neste comando que ele rompe definitivamente com a ideologia militar de segurança nacional e propõe uma polícia cidadã, sem os estereótipos tradicionais da corporação. (21)

De 1991 a 1994, o ex-comandante da PM entroniza um conceito que vai perdurar e influenciar mais à frente todos os projetos de segurança pública no Estado: a polícia é um organismo prestador de serviços qualificados para todas classes e não uma instituição monolítica voltada para a segurança do Estado. Ou seja, na visão *cerqueirista*, a polícia precisa de reformas para atender novas demandas da sociedade civil. Ele, enxergava, aqui, o avanço mais aprofundado dos movimentos sociais que queriam exercer de fato os direitos básicos de cidadania como ter acesso à proteção, ao consumo, andar por qualquer lugar sem ser perturbado, ter direito a manifestar seus direitos, fazer greves e protestos.

A ação de transformação, na verdade, ocorreu antes dele assumir o segundo comando. Nazareth Cerqueira e seus aliados ficaram quatro anos observando as tentativas frustradas de combater o aumento da criminalidade no governo Moreira Franco, que insistia no emprego da força e de esporádicas iniciativas de sucesso na ação contra o crime por parte de alguns policiais. É claro que as razões para o fracasso do combate a criminalidade envolveram outros vetores que surpreenderam os policiais como o início da epidemia de seqüestros de empresários, que começou no último ano do governo Moreira Franco (1990) e continua desafiando a polícia até hoje. No entanto, os erros de estratégia da cúpula de segurança de Moreira Franco permitiram que Nazareth Cerqueira não os repetissem mais à frente, quando, novamente, o Executivo voltara para as mãos de Brizola.

Um dos sintomas que as coisas começaria a tomar novos rumos pode ser expressa por duas frases, ditas pelo coronel Celso Guimarães de Oliveira, chefe da Assessoria Técnica de Assuntos Especiais (Atae) na segunda gestão de Nazareth Cerqueira no comando geral. Segundo Guimarães,

“Acabou-se o tempo de burrice. Queremos hoje soldados que pensem a criminalidade como um fenômeno global, respeitando os direitos do cidadão. Por outro lado, não nos interessa uma associação de moradores frágil. Queremos uma entidade forte e questionativa”.

“Quando a polícia chegava no morro, a impressão que se tinha era a de que ela vinha com mandato dos moradores do asfalto. Ela não passava a imagem que era defensora de todos. Somos pagos e temos que defender todos. Enquanto a PM não dispuser de uma visão sociológica sobre a criminalidade, sua ação será nula”. (22)

Esta fala, de um colaborador íntimo do comandante-geral da PM, revelava que Nazareth Cerqueira buscava uma nova identidade para a corporação, trazendo novamente para a tropa os direitos humanos como cartilha a ser consultada permanentemente pelos policiais. Quando o coronel Oliveira acentua o fato segundo o qual a PM subia o morro com o mandato dos moradores do asfalto, retomou novamente a fala brizolista do primeiro governo para criticar um estereótipo permanente de segurança pública fluminense, ou seja, na visão dos alguns setores elitizados do Rio, favelas e morros são sempre locais de criminosos e, portanto, objetos permanentes de repressão.

Uma linha de pensamento antiga (mas difusa no primeiro governo) que, agora, se apresentava com mais evidência e determinação no discurso *cerqueirista*: os ricos não podem ter segurança privilegiada, pois todos os cidadãos são iguais perante à lei e merecem ter o mesmo atendimento. No primeiro comando, Nazareth Cerqueira chamava atenção para o privilégio, mas não batia frontalmente contra ele como aconteceu no segundo comando.

Este discurso de serviços igualitários também não implicava conflitos de distribuição de segurança sob o conflito de classes. Isto porque, foi na segunda administração de Nazareth Cerqueira que se implantou o Policiamento Comunitário em Copacabana – uma técnica de policiamento de interação entre moradores e polícia – de grande sucesso na comunidade até hoje, através de convênio entre a PM e o Movimento Viva Rio, organismo de empresários e profissionais liberais que lutam contra o crescimento da violência na cidade.

Nesta relação polícia/comunidade, cabe ainda lembrar como o ex-comandante da PM foi pioneiro num método de ação policial capaz de quebrar por algum tempo com as tensões produzidas pelas guerras entre quadrilhas de traficantes: a ocupação das comunidades por um grupamento especial durante um certo período. Em 1991, quase com seis meses de comando, Nazareth Cerqueira criou o Grupo Prático-Escola (Gape), responsável para acabar com a função “pronto-socorro” da PM, isto é, os traficantes guerreavam entre si e a polícia vinha correndo para acabar com a guerra. Depois, descia o morro e voltava novamente. A técnica de ocupação por tempo indeterminado – empregado por Nazareth Cerqueira – foi mantida/empregada nos governos Marcello Alencar (1995-1998) e pelo atual governador Anthony Garotinho.

A partir de agora, passamos a elencar algumas medidas tomadas pelo Nazareth Cerqueira e seus colaboradores que tiveram impacto no aparelho de segurança pública do Rio de Janeiro. Ousamos afirmar que as mudanças que estão sendo realizadas no aparelho policial – que teve também a participação do sociólogo Luiz Eduardo Soares – ex-coordenador setorial de Segurança e Direitos Humanos – não teriam sentido se eles não tivessem como ponto de partida as iniciativas de Nazareth Cerqueira e do ex-governador Nilo Batista, um criminalista de renome, e de outros colaboradores dos governos passados. Acreditamos, por exemplo, que a conjuntura hoje propiciou o aprofundamento das mudanças. Hoje, diríamos, que a sociedade carioca quer e exige estas mudanças. No entanto, no segundo governo Leonel Brizola, elas já vinham sendo realizadas apesar ainda de a conjuntura ser hostil. Entre estas mudanças, citamos:

A) Policiamento Comunitário

Nazareth Cerqueira enviou um grupo de oficiais para os Estados Unidos, Europa e Japão para analisar o policiamento comunitário adotado nestes países. Após o retorno dos oficiais, o comandante da PM fez novos estudos e implementou o policiamento comunitário experimentalmente em Copacabana. Hoje, depois de sete anos, o policiamento comunitário acabou se tornando parte da vida dos moradores do bairro. Esta técnica chegou a ser estendida para os bairros de Botafogo e Leblon.

B) Grupo de Vigilância nos Estádios

A guerra entre as torcidas dos diversos clubes vinha provocando mortes e feridos dentro e fora dos estádios. Nazareth Cerqueira designou um grupo de oficiais que estudaram o comportamento das torcidas sob o posto de vista psicanalítico. Depois desses estudos, nasceu o grupamento que iria controlar o comportamento das torcidas, composto por 120

policiais. Para montar o grupo, a PM montou um curso com os soldados cujos professores eram especialistas em violências coletivas. Uma das atrações do curso era entender a cabeça dos chefes de torcida. O coronel Oliveira (nota) lembrava que, antes do Gepe, a PM utilizava um batalhão inteiro para controlar as torcidas em dias de grandes jogos. Até hoje o grupamento existe com a mesma filosofia.

C) Programa de Educação de Resistência contra as Drogas – Proerd

Este programa se destinava a preparar jovens do Ensino Fundamental contra o ataque dos traficantes nas escolas. Para se tornarem professores do programa, os soldados eram preparados também em cursos com especialistas em drogas e psicologia de massa. Nas escolas, os policiais, uniformizados, ensinavam as crianças a resistirem às tentativas de traficantes. O Proerd atuou inicialmente em escolas públicas e depois foi estendido para as escolas privadas, e se tornou um programa de excelência da PM fluminense. No governo Marcello Alencar, o programa foi desativado e retornou no governo Anthony Garotinho.

D) Núcleo de Atendimento a Crianças e Adolescentes

O trabalho com meninos e meninas de rua surgiu também em função das denúncias contra o extermínio de menores feitas pelas OGNs e porque a corporação precisava lidar com este fenômeno em função até do ECA – Estatuto da Criança e do Adolescente – promulgado em 1990, pelo então presidente Fernando Collor. Pelo ECA, o poder público é a peça fundamental para lidar com as crianças de uma forma em geral. Nazareth Cerqueira, através deste núcleo, queria por dentro da corporação uma das grandes questões sociais do Brasil. Até aquele momento, as relações que a PM tinha com os meninos de rua eram conflituosas. Portanto, o núcleo era uma novidade para a corporação, pois impunha uma nova forma de lidar com os meninos de rua. Não se podia prender meninos de qualquer maneira, mas através da legalidade da nova lei.

E) Grupamento de Policiamento Turístico

Hoje, este grupamento virou Batalhão de Policiamento Turístico – Bptur. Na época, o então comandante da PM atendeu aos reclamos dos turistas e da rede hoteleira para um policiamento mais especializado em áreas turísticas da cidade. Devido a seu poder de repercussão nacional, o Rio de Janeiro é uma cidade onde eventos positivos ou negativos tendem a construir uma opinião pública nacional. A morte de turistas estrangeiros em assaltos repercutia internacionalmente e, por isso, o policiamento em áreas turísticas passou a ser uma prioridade diferenciada na corporação.

F) Crime Organizado

As P-2 (Serviço Reservado), um setor que trabalha à paisana nos quartéis e faz levantamentos criminais em sigilo, durante a ditadura militar tinham sido empregadas como linha auxiliar dos serviços de informações das três Forças Armadas. Na segunda gestão de Nazareth Cerqueira, essas unidades foram orientadas para investigarem o crime organizado e deixarem de lado a espionagem de lideranças comunitárias. Era uma tentativa do

comandante da PM de retirar as influências da ideologia de segurança nacional da polícia e atender às necessidades da sociedade civil em relação ao controle da criminalidade.

G) Aprofundamento dos estudos de segurança pública

Foram estimulados também estudos de segurança pública nas escolas da corporação, principalmente nos cursos de formação e aperfeiçoamento de oficiais. Nazareth Cerqueira também fez mudanças profundas nas grades curriculares, centradas em cadeiras jurídico-penais. Foram introduzidas cadeiras voltadas para entender os mecanismos da criminalidade a partir da realidade antropológica da população brasileira. Em decorrência disto, as monografias de oficiais na Escola Superior de Polícia Militar – ESPM, tiveram uma radical mudança com o surgimento de teses sobre o narcotráfico, favelas, justiça, direitos humanos, meninos de rua e seus impactos para a segurança pública fluminense.

H) A questão racial como problema para a segurança pública

Diversas lideranças negras fluminenses – ligadas ou não ao Partido Democrático Trabalhista-PDT – passaram pelas escolas da PM divulgando os problemas dos negros com a polícia e as políticas de segurança pública. Segundo estas lideranças, os negros são mais abordados que os brancos nas ruas e as favelas sistematicamente eram alvos de operações policiais que provocavam a morte de moradores inocentes. Jovens praças e oficiais tiveram oportunidades de assistirem a aulas que comumente não participavam dos curriculares das academias militares. As versões das lideranças negras para a perseguição dos negros pela polícia acabaram dando frutos. Diversos oficiais passaram a estudar as relações raciais na tropa, e alguns acabaram publicando ensaios críticos sobre a atuação da PM em relação as comunidades negras.

I) Literatura técnica

Antes de Nazareth Cerqueira, a PM praticamente não tinha uma bibliografia sobre criminalidade e técnicas policiais. O militar criou a chamada a coleção “Biblioteca da Polícia Militar”, onde obras importantes de criminalistas e estudiosos de violência foram traduzidas e publicadas. Em relação aos oficiais acadêmicos, Nazareth Cerqueira estimulou a produção de ensaios e da atividade intelectual como forma de aperfeiçoamento dos policiais. O coronel Cruz – mais atrás – já houvera dito que Nazareth Cerqueira fora quem praticamente criara uma literatura técnica de qualidade para a corporação.

J) Unificação das duas polícias

A gestão de Moreira Franco ensejara também nos colaboradores de Nazareth Cerqueira uma análise do sistema policial brasileiro, dividido em duas polícias antagônicas. O primeiro debate sobre a unificação das duas polícias surgiu com o lançamento, em 1990, do livro “Controle da criminalidade e da segurança pública na nova ordem constitucional”, de Jorge da Silva, que fora chefe do Estado-Maior de Nazareth Cerqueira, na primeira administração Leonel Brizola. Silva defendia sua proposta dando exemplos internacionais de polícias unificadas eficientes. Na tese de Silva, já havia até o organograma da nova polícia. Outro estudo de outro colaborador de Nazareth Cerqueira – o coronel José

Brandino de Mello, ex-chefe das Relações Públicas – se detém somente em analisar a importância da unificação policial. Neste estudo – uma tese de Mestrado em Ciências Jurídicas, Brandino mostrava que a nova polícia deveria ser controlada pelo Ministério Público como acontece em países das Américas e da Europa.

L) Estudos de corrupção e de criminalidade

A corrupção policial não acontece pelos baixos salários. Esta foi uma das teses mais defendidas pelo Nazareth Cerqueira na tropa. Segundo ele, a corrupção é cultural e está entranhada na forma como a sociedade se organiza para resolver seus conflitos mais íntimos e radicais. “Nazareth Cerqueira dizia o seguinte: afirmar que os baixos salários justificam a corrupção é dizer que todo o pobre é tendente ao crime, é menosprezar o colarinho branco”, observou um tenente-coronel negro, que, no segundo comando de N. Cerqueira, era capitão. Para alguns ideólogos da corporação, o policial já é corrupto antes de entrar na PM. Para entender com mais profundidade esta questão, Nazareth Cerqueira criou um grupo especial de policiais que estudavam a corrupção na tropa. O primeiro estudo deste grupo chamado “Perfil dos policiais militares excluídos por desvio de conduta em 1991”, constatava que a maioria dos policiais excluídos por corrupção trabalhava em batalhões da Zona Sul. O estudo mostrava ainda que os policiais se corrompiam porque desejavam ter o mesmo padrão de vida dos moradores da Zona Sul.

M) Um novo modelo de ação

Em 27 de novembro de 1991, o número 177 do Boletim do Comando da Polícia Militar, trazia um texto intrigante de Nazareth Cerqueira. Nele, o então comandante-geral da PM mostrava que a conjuntura internacional e as mudanças ocorridas no país não permitiam que a PM continuasse usando conceitos e formas operacionais herdadas da ditadura militar. Entre os conceitos que deveriam ser revistos constavam: as estruturas de comando, as formas operacionais, os referenciais teóricos para o trabalho da polícia, o recrutamento e seleção de quadros, a ética, os materiais usados, o relacionamento institucional, enfim, uma série de propostas que iam de encontro ao que pensava a Inspeção Geral de Polícias Militares (IGPM). “Além disso, e não só por isso, mas também pelos mandamentos da Constituição Federal de 1988, e da Estadual de 1989, há que fazer todo um questionamento das crenças tradicionais relativas ao emprego da polícia em geral e, no caso da Polícia Militar, das crenças ligadas à doutrina de Segurança Nacional, em que o componente ideológico faz os policiais militares trabalharem (Segurança Pública) contra o inimigo interno, óbices, antagonismos e com o uso maximizado da força”. Ele completava este boletim com este pensamento: “A tarefa de transformar e modernizar a PM não é um mero desejo do comandante, e sim uma imposição da sociedade”.

Conclusão

Desde 1983, Nazareth Cerqueira pensava numa polícia inteligente. Neste sentido, podemos afirmar, aqui, que as mudanças implementadas pelo ex-comandante da PM se tornaram ponto de partida das mudanças que estão sendo feitas no aparelho policial fluminense pelo

governador Anthony Garotinho e pelo secretário estadual de Segurança Pública, Josias Quintal. Vamos, aqui, resgatar a fala de ex-oficiais que trabalham com Nazareth Cerqueira em relação a este propósito, o que demonstra que sua obra vai ainda ser citada e referenciada por mais tempo na história da polícia fluminense.

“Ele tinha na cabeça que a polícia é um serviço. Ele levantou a idéia de polícia-serviço em contraposição à idéia de polícia-força. (...) foi muito combatido na época e teve a oportunidade de voltar para um segundo comando e formatar melhor seu projeto.”(Tenente-Coronel).

“(...) no primeiro comando, ele estava começando um trabalho prevencionista na corporação. Ele era visto como um brizolista e não como um profissional de polícia. Mas, por que isso? Porque a visão do sistema policial era a visão que o sistema autoritário impôs. Ele foi o único na história da PM que modificou essa idéia de polícia do Estado e de polícia da cidadania. (Major)

“Ele começou um discurso de prevenção quando todo o mundo estava voltado para o combate, para o inimigo interno, para a matança de delinquentes indiscriminadamente, para a matança de pessoas que não estivessem com suas idéias de acordo com o regime (...) em 1983, ele chegou, ainda com toda essa cultura autoritária incrustada, fez um bom discurso. Era um comandante negro que nunca tinha havido na história da corporação” (Major)

“Acho que a ascensão de negros na PM começou a aparecer desde que o coronel Nazareth Cerqueira começou assumir o comando (...) é aquele negócio, em cada profissão tem um que sobressai mais que outro, e com certeza, em relação a parte intelectual, ele estava há mil anos-luz na frente de todo o mundo”. (Major)

Notas Bibliográficas:

1. Ver as obras de Gaston Bachelard, um dos mais importantes teóricos da metodologia científica.
2. CRUZ, SÉRGIO DA. “Cel PM Cerqueira: o sonho de uma polícia cidadã”. In *PM Noticiário*. No.82. Outubro/Dezembro de 1999. Polícia Militar dos Estado do Rio de Janeiro.
3. Até hoje, o Exército controla as Polícias Militares através da Inspeção das Polícias Militares (IGPM). O IGPM foi criado no período da Ditadura Militar, para que o regime mantivesse sob suas rédeas as Polícias Militares. O IGPM determina às polícias o tipo de armamento e o uniforme a ser utilizado. O Exército ainda impõe que seu ritual militar-administrativo faça parte da PM, dividida em batalhões, companhias, ranchos, ordem unida etc. Durante o regime militar, as Forças Armadas transformaram os Serviços Reservados (P-2) das PMs em unidades auxiliares dos Serviços de Informações das três armas. Neste sentido, a PM também era obrigada a espionar os movimentos sociais para identificar potenciais “inimigos internos”. Uma visão mais aprofundada da participação

das polícias civil e militar na repressão política está em HUGGIN, MARTHA W. *Polícia e Política: as relações Estados Unidos/América Latina*. Cortez Editora, São Paulo: 1998.

4. Em 1982, em plena eleições para o governo estadual, o **Jornal do Brasil** publicou uma reportagem mostrando uma blitz da PM, numa favela da Zona Norte do Rio. Na primeira página, uma fotografia com negros presos pela PM amarrados por cordas no pescoço causou impacto na opinião pública pois a imagem brutal em nada diferia das famosas ilustrações de Debret sobre a escravidão na antiga capital do Império. Leonel Brizola, um dos candidatos ao Palácio Guanabara, usou a reportagem durante a campanha para falar da importância dos direitos humanos. Dissera, na ocasião, que, se eleito, os negros não seriam mais humilhados pela polícia como demonstrava a fotografia. Na época, alguns analistas políticos afirmaram que Brizola ganhou alguns pontos nas pesquisas por causa deste discurso.

5. Os direitos humanos foram usados com muita competência pela classe média brasileira durante a Ditadura Militar quando jovens universitários se tornaram integrantes de grupos guerrilheiros. Ao serem presos, eram torturados ou mortos. Assustada com a tortura de seus integrantes, a classe média condenava os militares usando os direitos humanos como bandeira. Em nossa opinião, foi dessa forma que os direitos humanos no Brasil tiveram sua politização mais conseqüente, pois sensibilizou importantes instituições da sociedade civil como as igrejas, os partidos, os sindicatos, Ordem dos Advogados do Brasil, Associação Brasileira de Imprensa e outras. Nos anos 80, com o processo de redemocratização da sociedade brasileira, quem retoma o discurso dos direitos humanos são precisamente os favelados, operários e excluídos em geral que se queixavam dos arrochos salariais, da violência policial nas comunidades carentes e do uso da força policial contra as manifestações por direitos humanos.

6. Em 1988, o coronel Jorge da Silva, um dos principais teóricos da PM, venceu um concurso da OAB sobre a questão jurídica no centenário da Abolição. Ao ceder o prêmio, a banca examinadora ficou surpresa, pois a obra vencedora fora escrita por um policial, que, na verdade, para evitar estereótipos, se inscrevera no concurso como advogado e não como oficial da PM.

7. CRUZ, SÉRGIO DA. *Obra citada*.

8. Depoimento prestado para nossa pesquisa.

9. Idem, *ibidem*.

10. Os oficiais negros costumam dizer que na PM é impossível um oficial branco ter mais chances, por causa da hierarquia e da disciplina que beneficiam a todos. Desse modo, um salário de um Major negro é o mesmo de um Major branco. Todos podem chegar no posto mais alto se não tiverem durante a carreira nada que desabone suas condutas enquanto policiais.

11. Exceto no Rio de Janeiro e em São Paulo, em outros estados, os governadores recém eleitos – 1983 – mantiveram ainda o modelo anterior de controle das organizações policiais pelas Forças Armadas quando foram nomeados generais para as Secretarias de Segurança Pública. Na visão dos partidos conservadores – e até de alguns setores progressistas das classes médias brasileiras – a presença de um general comandando algum organismo impunha respeito, segurança e credibilidade como se o controle da criminalidade fosse algo essencialmente “militar”. No caso do Rio de Janeiro, Brizola não quis nada com militares, porque nunca quis repetir o modelo da Ditadura Militar que o deixou quase 15 anos fora do Brasil. Recentemente, após o fracasso do segundo governo Brizola/Nilo Batista, o governador Marcello Alencar (1995-1998), repetiu o modelo de outros estados nomeando para a chefia de segurança pública o general Nilton Cerqueira, que não conseguiu conter o aumento dos índices de violência com a política de combate à criminalidade através da repressão indiscriminada.

12. Estes foram os casos de Carlos Alberto Caó de Oliveira, que se tornou secretário de Trabalho e Habitação, e de Edialda Nascimento, secretária de Assistência Social. Ainda assim, em outras

secretarias, outros militantes negros ocuparam cargos de segundo escalão. No segundo governo Brizola, foi criada a Secretaria Estadual de Promoção e Defesa das Populações Negras, comandada por Abdias do Nascimento. E, novamente, no governo Anthony Garotinho, foi criada a Subsecretaria de Direitos Humanos, também dirigida por Nascimento. Esta subsecretaria foi extinta com a reforma que Garotinho fez no final de 1999, para enxugar a máquina administrativa.

13. O PDT, no Rio de Janeiro, foi o partido que mais deu chances aos militantes negros. Já em 1983, o programa do partido incluía o negro como objeto de políticas reformistas. Só mais tarde, o PT passou a compreender a importância da questão racial quando criou alguns núcleos dedicados à questão do racismo e da ascensão de negros ao poder.

14. Para combater os grupos de extermínios – que atuavam, principalmente, na Baixada Fluminense – Brizola criou a Comissão Especial, ligada diretamente ao seu gabinete, e com policiais especializados em desvendar homicídios contra as populações carentes. A Comissão Especial, no governo Moreira Franco (1987-1990), passou para o gabinete do secretário de Polícia Civil. Depois se tornou apenas mais um órgão burocrático da polícia.

15. Silva diz que a segurança pública é tão importante para a qualidade de vida que é um perigo deixá-la apenas ao controle dos policiais. Ver SILVA, JORGE DA. *Controle da criminalidade e da segurança pública na nova ordem constitucional*. Rio de Janeiro: Forense, 1990.

16. CERQUEIRA, CARLOS MAGNO NAZARETH. *Por uma metodologia do estudo da criminalidade e da violência*. Secretaria de Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro, 1985.

17. Durante o primeiro governo Brizola, a instalação de cabines em bairros da Zona Sul acabou se transformando na principal política de atendimento comunitário da PM. Mais à frente, Nazareth Cerqueira se auto-criticou ao notar que esta política só beneficiava determinados grupos de moradores. Jorge da Silva também problematizou a relação polícia/bairros nobres. “*Para não poucas pessoas das elites e das classes médias e altas os policiais seriam simplesmente os seus empregados para combater criminosos indeterminados e incertos (grifo do autor) escondidos nas favelas e na periferia. Há pessoas das elites que, embora não o externem explicitamente, é assim que pensam sobre o papel da polícia*”. *Obra citada* (p.141).

18. Ver SOARES, FRANCISCA VERGÍNIO. *Violência, direitos humanos e segurança: um olhar crítico dos governos Brizola e Moreira Franco*. Tese de Doutorado. Departamento de Ciências Sociais. PUC- São Paulo: 1998. Segundo autora, a nova violência dos anos 80 seria uma combinação de vários fatores, tais como: a corporação (policial) que resistia a tentativa de se criar uma polícia cidadã; os traficantes dominando as áreas carentes; a intensificação da corrupção de policiais com o narcotráfico; os bicheiros invadindo o poder público através de políticos que recebiam propina e suborno.

19. Soares (obra citada) diz que a política de segurança pública brizolista fracassou em função do próprio envolvimento de autoridades e policiais com o crime organizado, e pela desatenção com que tratou o crime organizado. Diz ela: “O governo Brizola se notabilizou pela ambigüidade. Porque como entender sua predisposição em ouvir, principalmente a população excluída, sem atentar ao principal causador dos distúrbios violentos em seu *habitat* (grifo da autora), como o narcotráfico? O silêncio indica a superficialidade com que o problema da segurança foi abordado, embora ele tenha desde o início, exposto o que articularia *direitos humanos* (grifo da autora) ao projeto de *segurança* (grifo da autora) (p.90). Mais à frente, a autora detalha mais este fracasso: “A via democrática dos direitos humanos, que fora adotada por esse governo, diríamos, provocou um certo desencanto na burocracia militarista. O novo *Contrato Social* (grifo da autora), que tencionava deslocar o *absolutismo militar* (grifo da autora) encontrou sérias resistências. Não apenas no interior da corporação, como também no interior da própria sociedade civil. O novo momento político que a

sociedade brasileira vivenciava, parecia não agradar aos defensores do regime militar, os quais recusavam abandonar o modelo da lógica da guerra”.(p.103).

20. No governo Moreira Franco, dois relatórios da Anistia Internacional condenaram o extermínio de crianças e adolescentes e o crescimento dos índices de homicídios em todas as faixas etárias. Moreira também viu nascer, no seu último ano no Palácio Guanabara, a chamada onda de seqüestros de empresários. O caso de maior repercussão foi o seqüestro do publicitário Roberto Medina, idealizador do evento Rock in Rio, em 1990.

21. Esse rompimento foi expresso através de diversas notas de instrução do comandante-geral para os chefes militares onde se acentuava que a PM deveria deixar de lado todas as normatizações militares para se transformar numa empresa pública prestadora de serviços. Nessas instruções, Nazareth Cerqueira também procurava situar os policiais nos contextos das mudanças políticos-sociais pelas quais o mundo estava passando, como a queda do muro de Berlim e o processo da Perestroika na Rússia, com Gorbachov.

22. NOBRE, CARLOS. “PM muda técnica de combate ao crime”. *O Dia*, Rio de Janeiro, 30 de novembro de 1991.

Bibliografia:

CRUZ, SÉRGIO DA. “Cel PM Cerqueira: o sonho de uma polícia cidadã”. In *PM Noticiário*. Rio de Janeiro. Outubro/Dezembro de 1999, nº 82.

Mensagem do comandante-geral. In *Boletim da PM* no.1777. Rio de Janeiro, 27 de novembro de 1991.

RIBEIRO, BRANDINO JOSÉ MELLO. Análise e proposta de modificação do artigo 144 da Constituição Federal brasileira. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciências Jurídicas da PUC-Rio, 1995.

SOARES, FRANCISCA VERGÍNIO. *Violência, direitos humanos e segurança: um olhar crítico dos governos Brizola e Moreira Franco*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da PUC-SP. 1998.

BATISTA, NILO E FILHO, GISÁLIO CERQUEIRA. *Ciep e Ceup, educação e segurança pública*. Gabinete do Vice-Governador. Rio de Janeiro. 15 de novembro de 1991.

MILITO, CLÁUDIA et alli. *Homicídios dolosos praticados contra menores no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Iser, 1993.

SILVA, JORGE DA. *Controle da criminalidade e segurança pública na nova ordem constitucional*. Rio de Janeiro: Forense Universitária,1990.

_____. *Direitos civis e relações raciais no Brasil*. Niterói: Luam, 1994.

_____. *Violência e racismo no Rio de Janeiro*. Niterói: Eduff, 1998.

HUGGINS, MARTHA W. *Polícia e Política: Relações Estados Unidos/América Latina*. São Paulo: Cortez Editora, 1998.

CERQUEIRA, CARLOS MAGNO NAZARETH. *Para uma metodologia da criminalidade e da violência*. : Polícia Militar do Rio de Janeiro,1985.

_____. “O comandante de uma polícia brasileira”. In *Mídia e violência urbana*. Faperj, 1993.

_____. “Policciamento Comunitário. Uma nova filosofia operacional”. Rio de Janeiro: Polícia Militar do RJ, s/d.

PIETA, ELÓI. “Polícia: modelo militar x modelo civil” *Teoria e Debate*, São Paulo/Fundação Perseu Abramo, 3 de agosto de 2.000.

NOBRE, CARLOS. “Estudo de Major mostra que PMs cometem mais crimes na Zona Sul”. *O Dia*, Rio de Janeiro, 06-04-1992.

_____. “Cerqueira promete PM democrática”. *O Dia*, Rio de Janeiro, 07.04.1991.

_____. “PM muda para apagar resquícios dos tempos da ditadura militar”. *O Dia*, Rio de Janeiro, 30.11.1991.

_____. “PM muda a técnica contra o crime”. *O Dia*. Rio de Janeiro. 02-02-1992.

Mensagem do comandante-geral. In *Boletim da PM*. No.177, Rio de Janeiro, 27 de novembro de 1991.

Ofício 008/554/1991 do chefe do Estado-Maior para os comandantes de unidades da PM. *Polícia Militar*, Rio de Janeiro: 1991.

“Delegacia de Tortura vai ocupar prédio do Dops” *O Dia*, Rio de Janeiro, 24.7.1992.

“Novos detetives fazem curso e a nota média não passa de 5.3”. *O Dia*, Rio de Janeiro, 24-3-1991.

O Movimento Negro e a contemporaneidade: novos caminhos

Sérgio da Rocha Souza

Universidade Federal Fluminense – UFF

1- Introdução

As novas formas de produção que caracterizaram a revolução industrial dos séculos XVII e XVIII envolveram um conjunto de inovações – como a burocratização e a racionalização – que transformaram radicalmente a sociedade então existente em vários aspectos.

O tipo de processo implantado, a concentração num só lugar de toda a montagem do produto – a fábrica – leva a uma série de conseqüências de toda ordem. A mais visível é o aumento da produtividade, no seu aspecto econômico. Entretanto, para que se chegue a este estágio é fundamental introduzir outras variáveis importantes. Vamos considerar dois destes aspectos: as novas dimensões do local de produção e a burocratização-racionalização do processo produtivo. Neles não se pode pensar senão relacionados.

A fábrica, o novo local onde se reúnem os até então produtores independentes, exige uma específica forma de organização, que permita o processo de montagem. Poder-se-á denominá-lo de administração da produção. Ele implica dois aspectos básicos. Um setor de planejamento e controle de projetos, que inclui desde a aquisição de insumos até o desenho de máquinas e peças. E, outro referente, a produção propriamente dita, na oficina, que implica procedimentos que aumentem o rendimento dos componentes da produção (máquinas e homens) com o menor custo. Sem esquecer que este fato se dá em local muito amplo e com um grande número de pessoas. Muito diferente do modelo anterior. Houve necessidade de uma ordenação adequada, afim de alcançar resultados eficazes.

A concretização deste objetivo resultou da aplicação do método racional-burocrático. Implicava o uso de técnicas específicas que exigiam uma disciplina rigorosa e levava a uma automatização dos movimentos. Junto com a eficácia dos resultados, temos uma desumanização dos agentes.

Este processo tornou-se mais efetivo na medida em que surgiram novos ou se alteraram os antigos componentes. A alteração da estrutura do mercado, com o aumento da demanda, cria a necessidade de ampliação da produção e, conseqüentemente, o aumento da mecanização das máquinas e dos homens. E mais, a forma de organização

da indústria se amplia para a sociedade toda. As instituições de todo tipo aumentam de tamanho em dimensão e número de pessoas atendidas. E tem como característica fundamental o modelo burocrático-racional.

A desumanização de que falamos refere-se à visão racionalista que tem como objetivo definido alcançar resultados finais eficazes na produção de bens. Na medida em que a preocupação primordial é esta, pode-se considerar que seres humanos são os componentes da massa de manipulados neste processo. A possibilidade de tornar o homem um similar da máquina – autômato que produz sem pensar sobre o que está fazendo, mas que possibilita o aumento desenfreado da riqueza dos proprietários dos meios de produção e uma quantidade e variedade maior de bens oferecidos ao mercado – traz euforia pelo progresso alcançado. A forma de vida de um dos elementos fundamentais da engrenagem, que levava a resultados econômicos tão importantes para setores da sociedade, não era considerada pelos que dirigiam estas sociedades. O que se via era que ao lado desta exuberância econômica e social para alguns, havia a miséria para os operários. As reações, entretanto, não tardaram. Os explorados reivindicam melhores condições de trabalho e vida, ainda nos primórdios da Revolução Industrial.

Também as críticas surgem de várias direções e em relação as mais diferentes instituições.

Dentre outras, conhece-se a veemente análise de Marx, no século XIX – a teoria da alienação – que mostra que este tipo de trabalho mecanizado leva o operário a perder a consciência de sua situação e tornar-se um fácil instrumento de exploração.

No final do século XIX e início do século XX tem-se, uma análise dúbia do cientista social alemão Max Weber. Ao mesmo tempo que mostra a importância da burocracia e da racionalidade para a constituição do mundo moderno, enfatiza que ela traz com sua rotina e objetividade o desencanto do mundo.

Esta crítica torna-se mais severa e contundente com Michels, no início do século XX. Ele compara os objetivos dos partidos socialistas com a estrutura da sua organização, na medida que aumenta de tamanho e de contingente para alcançar estes objetivos, e mostra que o processo de burocratização centra de tal forma a preocupação da administração que a finalidade principal se perde.

Importante é que, a partir da primeira metade do século XX em diante, se intensifica a crítica ao burocratismo das instituições e se inicia, ao mesmo tempo, um processo revolucionário de modificação destas estruturas em vários âmbitos. As mais conhecidas são os estudos de Goffman dos presídios, conventos e hospitais; de Basaglia, com a sua experiência em hospitais psiquiátricos; Guattari, com sua teoria e prática em relação ao tratamento nas clínicas psiquiátricas; Foucault, que busca “distinguir as grandes

transformações do sistema estatal, as mudanças do regime político ao nível dos mecanismos gerais e dos efeitos de conjunto e a mecânica de poder que se expande por toda a sociedade, assumindo as formas mais regionais e concretas, investindo em instituições, tomando o corpo em técnicas de dominação. Poder este que intervém materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos – o seu corpo – e que se situa ao nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana e, por isso, podendo ser caracterizado como micro-poder” (Machado, R., 1992).

Todas estas análises críticas, algumas acompanhadas de intervenções concretas nos sistemas organizativos, mostram em suas várias tendências que o processo burocrático-racionalista, surgido para possibilitar o funcionamento eficaz das instituições, traz embutido uma relação desumanizadora, que alcança propósito no mínimo diferente do enunciado, se não diverso.

2- Movimentos sociais urbanos: velhos e novos

Os movimentos sociais da era industrial surgem com a marca do gigantismo. Os movimentos urbanos hoje chamados de tradicionais – sindicatos e partidos políticos - são fruto de uma sociedade em que o proletariado estava submetido a uma situação ostensiva de trabalho explorador. Tinham como alvo o Estado, definido como representante de quem dominava e explorava. Por isto, tinham o ambicioso projeto de uma sociedade sem classes, influenciado principalmente pela ideologia marxista-leninista. Estavam, entretanto, impregnados em sua ação pelo centralismo burocrático, autoritarismo e dogmatismo. Acrescente-se a este aspecto o aumento de sua dimensão, na medida em que ampliam suas bases, o que torna seu funcionamento centrado no próprio mecanismo, perdendo-se de seus objetivos básicos iniciais, que fica bem caracterizado pela diminuição de seu poder nos embates sindicais. A análise feita por Michels, relativa aos partidos socialistas, pode ser estendida a todas as instituições de grande porte.

Nos primórdios da segunda metade do século XX, transformações importantes ensejam o surgimento de movimentos sociais urbanos com novas características. Os chamados novos movimentos sociais. Estes apresentarão, segundo Scheer-Warren (1987, pag. 39-50) as seguintes características:

a- um aspecto estrutural. O reconhecimento do povo (e não apenas da classe operária) e das condições materiais do capitalismo contemporâneo e suas variadas e sobrepostas formas de opressão, que ultrapassam os antagonismos existentes no campo das relações de produção;

b- um aspecto cultural. Resulta de uma crítica feita ao autoritarismo e opressão exercida pelo capitalismo, mas também as formas que propõem sua superação. Esta crítica se efetiva na busca de uma democracia de base, livre organização, autogestão, direito à diversidade e respeito à individualidade, identidade local e regional, e noção de liberdade individual associada a de liberdade coletiva.

Neste contexto estão incluídas lutas que implicam na transformação para uma nova sociedade em que as visões de mundo tidas como verdades absolutas são questionadas. Surgem os movimentos feminista e ecológico, de homossexuais, entre outros. Acentua-se também nos países de Terceiro Mundo a defesa dos direitos de cidadania, e nele o movimento negro aparece com destaque.

Estes movimentos buscam criar, como fato fundamental, uma nova mentalidade, uma nova cultura política e, não necessariamente, um confronto com o Estado. Se consubstanciam na:

- reação às formas autoritárias e de repressão política, propondo o estabelecimento de relações efetivamente democráticas;
- reação às formas centralizadoras de poder, defendendo autonomias locais e sistemas de autogestão;
- reação ao modelo social e econômico estabelecido, lutando por novas formas de vida mais comunitárias.

Podemos acrescentar a estes elementos caracterizadores dos chamados novos movimentos sociais outros aspectos que podem definir sua maior eficácia na atuação numa sociedade complexa.

– os membros dos grupos formados, tanto os organizadores quanto aqueles que são beneficiados com a sua ação vivem um sentimento de enriquecimento pessoal e a conseqüente afirmação como sujeito. Se torna uma relação pautada pela identidade de objetivos, por afetividade e troca de informação, mesmo que em diferentes níveis. Na verdade, a experiência de vida coletiva reformula a vida pessoal;

– esta dinâmica se dará em grupos pequenos. A decorrência natural desta possibilidade é que o sucesso do processamento se fará mais pela multiplicação do que pela ampliação de um único grupo;

– estas organizações, na medida que são reconhecidas pela sociedade e pelo Estado, são legitimadas. Este status permite àqueles que participam de sua dinâmica, serem reconhecidos como cidadãos;

– este processo implica a transformação de carências em direitos. Há, segundo Durham (1984, pag. 29) *“um processo de construção coletiva de um conjunto de direitos.(...) E isto,*

não através de uma codificação completa e acabada de uma realidade existente, mas como o reverso de uma definição cumulativa de carências que são definidas como inaceitáveis”.

3- O Movimento Negro: uma luta contemporânea

A história da opressão e discriminação que sofrem os negros em nossa sociedade tem a idade da sua chegada ao Brasil. A forma como migraram e o uso feito da sua força de trabalho podem ser caracterizados como mais do que uma simples relação de dominação-exploração. Os negros chegaram como escravos e foram tratados como *coisa*.

Se não bastassem o sofrimento físico e as humilhações por que passaram durante todo o período da escravidão, restou no seu rastro, após a formal libertação, a discriminação como marca que persegue sua caminhada por toda nossa história.

Como reagiram, como reagem?

A história da escravidão, da perseguição, da discriminação é também a história da reação. Em nenhum momento pode-se falar em passividade, em aceitação, em cordialidade, como querem alguns. Os negros reagiram, quando e quanto puderam, o tempo todo. Escravos, se sublevavam nas senzalas, mesmo que isto valesse o açoite ou a morte. Quando libertos, mas pobres e sem moradia digna, foram submetidos ao preconceito e à discriminação ostensiva ou implícita nos falares, nos ditos, nas piadas, nos livros didáticos, nos anúncios de emprego, na seleção na escola, nas profissões, e por tantas outras formas, os negros reagiram e reagem.

A história das reações é longa e complexa. Das senzalas, quilombos, revoltas nos quartéis e nos modernos movimentos sociais.

Ao nos referirmos aos movimentos organizados, podemos citar o que tem se denominado de resistência cultural, nos rituais religiosos, nas rodas de samba, nas escolas de samba, nas congadas, nas gafieiras e em tantos outros. Mas, o combate ostensivo ao preconceito pode ser identificado pela primeira vez, nos anos 30, com a Frente Negra Brasileira, cuja luta se caracteriza pela contestação ao preconceito racial e a busca da assimilação social, já aí considerando o racismo como fator de sua exclusão social. Ao transformar-se em partido político é esvaziada pela decisão de Vargas, no golpe de 1937, de extinguir todos os partidos.¹

Nos anos 70, se desenvolve um processo que resulta na organização mais importante até então do movimento negro, e que se constituía em âmbito nacional, o Movimento Negro Unificado. Na cidade do Rio de Janeiro, sua origem mais remota localiza-se no grupo de Estudos Afro-asiáticos, criado por jovens negros com formação universitária reunidos na Universidade Candido Mendes, em Ipanema. Começou com oito pessoas que se reuniam aos sábados, mas já na terceira reunião havia mais de cem. Tinham origens diferentes. Os

mais velhos vinham do Partido Comunista e Sindicatos, e alguns dos mais jovens vinham de grupos de resistência cultural, como o clube Renascença. E quase todos sentiam na pele a discriminação racial. Apesar de terem formação universitária estavam desempregados. A preocupação inicial era com a África, já que os membros do grupo acreditavam que a luta dos negros brasileiros tinha mais a ver com esses do que com os americanos.

Em 1972 em decorrência de discordância no grupo inicial é criada a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (SINBA), com sede em Guadalupe, subúrbio da cidade do Rio de Janeiro.

Em 1975 o grupo da Candido Mendes se reintegra, mas agora realizando reuniões no Teatro Opinião, em Copacabana, onde nasce o hoje tradicional Instituto de Pesquisa da Consciência Negra (IPCN). O grupo original se divide entre estas várias entidades existentes.

Em 1977 é fundado o jornal do SINBA.

Estes grupos tinham a idéia de que as manifestações culturais eram o que de mais consistente os negros tinham. Isto ficava evidente nas relações espontâneas que se davam entre as entidades criadas e os grupos que representavam a cultura negra.

Em 1978 há nova tentativa de criar uma Frente Negra Brasileira. O motivo foi o ato realizado em S. Paulo, no dia 7 de julho de 1978, contra a discriminação racial que sofreram rapazes negros numa piscina de clube, impedidos que foram de freqüentá-la, e também pelo assassinato, por espancamento pela polícia, de um trabalhador negro. Desse evento nasce a idéia de criação de uma entidade de amplitude nacional, que passaria a se denominar Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial. Logo formou-se uma diretoria provisória interestadual (Rio e São Paulo), e dois meses (setembro de 1978) depois é aprovada em reunião no Rio, com a presença de 200 negros, a Carta de Princípios, o Estatuto e a escolha da direção provisória. Desta reunião participaram entidades do Rio, São Paulo, Minas Gerais e Bahia. Pretendia-se que fosse uma entidade de cúpula, para coordenar a atuação de todas as outras entidades.

Mas, nesta mesma assembléia há dissensões que levam algumas organizações do Rio (SINBA e IPCN) a se afastarem por discordância dos rumos tomados pela assembléia. Na verdade, na opinião de Yedo Ferreira, todas as dificuldades que geravam as seguidas crises no movimento organizado nascente estavam na falta da definição clara de um objetivo para derrotar a discriminação racial. Este importante líder do movimento negro acredita que o problema racial no Brasil só será resolvido quando for resolvida a contradição que se estabeleceu na construção da nação brasileira. Se, por um lado, o povo é multirracial e pluriétnico, por outro a elite que controla o Estado e fala em seu nome é unicultural e uniétnica. Só haverá a transformação pretendida quando romper-se esta relação contraditória.

A mim parece que o problema está também na pretensão de unificar os objetivos por decisão centralizada, através de uma entidade gigante que pretende abranger e conciliar todas as tendências. Nestes trinta anos de existência do MNU busca-se esta unificação que jamais foi conseguida. O sinal disto é a análise feita pelo cientista social Edson Borges no XXI Congresso do Movimento Negro Unificado, realizado em Salvador, na Bahia, em abril de 1998. Vejamos o trecho conclusivo:

“(...) ponto que não deve ser esquecido é a necessidade (e o grande e urgente desafio) do MNU apresentar propostas para dialogar (indo , assim, muito além das suas próprias coordenações estaduais e municipais). (...) Isto quer dizer que é necessário pensar em um projeto político e nacional que leve em consideração as demais entidades nacionais do movimento negro. (...) A organização do MNU em 12 estados foi reconhecida, apesar das fragilidades. Contudo, é oportuno realçar que a luta racial não está unificada no Brasil, havendo desagregação, falta de uma tática e de uma estratégia comuns, além da ausência de um projeto adequado ao próprio MNU e, ainda mais, que possa aglutinar em torno de bandeiras comuns as diversas tendências e organizações negras do país.(...)” (1998, pag.12).

Ora, o que parece o erro básico é a busca de centrar numa unidade o poder de estabelecer linha condutora única, quando existem tantas tendências pensando em propostas político-ideológicas tão divergentes. O que se observa é a pretensão de manter a mesma estrutura dos movimentos sociais tradicionais num mundo que mudou, onde as relações sociais se tornaram mais complexas, onde o contingente populacional se ampliou e diversificou.

O que se observa nos anos 90 é, no âmbito do movimento negro, uma moderna tendência de projeto, que torna a concretização dos objetivos mais ágeis. São os pequenos grupos definidos como organizações não-governamentais (ONGs), que atuam diretamente em áreas onde a população negra é maioria, e algumas delas consideradas de risco, em decorrência do seu controle por grupos do crime organizado, competindo com o poder público instituído. Estas ONGs trabalham, predominantemente, com crianças e jovens, mas também com adultos.

A sua estratégia de ação centra em dois aspectos básicos: utilizam a cultura negra mesclada com atividades da cultura tradicional ocidental, incentivando a criatividade, num trabalho que faz nascer a confiança e a auto-estima entre jovens negros de comunidades pobres. A

finalidade não é produzir profissionais, mas fazer estes jovens acreditarem que podem transformar suas vidas e o mundo. E, apesar de não ser este o objetivo maior, muitos profissionais qualificados começam a surgir nestes centros de ativação.

São grupos pequenos, com um setor administrativo com muito poucas pessoas. Para a maioria das atividades são contratados especialistas por tempo determinado, que varia de acordo com a necessidade que a atividade exige. Atuam, tantas vezes, diretamente nas comunidades em que o público-alvo se encontra e, tantas outras levam estes grupos para outros locais com o objetivo de lhes mostrar a diversidade.

O trabalho é realizado, de acordo com o objetivo de cada entidade, com mulheres, crianças e adolescentes. Muitos dos atendidos são localizados nas ruas – morando, se prostituindo, vendendo quinquilharias – e convidados a receberem ajuda. Muitas das atividades são realizadas em escolas públicas. A ajuda pode consistir, algumas vezes, em auxílio material, mas não é a finalidade fundamental, que é levar às pessoas a crença de que elas podem transformar.

Estas instituições são autônomas e a maioria financiadas por entidades estrangeiras, embora não seja a única forma de manutenção. Há, também, contratos de financiamento de projetos com órgãos governamentais, apadrinhamentos, por parte de pessoas da sociedade, de crianças e adolescentes.

Apesar de serem autônomas e pequenas estas entidades mantém contato permanente com entidades idênticas nacionais e internacionais, formando uma rede, que permite um fluxo de informações contínuas e a troca de conhecimentos. A sua existência permite a atualização, a renovação e a criação de novos métodos.

Certamente, a multiplicação destas entidades permitirá a ampliação do atendimento.

A importância deste modelo é que ele não impossibilita a existência de outras entidades, com outros objetivos e com outras formas de ação, pelo contrário elas se conjugam para tornar a atividade mais rica de variedade e mais produtiva, ainda que mantenham a autonomia.

A fragmentação, ao contrário do que muitos pensam, aí não implica falta de eficiência. A descentralização torna os grupos diferenciados e mais fortes em sua ação. O principal é que permanece como fio condutor do trabalho a idéia da eliminação do preconceito racial. Ele é conseguido pela possibilidade do diálogo entre as entidades, que estabelece uma relação democrática e criativa.

O combate ao preconceito está na possibilidade de mostrar aos próprios negros que eles são capazes de trabalhar junto com os demais, e, se for necessário, competir em igualdade de

condições. Mas, também preparar futuros adultos, hoje pertencentes a grupos carentes, para a luta pela igualdade racial e social, de direitos e oportunidades.

Estas instituições existem, na cidade do Rio de Janeiro e arredores, ainda em pequena quantidade, mas algumas delas têm conseguido resultados tão importantes, que já se tornaram conhecidas internacionalmente. As mais visíveis são o Afroreggae, o Criola e a Fundação São Martinho.

É importante enfatizar que, com estas entidades, chega-se pela primeira vez a grupos negros de baixa renda – que constituem a maioria da população negra – diretamente. Se estas formas de intervenção se expandirem, juntamente com outras de ação afirmativa, como os cursos vestibulares para a população economicamente carente (inclusive para negros), e a formação de multiplicadores para trabalharem nas escolas e outras instituições, mostrando a importância da contribuição do negro para a construção da nossa sociedade (como esta fazendo o PENESB)*, certamente os novos caminhos pelos quais o movimento negro envereda, não em muito tempo caracterizará uma verdadeira revolução na mudança da cultura do preconceito e da discriminação ainda hoje existente no Rio de Janeiro.

4- A Guisa de Conclusão

Este ensaio faz uma análise preliminar das transformações que sofrem os movimentos sociais em geral e o movimento negro em particular, na segunda metade do século XX. Ele é parte de uma pesquisa mais ampla sobre o Movimento Negro no Rio de Janeiro.

Neste texto procuramos apontar a existência hoje de uma quantidade considerável de entidades preocupadas com a defesa dos direitos dos negros, a preservação da cultura negra e dos seus valores. Uma delas, talvez a mais importante, por sua abrangência e pioneirismo, é o Movimento Negro Unificado. Faz já trinta anos a sua luta na defesa dos direitos dos negros e pela unidade do movimento negro. Neste tempo inúmeras conquistas foram conseguidas e, me parece, seu trunfo maior foi organizar o movimento negro para uma reflexão sobre o racismo, ao mesmo tempo em que a busca de uma estratégia para enfrentar este problema. O resultado maior foi a criação de leis que chamavam a atenção para a discriminação como fato criminal e definia as punições para os transgressores. A busca da unidade, entretanto, acabou por transformar o MNU numa instituição centralizadora na definição da política e diretrizes básicas para as entidades de diferentes tendências que integram o movimento. As diferenças ideológicas, entretanto, têm criado obstáculos quase intransponíveis para chegar-se à unidade, já que elas levam os diferentes grupos a pensarem políticas, métodos e até objetivos divergentes no combate ao preconceito e a discriminação. Esta dificuldade tem impossibilitado a conciliação de interesses e, conseqüentemente, uma ação conjunta que pudesse impactar a sociedade. A impossibilidade de chegar a um ponto comum que una todas as tendências parece estar ligada à dimensão do MNU. Ele tornou-se abrangente demais. O processo de administrar as divergências torna-se um debate em si

mesmo que acaba por emperrar os objetivos fundamentais do movimento, o combate ao racismo. Creio que este resultado decorre da falta de percepção das lideranças de que o mundo moderno tende cada vez mais para solucionar os problemas através das pequenas entidades e grupos. A complexidade e o tamanho da sociedade hoje exigem novas estruturas organizacionais para que os objetivos sejam efetivamente alcançados. Estas novas formas já aparecem não apenas no Movimento Negro, mas em outros setores das lutas urbanas.

Referencias Bibliográficas:

BASAGLIA, Franco. A instituição negada. Graal, Rio de Janeiro, 1991
BORGES, Edson. Teses do MNU mostram caminhos para militantes. Questões Negras, periódico, novembro de 1998, Rio de Janeiro, pag 12.
DURHAM, Eunice. Movimentos Sociais, a construção da cidadania, in Novos Estudos, no.10, out. de 84, S. Paulo, pag. 24.
GOFFMAN, Erving. Manicômios, prisões e conventos. Edit Perspectiva, S.Paulo, 1990.
GUATTARI, Felix e ROLNIK, Suely. Cartografias do desejo. Vozes, Rio de Janeiro, 1993
MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder, introdução ao livro de Michel Foucault Microfísica do poder. Graal, Rio de Janeiro, 1992.
WEBER, Max. Economia y sociedad. Fundo de Cultura Economica, Mexico,1977, 2° vol.

Notas Bibliográficas:

¹ Estas informações foram fornecidas ao Autor do texto pelo ativista do Movimento Negro Yedo Ferreira

* o PENESB é o Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira, da Universidade Federal Fluminense

XI

A Religião frente à Globalização

El fundamentalismo islámico y su reacción contra la globalización

Roberto Marín Guzmán

Universidad de Costa Rica

Introducción

Las religiones monoteístas de origen semita han tenido un fuerte renacer en los últimos años. Son muchas las causas que se señalan para estos movimientos que buscan en la religión la respuesta a los problemas contemporáneos. Los fundamentalistas – aquellos que vuelven sobre los fundamentos de la religión; es decir, los textos sagrados – opinan que los sistemas políticos han fracasado en sus planes y no han sabido responder a los retos del siglo XX. El renacimiento de los fundamentalismos religiosos en este siglo ha ido paralelo a otros movimientos igualmente extremistas e intolerantes, como algunos nacionalismos, los movimientos que claman por la supremacía étnica, las aspiraciones políticas de ciertos grupos y por último también los racismos actuales.

Movimientos fundamentalistas cristianos han surgido, en los Estados Unidos, por ejemplo, a raíz del desarrollo del materialismo, de los problemas raciales, sociales y el poder de la tecnología en la sociedad de este país. Estos movimientos en los Estados Unidos, que se han extendido también por América Latina y sobre otras áreas del mundo, plantean una vuelta al Cristianismo primigenio como la única respuesta a todos los problemas que enfrenta el hombre contemporáneo. Por ello han incrementado sus planes de predicación y de fundación de iglesias nuevas. Simultáneamente, los movimientos fundamentalistas judíos en Estados Unidos y en Israel pretenden lograr un Estado mesiánico y constituyen un rechazo radical contra los palestinos y contra los árabes y musulmanes en general. Asimismo, claman por lograr una total seguridad dentro de las fronteras de Israel, lo que para muchos no constituye más que un pretexto para la expansión territorial.

Los movimientos fundamentalistas musulmanes, por otra parte, aspiran constituir también una nueva alternativa a los fracasos del liderazgo de los distintos gobiernos, en especial de aquellos de los países del Medio Oriente. Los fundamentalistas, que buscan volver sobre los fundamentos del Islam, también se llaman a sí mismo islamiyyun (islamistas) y acusan a los gobiernos seculares que imperan en los países musulmanes de no haber sabido dar una respuesta adecuada a los problemas contemporáneos. Sin duda, los movimientos fundamentalistas son actores nacionales e internacionales importantes y constituyen ejemplos claros de la fuerza ideológica del Islam, del rescate de sus valores culturales propios y el rechazo a la globalización. La fuerza del fundamentalismo islámico ha atemorizado al Occidente, que a su vez ha reaccionado contra los diversos grupos islamistas. El propósito de este ensayo es explicar las causas y aspiraciones del fundamentalismo islámico y analizar sus planteamientos en defensa de lo propio, lo que significa

también una reacción contra la globalización. Para los ideólogos fundamentalistas actuales la globalización intenta imponer el sistema capitalista y anular las formas económicas y sociales del Islam. En este ensayo también se analizan los conceptos teóricos del fundamentalismo islámico y las reacciones del Occidente, junto a la teoría fundamentalista en oposición a la globalización.

Concepto del fundamentalismo islámico

El fundamentalismo islámico deriva su nombre de la aspiración de volver sobre las fuentes; es decir, el Corán, la Sunna (la tradición del Profeta, los dichos y hechos de Muhammad) y la Shari'a (la Ley Revelada). Dentro de los planes del fundamentalismo están el rescate de los valores propios e intrínsecos al Islam, la restauración del Estado Islámico y la oposición a todo lo que haya entrado en la sociedad (*umma*) musulmana como *bid'a* (innovación). *Bid'a* es todo aquello contrario al Islam. La globalización, que intenta cambiar muchos asuntos sociales y culturales del Islam, para los fundamentalistas es un asunto enemigo del Islam, por lo que la lucha contra este proceso es obligatoria para todo musulmán creyente. El fundamentalismo apegado al Islam primigenio no establece distinción entre política y religión. Por ello en algunos casos, como en Irán, los líderes islamistas suponen que la dirección política de la sociedad debe recaer en los 'ulama' o líderes religiosos. Cuando los 'ulama' son parte del gobierno o están en alianza con los políticos, los islamiiyun también dirigen su lucha contra ellos, como en Egipto. Para los fundamentalistas la restauración del Islam primigenio en la *umma* es la única alternativa viable, la respuesta religiosa frente a los fracasos, las crisis y el secularismo.

El fundamentalismo islámico tiene tres tensiones, que a su vez son también inherentes al Islam: ¹

- 1- La tensión trascendencia-inmanencia de Dios
- 2- La tensión diversidad-unidad
- 3- La tensión de lo ajeno-lo autóctono

1- La primera tensión, la de trascendencia-inmanencia de Dios se encuentra en las principales tradiciones religiosas del Medio Oriente. En opinión de Max Weber, la definición de Dios en las religiones de esta área geográfica involucraba los conceptos de personal, trascendental y ético.² Posteriormente con el desarrollo de la teología se presentaron algunas tensiones al definir los conceptos de lo trascendental y personal de Dios. En los primeros tiempos del Islam los conceptos de la trascendencia de Dios cobraron gran fuerza debido al interés de contrastar esta idea con la del animismo naturalista.³ Asimismo, la inmanencia de Dios también encontró su lugar. La brecha entre lo humano y lo divino se llenó por el concepto islámico de que el hombre está cerca de Dios por su virtud y su piedad, así como por la misericordia de Dios.⁴ Dios está cerca del hombre piadoso.

La trascendencia de Dios significa que entre Dios y el hombre existe una gran distancia, una enorme separación. En el Islam Dios es todo perfección, poder y misericordia, mientras el hombre es todo imperfección. El hombre es la creación de Dios y por su imperfección tiende al mal, al orgullo y al egoísmo. El Islam utiliza los términos *Istakbara* (orgullo) e *Istaghana* (egoísmo), como las dos principales causas de la desviación y caída del hombre.⁵ Debido a esa enorme separación entre Dios y el hombre, por la perfección del Creador y la imperfección de la criatura, el hombre debe estar sometido a Dios. Tal es el verdadero significado del Islam (Islam= sometimiento, del hombre a Dios).

La inmanencia de Dios significa que Dios también está muy cerca del hombre, tal como aparece en el pasaje coránico: *Wa Laqad Khalaqna al-Insana wa Na'lamu ma Tuaswisu bihi Nafsuhi wa Nahnu Aqrabu Ilayhi min Habli al-Waridi* [«Hemos creado al hombre y sabemos lo que su alma le susurra, porque estamos más cerca de él que su arteria yugular»] (L, 16). Por esta idea de la proximidad de Dios al hombre, contenida en el texto sagrado, los sufíes, los místicos del Islam, buscaron a Dios y lo encontraron accesible por medio de la experiencia personal, la renuncia a todo lo mundano, el *tawakkul Allah* (confianza total en Dios), el *fana'* (autoaniquilación), la práctica del *Dhikr* (pensamiento constante en Dios), el *ma'rifa qalbiyya* (el conocimiento de Dios por el corazón, es decir por el amor), así como por las otras experiencias místicas.⁶

Los fundamentalistas, por otra parte, enfatizaron en el concepto de la trascendencia de Dios. Algunos de ellos, como Ibn Taymiyya (siglo XIII, m.1328), a quien se considera un fundamentalista aunque en realidad era un hanbalita, o Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab (siglo XVIII) – epónimo de los Wahhabitas – han insistido con fuerza en la idea de la trascendencia de Dios. Desde el punto de vista de la praxis política de los fundamentalistas, la trascendencia de Dios significa que así como el hombre debe estar sometido a Dios, igualmente la sociedad debe estar sometida a las autoridades. Los fundamentalistas insisten en que ellos como líderes religiosos deben ser las autoridades de la umma musulmana. Por tanto todos deben obedecer sus mandatos y seguir asimismo los principios del Islam de sometimiento a Dios, aceptar la revelación contenida en el Qur'an y los principios jurídicos de la Shari'a.

2- La segunda tensión surge como resultado de la diversidad y la unidad de las expresiones culturales de los pueblos dentro de la *umma* musulmana. La diversidad en el Islam nació a raíz de la expansión y la formación de un vasto imperio que abarcó un gran número de pueblos y culturas heterogéneas. El Islam se vio en la necesidad de definir los términos de unidad y de diversidad con el propósito de que su autenticidad no se perdiera en el marasmo de influencias y culturas.⁷ En general el Islam no rechazó a las culturas ajenas a la islámica, las que más bien incluyó en su imperio, y fue capaz de integrar antes que destruir, de ahí que el Islam se caracterizara ante todo por la asimilación de muchos elementos de las diversas culturas. Desde el inicio del Imperio Islámico se llevó a cabo un

equilibrio entre los elementos de unidad y aquellos que constituían la diversidad. Esto se hacía con el propósito de definir a la *umma* musulmana. También se difundió la idea de que cualquier desviación de la palabra de Allah constituía una seria amenaza contra la integridad de la *umma*. Esta noción la comparte el fundamentalismo, que basa asimismo todas sus actividades en el Corán y en la *Sunna*. El Islam aceptó entonces todos aquellos asuntos culturales y progresos técnicos y científicos que no entraban en contradicción con los principios del Islam.

3- La tercera tensión es aquella surgida a raíz de la relación dialéctica de lo ajeno y lo autóctono al Islam. Lo ajeno viene a ser la aceptación de los logros o éxitos de las culturas no musulmanas. Lo autóctono, por otra parte, es la actitud frente a las otras culturas, con el propósito de mantenerse fiel a la cultura propia. No hay duda de que esta tensión entre lo ajeno y lo autóctono surgió de la contradicción entre cuán literalmente debían los musulmanes interpretar su propia tradición y el margen de libertad válido para la aceptación y utilización de los elementos pertenecientes a otras culturas, no sancionados expresamente por la revelación. La sociedad islámica medieval aceptó los aportes de las otras culturas. La *umma* musulmana con gran rapidez admitió los aportes científicos, la filosofía, las artes y los nuevos avances técnicos provenientes de las otras civilizaciones. Así las instituciones administrativas imperiales las continuó el Islam para transformar a la *umma* de una base tribal y de confederación provincial en un imperio cosmopolita mundial.⁸ También se incorporó al Islam el pensamiento griego y muchos otros asuntos que no es necesario enumerar.⁹ A pesar de la aceptación de un gran número de elementos extranjeros, la *umma* musulmana no olvidó ni rechazó sus bases autóctonas. La teoría política del Estado nunca fue ni demasiado persa ni demasiado griega como para que hubiera perdido contacto con los elementos propios de la tradición musulmana.

Con relación a este último punto la corriente fundamentalista tomó la actitud de una interpretación cada vez más literal del Corán y de la *Sunna* pensándose en que la innovación (*bid'a*) podía afectar la fe.¹⁰ Asimismo, el fundamentalismo propone una vigorosa oposición a los elementos extraños al Islam, y postula eliminarlos en la medida de lo posible. Estos últimos planteamientos están estrechamente relacionados con la escuela Hanbalita. La tensión entre lo ajeno y lo autóctono ha continuado también en los tiempos recientes como resultado de los intentos por revivir la cultura tradicional.

Los fundamentalistas siempre han insistido en la importancia de la autenticidad de la *umma* y han tratado de orientar a la sociedad hacia el rechazo de los elementos extraños. El objetivo primordial de los fundamentalistas ha sido restaurar, en la medida de lo posible, las condiciones existentes en el tiempo del Profeta Muhammad, para fundar un Estado islámico en el que opere la ley revelada (*Shari'a*).

En general podemos resumir en tres aspectos las bases del fundamentalismo islámico: 1- Enfatiza la idea de la trascendencia de Dios sobre la immanencia. 2- Predica la unidad de la *umma* y rechaza o elimina los elementos culturales de la diversidad que han entrado a la

comunidad musulmana y que puedan crear contradicciones internas. 3- Da una especial importancia a la autenticidad de la tradición. Se adhiere a las primeras costumbres del Islam y se opone a las influencias foráneas y a la innovación. En estos asuntos es factible observar la reacción contra la globalización que intenta imponer el sistema capitalista y la difusión de la cultura occidental. Por estos asuntos teóricos y en rescate de sus valores culturales y religiosos propios, los fundamentalistas han reaccionado contra Occidente, que en opinión de muchos es una reacción contra la globalización.

Propósitos y praxis política del fundamentalismo islámico en la historia contemporánea. Las reacciones de Occidente

No hay duda de que los movimientos fundamentalistas en el Islam han surgido como una reacción a los fracasos del secularismo y contra los gobiernos locales que no cumplen el Islam, plantean una separación entre religión y Estado o imponen leyes contrarias a la Shari'a. En este aparte analizaremos con algún detalle las reacciones de Occidente y los planteamientos, aspiraciones y praxis política de los movimientos fundamentalistas en el siglo XX. Ya se ha señalado la aspiración básica de los fundamentalistas: establecer un Estado Islámico donde opere la Shari'a. Los medios que proponen son la oposición, la violencia y con frecuencia el terrorismo contra los gobiernos seculares que mandan en sus países y también contra Occidente que impone una nueva forma de vida y cultura que tiende a anular la islámica, lo cual se nota asimismo en las acciones de la globalización.

La conquista napoleónica de Egipto a finales del siglo XVIII y su posterior expansión sobre Siria, trajo a las naciones musulmanas árabes nuevas ideas como democracia, secularización, nacionalismo, patria, enseñanza laica, separación de política y religión, además de muchas otras. Los intelectuales musulmanes durante todo el siglo XIX y luego en el siglo XX respondieron a esas nuevas ideas y prácticas con posiciones que iban desde un extremo hasta otro. Algunos propusieron rechazar como *bid'a* todo lo procedente del exterior y quedarse solo con las bases fundamentales del Islam, mientras otros abogaban por adoptar todo lo que venía de Europa, aún en detrimento del Islam. En medio de estos dos extremos antagónicos se dieron toda una gama de posiciones, que intentaban responder a las influencias de las nuevas ideas y prácticas europeas que entonces empezaban a difundirse en las sociedades musulmanas del Medio Oriente. Algunos grandes intelectuales promovieron la idea de adoptar aquello que no entrara en contradicción con el Islam, como por ejemplo el caso de Muhammad 'Abduh a finales del siglo XIX en Egipto.¹¹ Estas posiciones conciliadoras triunfaron en la mayoría de los casos. Sin embargo, muchas otras opiniones también se difundieron, como por ejemplo los planes de nacionalización, secularización, separación de política y religión en el Islam, la adopción de leyes europeas en contradicción con el Islam y la ley revelada (Shari'a), como se dio en el caso de la Turquía moderna dirigida por el líder secular Kemal Atatürk.¹² Los planes de modernización de Turquía también significaron occidentalización en el sentido de que este país adoptó las letras latinas para la escritura del turco, «limpió» de árabe y otras lenguas

extranjeras al idioma turco, adoptó los códigos civil suizo, penal italiano y de comercio alemán, en contradicción con la Shari`a. Por esta razón en la Turquía actual la poligamia, por ejemplo, no solo está prohibida, sino también abolida.¹³ El castigo al robo ya no se hace de acuerdo con la Shari`a cuya sentencia es cortale la mano al ladrón. El adulterio ya no se castiga con la muerte, ni se procesan muchos otros vicios siguiendo la ley revelada, sino de acuerdo con el código penal italiano que, obviamente, responde a otras realidades.

Debido a las respuestas a veces inadecuadas de los políticos egipcios, por ejemplo, a los embates europeos, así como la alianza de las élites gobernantes en Egipto con los británicos, los líderes religiosos predicaron la vuelta al Islam primigenio. Los ‘ulama’ buscaron en la religión y en su cultura propia la respuesta a todos los problemas del momento.

La lucha fundamentalista contra Occidente, en especial contra los Estados Unidos se debió al apoyo de las potencias Occidentales a los gobiernos más retrógrados y pro-Occidentales como el de Nuri Sa`id en Iraq, la dinastía Pahlavi en Irán y el de Numeiri en el Sudán. También los fundamentalistas han reaccionado contra Occidente debido al apoyo de las potencias, en especial los Estados Unidos, a Israel, un Estado hostil al mundo islámico. La aspiración básica de los fundamentalistas es acabar con todos los gobiernos «títeres» del capitalismo, para poner fin a la difusión de la cultura occidental en sus sociedades y establecer en cambio un Estado islámico donde operen las leyes de la Shari`a y los principios del Corán y la Sunna, con exclusión de todo lo que pueda considerarse innovación (*bid`a*).

Debido a la imposibilidad de enfrentar con éxito a Estados Unidos, a Europa Occidental o a Israel, o bien a los distintos gobiernos represivos contra ellos como Siria, Iraq, o anteriormente el caso de Egipto en la época de Nasser, los grupos fundamentalistas han recurrido al terrorismo, a la agresión y a la violencia. La reacción de Occidente ante la violencia y agresión de algunos de los grupos fundamentalistas ha sido de desprestigiar, difamar, y hacer generalizaciones incorrectas. Occidente ha dado a los fundamentalistas, y por extensión a todos los musulmanes, las categorías y etiquetas de violentos, agresivos, terroristas, radicales, militantes, de vestimentas tradicionales y en guerra con la modernidad, así como de seres irracionales.¹⁴ También se afirmaba, como señala el investigador James Piscatori, que:

«El Islam era hostil hacia Occidente porque era fanático... consecuentemente llegaron a considerar [a los musulmanes] como una raza uniformemente emocional y a veces ilógica que se movía como un solo cuerpo y hablaba con una única voz.»¹⁵

Este párrafo resume las opiniones difundidas por la prensa internacional, en especial de los Estados Unidos, que clasifica a los musulmanes y además les agrega etiquetas. Esas

opiniones revelan también lo equivocado de los conceptos, inclusive el de afirmar que los musulmanes son una raza, y el de considerarlos como un grupo unitario donde todos son uniformemente emocionales e ilógicos. Por todo ello es necesario señalar que no todos los musulmanes pueden ubicarse dentro de esas categorías, ni siquiera todos los grupos fundamentalistas, ni tampoco todos sus líderes. Algunos de los dirigentes de los grupos fundamentalistas son académicos, profesores, teólogos, escritores, estudiantes y miembros de las diversas profesiones como médicos, abogados, ingenieros, etc. Por otra parte Occidente, como pretende mostrarlo también Bernard Lewis, en un inexacto y tendencioso artículo, considera al Islam como el agresor, el responsable de los ataques, las *jihads* y las conquistas, mientras el Occidente es defensivo, responde con contraataques, cruzadas y reconquistas.¹⁶

En general se pueden notar las razones por las que Occidente ha reaccionado de esa forma contra el Islam ya que lo considera una amenaza en tres niveles: 1) político, 2) demográfico y 3) socio-religioso.

1) Político por el enfrentamiento histórico y la expansión del Islam sobre Europa. Muchos autores occidentales insisten en la importancia histórica de la batalla de Poitiers en el año 732 cuando Carlos Martel derrotó a los musulmanes y los hizo replegarse hacia la Península Ibérica. Posteriormente los europeos cristianos desarrollaron las Cruzadas como una forma de detener y derrotar a los musulmanes y de rescatar para la Cristiandad los lugares santos de Palestina, en especial la ciudad de Jerusalén. Para las Cruzadas se siguieron las prédicas del papa Urbano II a raíz del Concilio de Clermont. El papa en un emotivo sermón hizo el llamado a la primera Cruzada en el año 1095. En forma semejante y simultáneamente se desarrolló la Reconquista en España como ideología en el siglo XI.¹⁷ Cuando el Islam no fue más una amenaza política para Europa, se dio una mayor comprensión y asimilación de lo islámico y se estudiaron en Occidente la religión y la cultura musulmanas como algo exótico e interesante.¹⁸ Después de la derrota del Imperio Otomano al finalizar la Primera Guerra Mundial se dio la fragmentación del Medio Oriente islámico en varias naciones. No obstante las aspiraciones de los nacionalismos, sobre todo el árabe (*al-Qawmiyya al-`Arabiyya*) que pretendía la creación de una gran patria para los árabes, como primer paso hacia el pan-islamismo que buscaba obtener de nuevo la grandeza del Islam, el colonialismo, la presencia occidental, los intereses de las burguesías locales y muchas otras razones internas, provocaron los fracasos de todos estos proyectos. La fragmentación política fue lo que siguió: aparecieron los nuevos Estados con fronteras más o menos artificiales y arbitrarias y se desarrollaron los movimientos nacionalistas locales. Debido a esa fragmentación y a los fracasos de lograr la aspiración del pan-islamismo, ha resurgido con fuerza el Islam, con su consecuente reacción contra los grupos dirigentes locales y contra el Occidente que intenta imponerse.¹⁹ Otra vez en la palestra política el Islam y sobre todo el fundamentalismo, vuelve a ser para Europa y en general para el Occidente una amenaza internacional.

2) Desde el punto de vista demográfico las poblaciones musulmanas tienen un alto crecimiento en contraposición al bajo crecimiento demográfico europeo. Los occidentales ven en este proceso una amenaza demográfica para Europa y en general para toda la cultura occidental. Por otra parte, también es necesario señalar que a Europa han llegado gran número de inmigrantes musulmanes de diversos países de Asia y África, lo que ha generado también una reacción de Occidente contra los musulmanes en Europa, por una parte por tener una religión y cultura diferentes y también por la xenofobia y los racismos que imperan en algunas naciones europeas contra los asiáticos y los africanos. Por ello en Gran Bretaña y en Alemania, por ejemplo, se han desarrollado sentimientos anti-árabes y anti-musulmanes.

3) La amenaza socio-religiosa y cultural se observa para Europa en la presencia de tan numerosos grupos de habitantes musulmanes que traen una cultura, religión y forma de vida diferentes. En Francia, por ejemplo, se prohibió a las niñas musulmanas asistir a las escuelas con velo. Para la cultura europea todo esto constituye una amenaza muy seria pues impide que estos inmigrantes de una cultura distinta y étnicamente diferentes puedan absorberse en la cultura europea. En un artículo publicado en el *New York Magazine*, se señala con relación a los nuevos inmigrantes en Europa:

«Nuestros inmigrantes en el pasado eran europeos; éstos no lo son. Las niñas musulmanas que insisten en usar el chuddar (chador, velo) en nuestras escuelas no son francesas y no quieren serlo... El pasado europeo era blanco y judeo-cristiano. El futuro no lo es. Dudo que nuestras vetustas instituciones y estructuras sean capaces de resistir la presión.»²⁰

La reacción de los fundamentalistas musulmanes contra la dominación y las imposiciones occidentales ha sido en los últimos años muy violenta. Muchos de los grupos fundamentalistas han acudido al terrorismo como medio para lograr sus fines, tanto contra Occidente como contra los gobiernos seculares y pro-Occidentales de los países donde habitan. En estas acciones se puede ver al fundamentalismo islámico con dimensiones de actor nacional y de actor internacional. La respuesta de Occidente ha sido también instantánea, como se ha explicado en los planes sistemáticos de desprestigio hacia todos los fundamentalistas y por extensión también hacia todos los musulmanes a quienes se consideran nuevamente una amenaza para Europa y para el Occidente cristiano. Toda esta situación se complicó aún más en la lucha de los fundamentalistas contra el comunismo soviético y la invasión de Afganistán (1979). Los mujahidín afganos, los soldados que luchan en una guerra santa contra los invasores soviéticos, tenían planteamientos similares a los otros grupos fundamentalistas, de liberación de su territorio nacional ocupado por tropas extranjeras y la eventual fundación de un Estado islámico en Afganistán. La percepción que tenían los soviéticos de los fundamentalistas en ese momento era similar a la de Occidente, aunque por la Guerra Fría Occidente se opuso a la invasión soviética de

*Afghanistan.*²¹ *La percepción soviética de los fundamentalismos y el entorno de la Guerra Fría queda reflejado en las explicaciones del profesor Bruno Étienne: «Uno de mis colegas rusos, especialista en el mundo musulmán, me decía que no comprendía el entusiasmo de la izquierda francesa por la causa afgana: para él la URSS «salvaba a Occidente de la barbarie islámica.»*²²

El fundamentalismo islámico ante la globalización

La globalización es un moderno término que se utiliza, quizá en exceso, para significar la internacionalización e integración cada vez mayor de la economía y con ésta todo lo que lleve de tecnología, comunicaciones, electrónica, flujos comerciales, financieros y migraciones internacionales. Los bienes, servicios y capitales, superan las fronteras nacionales. La globalización o mundialización como llaman en Europa a este proceso, no se limita únicamente a los asuntos económicos sino también a lo cultural, lo que origina la transnacionalización de la cultura.²³

La globalización se experimenta en forma diferente en los países desarrollados (centro) que en los países subdesarrollados o en vías de desarrollo, como se prefiere llamarlos ahora, o los países de la periferia. Las naciones capitalistas occidentales se benefician de la liberalización de la economía, del comercio, de la expansión de los mercados, del movimiento libre de capitales y productos. En la periferia la globalización lleva a la decadencia del poder de la nación-estado, a las restricciones de sus mercados y al bloqueo a su desarrollo. Todo esto se debe a la fusión planetaria de las economías. Además, la globalización se ha convertido en un tema recurrente en el que se analizan las restricciones que enfrentan las políticas públicas en el mundo en desarrollo.²⁴ Con relación a todo esto también es oportuno señalar que la globalización impone tensiones inevitables sobre las condiciones de gobernabilidad de los países en desarrollo como lo demostraron Roberto Bouzas y Ricardo French-Davis.²⁵

Estos asuntos se han tratado también en los foros internacionales de las Naciones Unidas, en especial en la UNCTAD. En mayo de 1996, por ejemplo, varios líderes de países en vías de desarrollo describieron cómo la globalización y la liberalización provocaron la ruina y bancarrota de varias de las compañías locales y marginalizó sus economías.²⁶ El presidente de Tanzania, Benjamin Mkapa, afirmó en la UNCTAD que los países que siguen las directrices del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional han sufrido grandes costos sociales, incluyendo pérdidas de empleos, recortes en salud y educación.²⁷ El mismo fenómeno se ha vivido en los Territorios Palestinos Ocupados de Gaza y Cisjordania que Israel ocupó militarmente en 1967. A pesar del proceso de paz y la devolución a la Autoridad Nacional Palestina de parte de los territorios, éstos siguen insertados dentro de la economía israelí, que a su vez está integrada y subvencionada por el mundo capitalista.²⁸

Las principales características de este fenómeno se pueden resumir así:

1- Ciencia, tecnología, comunicaciones, economía. La globalización favorece en especial a los países ricos frente a los países pobres. Los países desarrollados venden tecnología, dominan la industria, los mercados, venden manufacturas, invierten en diversos recursos. Dominan también las finanzas, las comunicaciones, la microelectrónica, etc. Los países pobres se ven forzados a esa integración, a esa globalización, por los mecanismos económicos, financieros, tecnológicos, de telecomunicaciones, en un mundo donde se da la desaparición paulatina de las fronteras y del proteccionismo que antes dividían a las naciones.²⁹

2- En este proceso de la globalización se da una dominación cultural, que lleva también a una transnacionalización de la cultura, que significa asimismo que los aspectos culturales de los países pobres, como las tradiciones, alimentos, danzas, música, vestimentas, artesanías, entre otros, también se venden en los países desarrollados. Hasta hace poco, encontrar alimentos tropicales en algunos países de Europa Central era muy difícil. Hoy día existen miles de estos productos de países tropicales, así como sus artesanías, músicas, etc., no solo en Europa Central, sino también en todo el mundo. Esto ha llevado a una mundialización de los productos y las tradiciones culturales experimentan entonces una transnacionalización de la cultura, lo que significa que todas las culturas se van permeando de distintas tradiciones culturales de otras sociedades. Esto para muchos representa un camino abierto hacia la pérdida de la unidad cultural, en especial para los fundamentalistas musulmanes.

3- Mundialización y especialización de la producción. Con la globalización y los mecanismos económicos, de competencia y de dominio de los países más ricos que favorecen la globalización, se experimenta en todas partes una mundialización y especialización de la producción. Se dan, pues, los mercados integrados que logran elevar la eficiencia del uso de los recursos.³⁰ Esto quiere decir que cualquier producto de cualquier parte del mundo teóricamente se puede comerciar, comprar o vender en todos los lugares de la tierra. Al lado de esto se experimenta la especialización de la producción. Por los mismos mecanismos dentro de la globalización, de mundialización de los productos, algunos artículos dejan de ser rentables en ciertas áreas de la tierra, pues no pueden competir, y es entonces cuando se da la especialización de ciertos países en ese producto.

4- La integración financiera. Se logran las fusiones financieras. Para comprender este proceso es necesario tener presente que los movimientos de capitales están influidos por dos factores: a) La fuerza de atracción o repulsión determinadas por los elementos de riesgo o rentabilidad propios de cada país. b) El orden internacional: el comportamiento de las tasas de interés entre países o entre múltiples instrumentos financieros, sobre todo después de Bretton Woods que garantizaba la cooperación monetaria mundial. Ahora se ha dado el proceso más abierto del mercado y por intervenciones del poderoso Grupo de los Siete.³¹

5- La globalización se caracteriza también por los grandes flujos migratorios. Por las comunicaciones, las integraciones económicas regiones, las especializaciones y las oportunidades que genera para algunos países la globalización, las poblaciones migran constantemente. Se nota el movimiento migratorio de México, Centro América y el Caribe hacia Estados Unidos, o de Asia Sudoriental también hacia Estados Unidos y Canadá, o de Argelia, Marruecos y otros países del Norte de África hacia España y Francia, o de África negra principalmente hacia Francia e Inglaterra. Asimismo de Pakistán, India y los países árabes hacia el Reino Unido y otros países europeos. Este fenómeno lleva a confluencias culturales y para algunos la amenaza de la pérdida de su integridad cultural. Dentro de los bloques de países pobres también hay movimientos migratorios como las migraciones de colombianos a Venezuela, de nicas a Costa Rica, de guatemaltecos a México, de libaneses y palestinos a Egipto, etc.

6- Las transacciones comerciales y financieras están en manos de las grandes compañías transnacionales que a su vez tienen una inversión directa y una creciente integración intersectorial e intrasectorial.³²

La globalización tiene también grandes impactos negativos, en especial sobre los países subdesarrollados. Entre los más importantes efectos negativos se pueden mencionar los siguientes:

1- También con la globalización se dan intentos de eliminación de las minorías nacionales que resisten la integración nacional, que llevaría eventualmente a la integración mundial en la globalización. Al respecto se pueden mencionar los casos de los Ainú en Japón, los Kurdos en Irán, en Iraq y Turquía, o los dramáticos casos de Timor Oriental, Kosovo, Bosnia, etc.³³

2- Debido a las oportunidades que se abren para muchos en otros países, en las naciones pobres y en vías de desarrollo se da un proceso de «fuga de cerebros». Esto es, que los intelectuales, los ingenieros, los profesionales en general, emigran de sus países y buscan mejores condiciones de vida allende los mares, en especial en los países desarrollados. La India, por ejemplo, es un claro caso de un país subdesarrollado que exporta ingenieros y otros profesionales altamente calificados.

3- Pérdida de la identidad cultural, que la reemplaza la globalización, lo que se manifiesta, entre otros aspectos, en el uso de palabras en otros idiomas y la tendencia a sustituir el patrimonio cultural. El capitalismo que se impone, intenta destruir las formas propias culturales. Por ello se dan reacciones contra la globalización en los distintos países que intentan defender su patrimonio cultural.

4- Algunos expertos creen que los países más pobres pueden llegar a ser exclusivamente productores de materias primas y productos agrícolas, con la anulación casi total de la industria, la investigación y las universidades. Estos últimos asuntos que la globalización tiende a anular en los países pobres, se concentrarían en las naciones desarrolladas. De esta forma se notan los mecanismos de la globalización y la especialización de las actividades, la producción y los campos de acción para cada país en forma mundial.

Como se ha venido señalando, el fundamentalismo islámico, además de muchos otros asuntos, es también una reacción contra la globalización. En su lucha contra el capitalismo y por la defensa de los valores culturales intrínsecos al Islam en oposición a la *bid'a*, el fundamentalismo islámico se dirige asimismo contra la globalización en los siguientes aspectos:

Capitalismo, economía globalizada y búsqueda de justicia social

La difusión del capitalismo ha generado en los países islámicos grandes transformaciones en el nivel social, en lo político, en los campos culturales y en los asuntos económico. El capitalismo ha generado también grandes contrastes socio-económicos y ha ampliado la desigual distribución de la riqueza. El proceso de la globalización ha contribuido a acrecentar las injusticias sociales. Los fundamentalistas musulmanes pretenden lograr, entre muchos otros objetivos, que la justicia social del Islam prevalezca en sus sociedades, tal como lo contiene el mismo Qur'an en un gran número de *ayas*, como por ejemplo XCII, 5-11; XCIII, 9-10; CIV, 1-3.³⁴ Ya desde la década de los años sesenta el líder fundamentalista de los *al-Ikhwan al-Muslimun* de Egipto, Sayyid Qutb en su lucha contra el capitalismo, el secularismo y las injusticias sociales, escribió una obra titulada *Al-'Adala al-Ijtima'iyya fi al-Islam (La Justicia Social en el Islam)*, que busca en las bases del Islam los principios de la justicia social. Esta obra ha servido de inspiración para muchos otros fundamentalistas más recientes en sus luchas por la distribución equitativa de la riqueza.³⁵

Con relación a lo anterior se pueden mencionar las actuaciones de los Hermanos Musulmanes en Egipto tanto contra la apertura (*Infitah*) de liberalización y privatización de la época de Sadat, como la oposición a ese mismo régimen en «la revuelta por los alimentos» de enero de 1977.³⁶ También su lucha hacia finales de la década de 1970 se dio contra este presidente por ampliar las brechas sociales con sus proyectos de la *Infitah*. Algunas cifras estadísticas de todo este proceso son reveladoras al respecto y son elocuentes por sí mismas: el 5% de la población pasó de concentrar el 19.2% de la riqueza del país en el período 1964-1965, durante el régimen de la estatización de Nasser, al 22% para 1979, cuando la *Infitah* estaba en un amplio despliegue. Esto contrasta con la caída dramática del 60% más pobre de la población. En 1964-1965 durante el programa de la estatización de Nasser, ese 60% de la población concentraba el 28.7% de la riqueza. Para 1976, con la *Infitah* bajó a 19.93%. El 30% medio de la población también se vio afectado y de controlar el 40.2% de la riqueza en 1964-1965 cayó a 21.52% en 1976.³⁷ Todo lo

anterior es sintomático de los cambios económicos y de la ampliación de la brecha social. La respuesta a todo ello ha originado un acrecentamiento de la lucha de clases y el renacer del fundamentalismo que ha logrado la creación de diversos grupos como alternativa a lo que consideran un rotundo fracaso de los gobiernos seculares de Anwar al-Sadat y de su sucesor Husni Mubarak. Por estos motivos económicos y por razones políticas de los tratados de paz de Egipto con Israel, una agrupación fundamentalista islámica, el Tanzim al-Jihad, asesinó al presidente Sadat durante un desfile militar en setiembre de 1981.

Al-Da'wa, una de las más importantes revistas de los al-Ikhwan al-Muslimun de Egipto también publicó artículos con el propósito de lograr la justicia social en este país. Con frecuencia también criticaron la riqueza y opulencia de los dirigentes egipcios, lo que contrastaba enormemente con la pobreza de las masas de población.³⁸ Por ejemplo, así escribieron:

*«La clase gobernante en Egipto se ha apropiado de privilegios sin precedente. El ciudadano común percibe en Egipto una deslumbrante desigualdad. Muchas de las leyes recientes sirven y defienden los intereses de los pocos que están en la cúspide. La injusticia genera toda clase de enfermedades sociales: soborno, nepotismo, estafa y sabotaje de la moralidad humana...»*³⁹ *«Estas son tremendas fortunas de unos pocos que muestran despliegues opulentos para que todos los vean. Las cosas que los ricos están gastando en forma ostentosa en lujos... ¿no podrían haber solucionado un poco las penurias de los necesitados? Si nosotros no tomamos de los ricos para dar a los pobres, ¿no estaremos violando los mandatos del Sagrado Qur'an? ¿No estaríamos dejando entonces nuestra nación y nuestro gobierno a merced de la ira de Dios?»*⁴⁰

En Siria los al-Ikhwan al-Muslimun también lucharon por la justicia social y con fuerza se opusieron al gobierno del presidente Hafiz al-Asad. Aún antes de la época de al-Asad, Mustafa al-Siba'i, uno de los más importantes líderes islamistas y uno de los más brillantes ideólogos del fundamentalismo islámico sirio insistió con frecuencia en la necesidad de lograr el Al-Nizam al-Islami el orden islámico, como base de la justicia social.⁴¹ Planteamientos sociales semejantes desarrollaron los fundamentalistas en el Al-Jabha al-Islamiyya fi Suriyya (El Frente Islámico en Siria), fundado en 1980 y que amalgamó a los diversos grupos fundamentalistas en la lucha contra el secularismo de Hafiz al-Asad y en la búsqueda por la justicia social. Todo esto luego se ha ido transformando en una oposición a la globalización. En los principios de Al-Jabha al-Islamiyya, el Bayan al-Thawrat al-Islamiyya fi Suriyya wa Minhajuha, los fundamentalistas declaran abiertamente la necesidad de lograr la justicia social y las reformas necesarias en el país. También robustecieron su lucha contra el gobierno de Hafiz al-Asad, la oposición a la minoría 'alawita dominante y al secularismo. Los fundamentalistas demandaban lo siguiente:

1- La transferencia de la propiedad de las industrias del Estado hacia los trabajadores, que serán recompensados adecuadamente, pero no en exceso.

2- Oposición al rol del Estado como comerciante y por el contrario, apoyar al sector privado libre en comercio y producción de manufacturas. También se estimula a los artesanos.

3- Comprometerse con el «Socialismo Islámico» para promover la justicia social bajo la ley de la Shari`a.

4- Los vicios que han infectado la sociedad: alcohol, prostitución, clubes nocturnos, extravagancia, apuestas, etc., deben erradicarse. Debe protegerse la familia y el papel de la mujer en el hogar. La tecnología moderna no se rechaza, pero solo si se la integra dentro de un sistema de valores islámicos, podrán evitarse los males del materialismo que aquejan al mundo desarrollado.⁴²

La búsqueda de la justicia social, además de la liberación de toda Palestina son las aspiraciones de los fundamentalistas palestinos, que más recientemente se escindieron de los al-Ikhwan al-Muslimun en los grupos Hamas (Harakat al-Muqawamat al-Islamiyya) y el Jihad Islámico. Algo semejante se nota en los planteamientos fundamentalistas de Musa al-Sadr y del *shaykh* Muhammad Husayn Fadl Allah en el Líbano, cuyas actuaciones también obedecieron a los principios de justicia social y de mayor equidad en la distribución de los puestos administrativos a los distintos grupos en este país. Por los problemas de la desigual distribución de la riqueza y el poder, el Líbano vivió una cruenta guerra civil de 1975 a 1990. La búsqueda de justicia social entre los fundamentalistas en el Líbano también se dio entre los musulmanes sunnitas con el grupo Jam`iyyat al-Mashari` al-Khayriyya al-Islamiyya (La Sociedad Islámica de Proyectos Filantrópicos), cuyos propósitos quedan revelados en su mismo nombre.⁴³

El caso de Irán con el Ayatullah Ruhullah Khumayni es quizá uno de los movimientos fundamentalistas más relevantes en su lucha contra el capitalismo, contra las injusticias sociales y contra la desigual distribución de la riqueza. Su movimiento y el legado posterior en Irán es parte de la reacción fundamentalista contra la globalización y la lucha por la defensa de sus tradiciones y costumbres en oposición al capitalismo al que los fundamentalistas consideran «una catástrofe y un soplo aniquilador», como lo señalaba el Ayatullah Sa`idi y que posteriormente siguió el Ayatullah Khumayni.⁴⁴ Khumayni se oponía a las injusticias sociales del Shah Muhammad Reza Pahlavi contra su propia gente. Asimismo, llamaba la atención sobre la pobreza y las múltiples privaciones que padecía el pueblo, así como los infortunios que las masas de población debían padecer de miseria y atraso, mientras paradójicamente el gobierno publicaba que el país vivía un gran progreso económico. Todo lo anterior lo manifestó el Ayatullah Khumayni en su carta abierta enviada al primer ministro Hoveyda, el 16 de abril de 1967.⁴⁵ Desde entonces la lucha

contra las injusticias sociales y la desigual distribución de la riqueza fueron asuntos que caracterizaron la oposición fundamentalista al Shah.

Con el propósito de lograr esa justicia social, que Khumayni llamaba la justicia islámica, una vez que asumió el poder en Irán nacionalizó y estatizó casi todos los recursos de la economía como las minas, el petróleo, los transportes, muelles, ferrocarriles, bancos y seguros.⁴⁶

Tecnología, dominio de las telecomunicaciones y defensa de los valores culturales propios

La venta de la tecnología y el dominio de las telecomunicaciones que ejercen los países ricos sobre los pobres ha afectado también a las naciones musulmanas. Los fundamentalistas han reaccionado contra este proceso de muy diversas formas. Los talibanes de Afganistán, por ejemplo, lo han hecho de manera absoluta y radical. Los fundamentalistas de Irán, mientras Khumayni estuvo en el poder, lo circunscribieron principalmente a la prohibición de los faxes y las antenas parabólicas y más recientemente, aún cuando los moderados hubieran asumido el poder, la prohibición total del internet. La finalidad principal de estas prohibiciones era la defensa de los valores culturales del Islam y evitar a toda costa que los musulmanes «se contaminaran» de las influencias occidentales, pues por las antenas parabólicas, o por internet, pueden las sociedades musulmanas verse expuestas a un sinnúmero de influencias occidentales, de las cuales muchas se ubican en la *bid'a* (innovación). Estos ejemplos son clara oposición al capitalismo, a la cultura occidental y en tiempos más recientes a la globalización. En otras naciones, como por ejemplo en Siria, se prohibieron también algunas de esas tecnologías, pero las razones obedecieron principalmente a asuntos políticos, con el propósito de mantenerse la minoría `alawita en el poder durante el gobierno de Hafiz al-Asad.

Oposición a las transnacionales y a la globalización de las transacciones económicas

La oposición a las transnacionales que llevan a la globalización de las transacciones comerciales, financieras, industriales y tecnológicas, para los fundamentalistas es parte de la lucha contra Occidente que intenta por todos estos mecanismos imponer su cultura. La oposición de los fundamentalistas a la globalización significa una lucha por preservar su patrimonio cultural, sus tradiciones y su religión que impregna todos los campos de la sociedad. La desaparición de las fronteras que se da con el proceso de la globalización debido a los flujos financieros y por las transacciones comerciales, es otro asunto que rechazan los fundamentalistas musulmanes, pues consideran que la única forma de preservar los valores culturales del Islam es si se mantienen y conservan las fronteras nacionales. De esta forma podrían oponerse a todo lo que provenga de Occidente que entre en contradicción con el Islam. Además, también aseguran que el Islam es la única religión

que no conoce fronteras, pues la consideran como la revelación válida, final y definitiva para todos los pueblos de la tierra y para todos los tiempos históricos.

Después de toda esta exposición es necesario hacerse algunas preguntas claves: ¿Qué posibilidades de éxito tienen los grupos fundamentalistas frente a la globalización? ¿Con su reacción violenta, su intransigencia e intolerancia serán capaces, aún cuando gobiernen en algún país, de detener los flujos financieros, la mundialización de los capitales, el comercio, la tecnología y las telecomunicaciones, asuntos todos que no respetan las fronteras nacionales? ¿Podrán preservar su propia cultura e ideología religiosa y también poner en práctica los principios de la justicia social del Islam frente al capitalismo y la globalización que se imponen y amplían las brechas sociales enriqueciendo aún más a los ricos y empobreciendo vertiginosamente a los ya muy pobres? ¿Qué será lo que a lo largo de los años podrán lograr?

Reflexionar sobre estas preguntas resulta más sencillo que dar las posibles respuestas, sobre todo al referirse a sociedades cuyo futuro parece incierto. La lucha por la defensa de los valores culturales y de su religión frente al capitalismo, la cultura occidental y la globalización, así como la aplicación de la justicia social islámica, que postulan los fundamentalistas musulmanes, son claros y específicos programas de defensa de lo autóctono frente a la coyuntura existente que tiende a anular los valores culturales propios. Sin embargo, cuando los países musulmanes participan del comercio, de los flujos financieros y de las telecomunicaciones no hay duda de que, quieran o no, se ven inmersos en la globalización. El solo hecho de comerciar involucra en los procesos de mundialización a todos los países que participan de esta actividad. Con los países vienen los diferentes grupos, las sociedades enteras, en cuenta los fundamentalistas. Por esta razón los islamistas dirigen su lucha en un doble frente: contra los gobiernos seculares que imperan en sus sociedades (por ejemplo en Egipto, en Siria, Líbano, Palestina, etc.) y contra la mundialización y el dominio cultural del capitalismo y de Occidente.

No hay duda de que la percepción de la sociedad y del mundo es diferente para los fundamentalistas musulmanes que para las naciones poderosas que con sus compañías transnacionales y las enormes transacciones comerciales tienden a la transnacionalización de la cultura. Mientras los fundamentalistas musulmanes se inspiran en el pasado y buscan en los orígenes del Islam las bases que deben prevalecer en las sociedades de hoy,⁴⁷ la mundialización, en cambio, está dirigida hacia el futuro. Dos enfoques diferentes, dos percepciones contrarias. El dilema que deben enfrentar los dirigentes de las naciones musulmanas es que si desean progresar, competir, no quedarse atrás en ciencia, tecnología, economía, finanzas, etc., deben involucrarse en la globalización, para lo que hay, asimismo, grandes presiones y mecanismos internacionales. Los fundamentalistas musulmanes la rechazan, como se ha explicado. ¿Cómo conciliar, pues, ambas posiciones? Una difícil respuesta que aún no tiene solución, ya que la lucha es inminente y parece que continuará. Sin embargo, y no obstante todo lo anterior, ahora que los moderados dominan en Irán, hay

planes de involucrar al país en los retos de la globalización, aunque con ciertas limitaciones, como lo demostró Zidane Zéraoui, al explicar los proyectos de zonas libres.⁴⁸ Estos asuntos pueden significar un paso en la dirección de la conciliación de las dos posiciones antagónicas, con el propósito de no quedarse atrás en el proceso de globalización.

En conclusión, el fundamentalismo islámico, que busca rescatar los valores propios, las bases del Islam, la aplicación estricta y única de la Shari'ia, así como la fundación de Estados islámicos, constituye también en sus objetivos una lucha contra la cultura occidental y contra la globalización que, como se explicó en este ensayo, lleva a la pérdida de los valores culturales propios. Los fundamentalistas enfatizan en la trascendencia de Dios sobre la inmanencia, con las implicaciones políticas que ello tiene en las sociedades musulmanas, como se explicó en este ensayo. Defienden también la unidad frente a la diversidad y lo propio del Islam contra lo ajeno. Estos asuntos significan de hecho la defensa de los valores culturales propios contra la globalización, así como la lucha por la justicia social islámica contra los gobiernos locales, contra el secularismo, la corrupción, contra Occidente, contra el capitalismo y en última instancia contra todo el proceso de la globalización, en los niveles económico, cultural y técnico. Para los fundamentalistas musulmanes el capitalismo y la globalización intentan anular y sustituir la identidad cultural islámica. Por ello la lucha, violenta, armada e incluso terrorista, la predicán como un deber de todo musulmán. Los alcances y lo que puedan lograr los fundamentalistas contra las poderosas fuerzas de la globalización aún está por verse. La lucha por preservar el patrimonio cultural, la identidad religiosa y lo autóctono del Islam, frente a un mundo globalizado que tiende a anular lo propio y a imponer valores culturales diferentes, continuará siendo uno de los grandes retos de los grupos islamistas en el futuro.

Notas Bibliográficas:

¹ Para más detalles véanse: JOHN VOLL, «The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist», en *The International Journal of Middle East Studies*, Vol. X, Número 2, 1979, pp.145-166. ROBERTO MARÍN GUZMÁN, *El Islam: Religión y Política. Interpretación Mesiánica del Movimiento Mahdista Sudanés*, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, pp.94-99.

² Véase: MAX WEBER, *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston, 1963, p.56. MARÍN GUZMÁN, *El Islam: Religión y Política*, p.94. Para mayores detalles véase también: ROBERTO MARÍN GUZMÁN, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo. Análisis de casos*, passim, de próxima publicación.

³ Para más información véanse: ROBERTO MARÍN GUZMÁN, *El Islam: Ideología e Historia*, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, pp.310-312. ROBERTO MARÍN GUZMÁN, «Razón y Revelación en el Islam», en *Revista de Filosofía*, Vol. XXII, Números 55-56, 1984, pp.133-150.

⁴ Para más información véase: IGNAZ GOLDZIEHER, *Muslim Studies*, George Allen and Unwin Ltd., Londres, 1971, Vol. II, pp.262 ss.

⁵ Véanse: J.A. MACCULLOCH, «Eschatology», en *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, T. and T. Clark, Edinburgh, 1964, Vol. V, pp.373-391. D.B. MACDONALD, «Al-Kiyama», en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1974, pp.263-266. MONTGOMERY WATT, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1979, passim, en especial pp.67 ss. MARÍN GUZMÁN, *El Islam: Ideología e Historia*, pp.267-269. ROBERTO MARÍN GUZMÁN, «La Escatología Musulmana: Análisis del Mahdismo», en *Kānina*, Vol. X, Número 1, 1986, pp.99-114, en especial pp.99-100.

⁶ Para más información sobre el sufismo, misticismo islámico, se recomiendan las siguientes obras: REYNOLD A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, passim. REYNOLD A. NICHOLSON, *The Mystics of Islam. An Introduction to Sufism*, Schocken Books, New York, 1975, passim. MARGARET SMITH, *An Introduction to Mysticism*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1977, passim. A.J. ARBERRY, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, Mandala Books, Londres, 1979, passim. MARTIN LINGS, *¿Qué es el Sufismo?* Taurus, Madrid, 1981, passim. ABDUL HAQ ANSARI, «Shaykh Ahmad Sirhindi's Doctrine of Wahdat al-Shuhud», en *Islamic Studies*, Vol. XXXVII, Número 3, 1998, pp.281-313. MARÍN GUZMÁN, *El Islam: Ideología e Historia*, pp.191-202. ROBERTO MARÍN GUZMÁN, «Sufizm - Mistycyzm Islamu», en *Collectanea Theologica*, (Varsovia), Vol. LX, 1990, pp.113-118.

⁷ Véase: VOLL, *The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist*, pp.145-166.

⁸ VOLL, *The Sudanese Mahdi*, p.150. MARÍN GUZMÁN, *El Islam: Religión y Política*, pp.94-95.

⁹ Para más detalles véase: WATT, *Islamic Philosophy and Theology*, passim, en especial pp.91 ss.

¹⁰ Con relación al concepto de *bid'a*, véanse: D.B. MACDONALD, «Bid'a», en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1974, p.62. J. ROBSON, «Bid'a», en *Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, Vol. I, 1960, p.1199.

¹¹ Véanse: ALBERT HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, passim. MALCOLM KERR, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1966, passim, en especial pp.103-152 y pp.153-186. MARÍN GUZMÁN, *La Guerra Civil en el Líbano*, passim, en especial pp.128-130. HAMID ENAYAT, *Modern Islamic Political Thought*, The University of Texas at Austin Press, Austin, 1982, passim, en especial p.28; pp.41-42; pp.47-56; p.61; pp.67-69; p.83; p.90; p.135; p.185.

¹² Con relación a la obra secular y de modernización de Kemal Atatürk véanse: BERNARD LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Oxford, 1968, passim, en especial pp.239-319. GEORGE LENCZOWSKI, *The Middle East in World Affairs*, Cornell University Press, Ithaca, 1952, pp.120-126. A pesar de que esta última es una obra un poco vieja, sigue siendo un libro de consulta muy importante.

¹³ Con relación a los cambios legales que han tenido lugar en algunas de las sociedades musulmanas del Medio Oriente véanse las siguientes obras: A. LAYISH Y R. SHAHAN, «Nikah in the Modern Islamic World. The Arab, Persian and Turkish lands of the Middle East», en *Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1973, Vol. VIII, pp.29-32. J.D. ANDERSON, *Law Reform in the Muslim World*, Londres, 1976. J.D. ANDERSON, *Islamic Law in Africa*, Londres, 1954. N.J. COULSON, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964. Y. LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de droit musulman comparé*, París, 1965. J. SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*, Londres, 1966. J.J. NASIR, *The Status of Women under Islamic Law*, Londres, 1990. MUHAMMAD ABU ZAHRA, *Al-Ahwal al-Shakhsiyya*, El Cairo, 1957. MUHAMMAD MUSTAFA SHALABI, *Ahkam al-Usra fi al-Islam. Dirasa Muqarina Bayna Fiqh al-Madhahib al-Sunniyya wa al-Madhhab al-Ja'fari wa al-Qanun*, Beirut, 1973. SHAHLA HAERI, *Law of Desire. Temporary Marriage in Shi'i Iran*, Syracuse, 1989. JOHN ESPOSITO, *Islam and Development. Religion and Sociopolitical Changes*, Syracuse, 1980.

Véase también: ROBERTO MARÍN GUZMÁN, «La Familia en el Islam: su doctrina y evolución en la sociedad musulmana», en *Estudios de Asia y Africa*, Vol. XXXI, Número 1 (99), 1996, pp.111-140.

¹⁴ L. ESPOSITO JOHN, *The Islamic Threat. Myth or Reality?*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1992, passim, en especial p.178.

¹⁵ JAMES PISCATORI, *Islam in a World of Nation States*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p.38, citado por ESPOSITO, *The Islamic Threat*, p.180.

¹⁶ Véase: BERNARD LEWIS, «Roots of Muslim Rage», en *Atlantic Monthly*, September, 1990, p.2, citado por ESPOSITO, *The Islamic Threat*, p.178.

¹⁷ Para más información véanse: MARCEL DEFOURNEAUX, *Les français en Espagne aux XIe et XIIIe siècles*, Presses Universitaires de France, París, 1949, passim, en especial pp.59-124. ROBERTO MARÍN GUZMÁN, «Crusade in al-Andalus: The eleventh century formation of the Reconquista as an ideology», en *Islamic Studies*, Vol. XXXI, No. 3, 1992, pp.288-318.

¹⁸ Para más detalles véanse: MAXIME RODINSON, *Europe and the Mystique of Islam*, University of Washington, Seattle, 1987, passim, en especial pp.37-71. MONTGOMERY WATT, *The Influence of Islam in Medieval Europe*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1979, passim. ROBERTO MARÍN GUZMÁN, «El Islam en Europa. Una aproximación histórica», en ARNOLDO RUBIO RÍOS, *Problemas de Actualidad Europea*, Editorial de la Universidad Nacional, Heredia, 1999, pp.261-316.

¹⁹ Para más información con relación al Nacionalismo Árabe (Al-Qawmiyya al-‘Arabiyya), véanse: SYLVIA HAIM, *Arab Nationalism. An Anthology*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1976, passim. ZIDANE ZÉRAOUI, *El Mundo Árabe. Imperialismo y Nacionalismo*, CEESTEM, Nueva Imagen, México, 1981, passim, en especial pp.35-49. ROBERTO MARÍN GUZMÁN, *La Guerra Civil en el Líbano. Análisis del Contexto Político-Económico del Medio Oriente*, Editorial Texto, San José, 1985 (segunda edición, San José, 1986), passim, en especial pp.121-152.

²⁰ JUDITH MILLER, «Strangers at the Gate: Europe’s Immigration Crisis», en *New York Magazine*, September 15, 1991, p.86. Véase también: ESPOSITO, *The Islamic Threat*, p.177. ROBERTO MARÍN GUZMÁN, *El Islam en Europa*, passim.

²¹ Como reacción a la invasión soviética de Afganistán, el gobierno del presidente Carter de Estados Unidos boicoteó los juegos olímpicos a realizarse en Moscú en 1980. Muchos otros países aliados a los Estados Unidos tomaron la misma decisión. Para 1984 los juegos olímpicos se realizarían en Los Angeles. Los soviéticos y muchos de sus aliados boicotearon esa competencia internacional, como respuesta a la actitud de los Estados Unidos de 1980.

²² BRUNO ÉTIENNE, *El Islamismo Radical*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1996, p.2.

²³ El doctor Enrique Iglesias, presidente del BID, en una reciente entrevista publicada por el periódico *La Nación* (22 de mayo de 2000), define la globalización así: «Es la mundialización de los capitales, es cuando el mundo no tiene fronteras para el comercio y la tecnología, y la propia empresa privada se convierte en un complejo de insumos de origen muy diverso. El fenómeno es de extraordinaria complejidad y novedad porque afecta los gustos, el conocimiento, la forma de vivir, de pensar, de entender los hechos. Y además es irreversible.»

²⁴ Véase: ZIDANE ZÉRAOUI, «La globalización y la problemática étnico-nacional», en *Revista Estudios*, Nos. 14-15, 1997-1998, pp.107-114. Véase también: DAVID IBARRA, «Globalización, moneda y finanzas», en *Revista Cepal*, Número Extraordinario, Chile, 1998, pp.111-123, en especial p.113.

²⁵ ROBERTO BOUZAS Y RICARDO FFRENCH-DAVIS, «La globalización y la gobernabilidad de los países en desarrollo», en *Revista Cepal*, Número Extraordinario, Chile, 1998, pp.125-137.

²⁶ *Third World Network*, 19 de agosto de 1996.

²⁷ *Third World Economics*, 16 de mayo de 1997. Véase también: IBARRA, *Globalización, moneda y finanzas*, passim, en especial pp.111-115, donde explica también estos asuntos económicos y sociales de la globalización en el Tercer Mundo.

²⁸ ADEL SAMARA, «Globalization, the Palestinian Economy and the Peace Process», en *Journal of Palestine Studies*, Vol. XXIX, No. 2, 2000, pp.20-34, en especial p.20.

²⁹ IBARRA, *Globalización, moneda y finanzas*, p.111. BOUZAS Y FFRENCH-DAVIS, *La globalización y la gobernabilidad de los países en desarrollo*, pp.126-127.

³⁰ BOUZAS Y FFRENCH-DAVIS, *La globalización y la gobernabilidad de los países en desarrollo*, pp.126-127.

³¹ Véanse: IBARRA, *Globalización, moneda y finanzas*, pp.113-114. BOUZAS Y FFRENCH-DAVIS, *La globalización y la gobernabilidad de los países en desarrollo*, p.127 y p.131.

³² GERT ROSENTHAL, *Los desafíos de la globalización para Centro América*, mimeografiado, p.2.

³³ Véase: ZÉRAOUI, *La globalización*, passim, en especial pp.107-111.

³⁴ Para más detalles véanse: S.M. YUSUF, *Economic Justice in Islam*, Muhammad Ashraf, Lahore, 1977, passim. MARÍN GUZMÁN, *El Islam: Ideología e Historia*, pp.113-121.

³⁵ Véase: SAYYID QUTB, *Al-‘Adala al-Ijtima‘iyya fi al-Islam*, Dar al-Ihya‘, El Cairo, 1958, passim. (También más recientemente publicado por Dar al-Shuruq, Beirut, 1983, passim.)

³⁶ Para mayores detalles al respecto véanse: *Al-Da‘wa*, octubre de 1976, passim, para un balance general sobre los antecedentes a estos asuntos. *Al-Ahram*, 19 de enero de 1977, passim. *Al-Ahram*, 20 de enero de 1977, passim. *Al-Ahram*, 21 de enero de 1977, passim. *Newsweek*, 23 de enero de 1977, passim. *Al-Da‘wa*, febrero de 1977, passim en especial pp.2-3 y pp.16-17. NAZIH AYUBI, *El Islam Político. Teorías, Tradición y Rupturas*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1996, pp.113-114. SAAD EDDIN IBRAHIM, «An Islamic Alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat», en *Arab Studies Quarterly*, Vol. IV, Números 1-2, 1982, pp.75-93, en especial pp.81-82. Para un balance general de estos acontecimientos y su impacto social, véanse: *Al-Jumhuriyya*, 15 de julio de 1979, passim, y *Al-Akhbar*, 8 de agosto de 1979, passim. Véase también: MARÍN GUZMÁN, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo. Análisis de casos*, passim, de próxima publicación.

³⁷ HRAIR DEKMEJIAN, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse University Press, Syracuse, 1995, p.99. Véanse también: DEREK HOPWOOD, *Egypt. Politics and Society, 1945-1984*, George Allen & Unwin, Boston, Londres, Sydney, 1986, pp.184 ss. Para mayores detalles del impacto económico y social de los programas de la *Infitah*, véanse: *Al-Ahram al-Iqtisadi*, Número 636, 16 de marzo de 1981, pp.43-47. IBRAHIM, *An Islamic Alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat*, p.78. MARÍN GUZMÁN, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo. Análisis de casos*, passim, de próxima publicación.

³⁸ Véanse: *Al-Da‘wa*, octubre de 1976, passim. *Al-Da‘wa*, febrero de 1977, passim, en especial pp.2-3 y pp.16-17.

³⁹ *Al-Da‘wa*, febrero de 1977, p.16.

⁴⁰ *Al-Da‘wa*, febrero de 1977, p.7. Véase también para mayores detalles: MARÍN GUZMÁN, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo. Análisis de casos*, passim, de próxima publicación.

⁴¹ Para más información véanse: MUSTAFA AL-SIBA‘I, *Ishtirakiyyat al-Islam*, Dar al-Qawmiyya, El Cairo, 1958, passim. SA‘ID HAWWA, *Jawalat fi Fiqhayn al-Kabir wa al-Akbar*, Dar al-Qadisiyya, Alejandría, 1980, passim, en especial pp.19-21; pp.76-82 y pp.126-127. Véanse también: DEKMEJIAN, *Islam in Revolution*, pp.106-107. ‘UMAR F. ‘ABD ALLAH, *The Islamic Struggle in Syria*, Mizan Press, Berkeley, 1983, p.93. HANNA BATATU, «Syria’s Muslim Brethren», en FRED HALLIDAY Y HAMZA ALAVI, *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, MacMillan

Education, Londres, 1988, pp.113-132. RAYMOND HINNEBUSCH, «Syria», en SHIREEN HUNTER, *The Politics of Islamic Revivalism. Diversity and Unity*, Indiana University Press, Bloomington, 1988, pp.39-56. Véase también: MARÍN GUZMÁN, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo. Análisis de casos*, passim, de próxima publicación.

⁴² Para mayor información véase el texto completo del manifiesto del Al-Jabha al-Islamiyya fi Suriyya, el Bayan al-Thawrat al-Islamiyya fi Suriyya wa Minhajuha, Damasco, 9 de diciembre de 1980. Véase también: MARÍN GUZMÁN, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo. Análisis de casos*, passim, de próxima publicación.

⁴³ Para más información véanse: DEKMEJIAN, *Islam in Revolution*, pp.164-165. MARÍN GUZMÁN, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo. Análisis de casos*, passim, de próxima publicación.

⁴⁴ Para más información sobre los procesos de la Revolución Islámica de Irán, véanse: BEHRANG, *Irán. Un Eslabón Débil del Equilibrio Mundial*, Editorial Siglo XXI, México, 1980, passim. HELLMUT BRAUN, «Iran in the 19th. and 20th. Centuries», en F.R.C. BAGLEY, *The Muslim World. A Historical Survey*, E.J. Brill, Leiden, 1981, pp.62-105. CLAIRE BRIÈRE Y PIERRE BLANCHET, *Irán: La Revolución en Nombre de Dios*, Terra Nova, México, 1980, passim. LEÓN RODRÍGUEZ ZAHAR, *La Revolución Islámica-Clerical de Irán, 1978-1989*, El Colegio de México, México, 1991, passim. Ervand Abrahamian, *Iran between two Revolutions*, Princeton University Press, Princeton, 1982, passim. CHERYL BERNARD Y ZALMAY KHALILZAD, *Iran's Islamic Republic*, Columbia University Press, New York, 1984, passim. MICHAEL FISCHER, *From Religious Dispute to Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1980, passim. ROBERTO MARÍN GUZMÁN, *El Derrumbe del Viejo Orden en Irán. Ensayo histórico sobre la caída de la Dinastía Pahlavi (1925-1979)*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 1989, passim, en especial pp.96-97.

⁴⁵ Para mayor información véase: AYATULLAH RUHULLAH KHUMAYNI, *Islam and Revolution*, traducción del persa por Hamid Algar, Mizan Press, Berkeley, 1981, passim, en especial pp.189-194.

⁴⁶ Para mayores detalles al respecto y para un estudio del proceso inverso, cuando los moderados asumieron el poder y con la llamada Segunda República iniciaron la apertura, la privatización y la liberalización de la economía, véase: ANOUSHIRAVAN EHTESHAMI, *After Khomeini. The Iranian Second Republic*, Routledge, Londres y New York, 1995, passim, en especial pp.100-125. Véase también: MARÍN GUZMÁN, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo. Análisis de casos*, passim, de próxima publicación.

⁴⁷ La mayoría de las obras sobre el resurgir del Islam y sobre el fundamentalismo islámico explican claramente, o dejan entrever, esa idea del Islam de volver sobre el pasado. Al respecto véanse por ejemplo: WILFRED CANTWELL SMITH, *Islam in Modern History*, Mentor Books, New York, 1963, passim, en especial pp.11-47. YOUSSEF CHOUËIRI, *Islamic Fundamentalism*, Twayne Publishers, Boston, 1990, pp.69 ss. ETIENNE, *El Islamismo Radical*, passim, en especial pp.1-30. NEHEMIAH LEVTZION Y JOHN O. VOLL, *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse University Press, Syracuse, 1987, passim. SHIREEN T. HUNTER, *The Politics of Islamic Revivalism. Diversity and Unity*, Indiana University Press, Bloomington, 1988, passim. JOHN ESPOSITO, *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1983, passim, en especial pp.3-15. ESPOSITO, *The Islamic Threat. Myth or Reality?*, passim, en especial pp.3-24.

⁴⁸ ZIDANE ZÉRAOUI, «El Mundo Árabe ante los retos de la Globalización», de próxima publicación en *Revista Estudios*, Números 17-18, 1999-2000.

A atualidade da mística *Sufi*. Sufismo – tradição e reinvenção no Ocidente

Vitória Peres de Oliveira

Universidade Federal de Juiz de Fora – UFMG

A mística sufi e sua atualidade é o tema, que trago para que discutamos juntos aqui neste seminário. Esta discussão está inserida em um debate mais amplo que vem ocorrendo nos estudos de religião, onde antropólogos e sociólogos vêm chamando a atenção para uma possível orientalização do Ocidente¹ e outros para a expansão da influência do esoterismo sobre a religiosidade na era moderna² como um todo. A atualidade do sufismo será discutida neste estudo, partindo de uma etnografia³ que realizei sobre um grupo sufi.

O sufismo é conhecido como o lado esotérico do Islã, portanto, para muitos estudiosos e praticantes para se pertencer a uma escola sufi, é necessário primeiro se converter ao Islamismo. Entretanto, esta vinculação exclusiva do sufismo com o Islamismo não é aceita desta forma pelo grupo sufi que foi pesquisado. É a partir desta questão e da forma como tratam vários dos temas tradicionais comuns dentro de uma escola esotérica, que vou trabalhar opondo os conceitos de tradição e reinvenção e apresentando a atualidade desta leitura do sufismo e sua expressão no Brasil.

Sufismo ou sufismo islâmico

Como argumentam os seguidores do grupo sufi estudado, ao se ler a rica literatura sufi (muitos mestres sufis da antiguidade foram grandes poetas), a vinculação do sufismo com o Islã, já se apresenta de uma forma matizada. De um lado, os mais famosos místicos sufis surgiram e desabrocharam dentro da cultura islâmica, principalmente entre os séculos VIII e XVI. Sua obra poética e mística está profundamente influenciada pela cultura e religião islâmica. Suas poesias, e aqui estamos falando de Rumi, Ibn Arabi, Al-Ghazzali, Omar Khayyam, Hafiz, Ansari, falam de uma verdade sem forma, de uma verdade contida em todas e, ao mesmo tempo, nenhuma das religiões. Rumi, por exemplo, tinha discípulos em outras religiões. Entretanto, com o passar do tempo, ficou convencionalmente estabelecido por estudiosos e muitos praticantes do sufismo que, sem uma conversão ao Islã, o sufismo não poderia existir. O sufismo, adjetivado como Islâmico, passou a ser a corrente principal e majoritária ignorando ou negando um sufismo substantivado, sem adjetivos, um sufismo enquanto via esotérica apenas.

As categorias tradição e reinvenção passam a ser usadas. Recorrendo a este recurso, pode-se afirmar que o sufismo “tradicional” se entende como aquele explícita e unicamente

vinculado ao Islã. O sufismo que, mesmo se reconhecendo vinculado a princípios e a uma cultura islâmicos, não demanda uma conversão a uma religião convencional externa como o Islamismo (ou mesmo qualquer outra religião) por entender que um caminho esotérico e de auto-conhecimento teria outras exigências, pode ser pensado como um sufismo reinventado.

Não esqueçamos, entretanto, que mesmo uma escola sufi “tradicional” é reinventada pelos seus seguidores, que acreditam que sua ligação com a tradição as torna de alguma forma mais verdadeiras ou confiáveis. A “tradição”, portanto, como uma categoria de valor e não como designativa de um fenômeno observado. Pois claro está que, quando se pensa sobre o que poderia ser tradição, se é levado a concluir que não existe tal coisa, a tradição que se vive hoje não consegue escapar de ser uma reinvenção contemporânea.

Tradição vem do latim tradere transmitir, e refletindo sobre transmitir e fazer sentido do transmitido, é impossível pensar numa tradição que não seja, de alguma forma, reinventada ao ser vivida em outro momento do tempo e mesmo em outro espaço geográfico.

Quando se fala em tradição em oposição a reinvenção, se estaria portanto, como se diz na Antropologia, utilizando uma categoria do nativo. Ou seja, cabe a ele, enquanto membro de algum grupo religioso, fazer esses “usos” funcionais, demarcar fronteiras imaginárias que lhe permitam uma identidade única, do tipo “nós somos tradicionais, nós sim seguimos a tradição, aquele outro grupo não”.

Tradição e reinvenção portanto, em vez de apontarem fenômenos, são categorias. Categorias úteis que nos permitem falar de como os praticantes se vêem, ou como nós, os estudiosos, os percebemos em relação a um continuum onde em um extremo se coloca o que se considera o mais tradicional e no outro o que se chama reinvenção. Ambos os extremos são definidos por oposição entre si e são reinventados contemporaneamente pelos que adotam essas categorias.

O grupo que pesquisei se auto-denomina sufi, mas não demanda uma conversão ao Islã, por isso pode ser encaixado na categoria reinvenção contemporânea. Para eles, a questão da conversão ao Islã não se coloca como um requisito, entendem o sufismo como um caminho interior, uma escola de auto-desenvolvimento com outras demandas e questões.

Apresentarei a maneira como lidam com seis tópicos de estudo da escola. Estes tópicos são questões antigas dentro do marco das escolas esotéricas, mas a forma como lidam com os mesmos, traz a tona o aspecto de atualização em uma linguagem mais atual e moderna.

O caráter experimental e o condicionamento humano

Um tema constantemente recorrente na literatura sufi é o seu caráter experimental. A experiência é fundamental no caminho. Como diz uma máxima sufi “Quem experimenta,

conhece”. A experiência deve ser direta, mas direta para um sufi não quer dizer imediata. É preciso estar preparado para realizar a experiência direta.

Este caráter experimental lembra, por um lado, uma das características enfatizadas nos grupos denominados de “nova era”, que normalmente reivindicam uma experiência direta e imediata. Para o grupo em questão, o caráter experimental está relacionado a uma preparação, o que os aproxima mais de uma concepção esotérica “tradicional” de trabalho interior intenso vinculado a uma possível experiência dado o devido tempo, portanto, direta, mas não imediata.

Esta preparação é explicada em termos modernos, insistindo não no mistério ou coisas do além, mas em se tomar consciência do condicionamento humano. É devido ao condicionamento, a que o ser humano é submetido, que torna-se muito difícil aprender algo novo, pois se está sempre reduzindo o novo aos modelos que se tem já estabelecidos.

Os membros do grupo mencionam que este tema do condicionamento foi tratado por mestres sufis do passado, antes mesmo que a psicologia existisse como uma disciplina científica. E que, atualmente, estes textos de místicos sufis têm atraído a atenção de psicólogos, principalmente ligados à linha transpessoal⁴.

Segundo explicam, os métodos sufis permitiriam ao buscador esgueirar-se deste condicionamento. Os membros falam muito disto e referem-se constantemente aos seus comportamentos condicionados como barreira para o conhecimento.

Essas referências a este tema enfatizam também o papel no treinamento humano da recompensa e do castigo e a desestabilização que acontece num grupo quando se removem estes dois fatores. O grupo tem como meta funcionar sem depender de recompensa e castigo, vistos como comportamentos pouco amadurecidos do ser humano. Há no grupo, portanto, uma atenção constante a esses dois aspectos. O castigo e a recompensa são vistos como dois lados de uma mesma moeda, o condicionamento. Os membros entendem que participar de um grupo exige certas atitudes (frequência e participação), mas que seu comportamento deve ser fruto da sua necessidade e da compreensão da importância do que têm que cumprir, sem estar atrelado ao medo de ser castigado ou à esperança de receber uma recompensa.

Esta questão sutil é vivida pelo grupo de uma forma bastante realista, ou seja, como aprendizes: reconhecendo em si mesmos muitas vezes o medo à autoridade, ao castigo, como motor de suas atitudes. Pelo menos de início, tendo conhecimento do que significa isto e sendo incentivados a observar dentro de si mesmos como funciona este mecanismo.

A literatura sufi diz que o condicionamento humano, como se estabelece, limita o sujeito e como pode ser ultrapassado é básico nesta escola sufi, onde se entende que só afrouxando

os laços do condicionamento que prendem o sujeito, é possível tomar contato com outra realidade, ou seja, se permitir uma outra leitura do mundo, nem que seja como hipótese.

Esta linguagem, mais bem psicológica, faz parte desta re-atualização constante da tradição.

Desapego

Outro tema central no pensamento e ideário sufi é o desapego. O “*estar no mundo mas não ser do mundo*”. E como funciona esse desapego? Como explicam, esse desapego não te tira do mundo mas te insere no mundo, ou seja, é através da normalidade da vida, sem necessitar ser de nenhuma forma excêntrico, que se vive este desapego. O desapego é a não-identificação que te permite um distanciamento que, por sua vez, possibilita a observação. Ou como me explicou uma informante:

“é o aprender a se distanciar (por momentos curtos ou longos, não importa a quantidade mas a qualidade) do que se está vivendo, para poder perceber melhor; é o aprender a não se apegar a nada; a não se identificar com nada, aprender que a vida é um fluxo, que tudo passa e que ao se apegar às coisas, pessoas ou situações se impõe uma imobilidade que nos trava e nos impede de aprender e viver a vida como ela é – em movimento.”

Estar no mundo sem ser do mundo é uma característica central do sufismo, que o distingue e o distinguiu no passado, da maior parte das Escolas Místicas. Por exemplo, não existe o celibato ou o mosteiro na via sufi “tradicional”. O aprendiz, se é que em algum momento se afasta do mundo, sempre o faz de uma forma temporária, levando sempre uma vida normal segundo a sociedade em que vive. Os mestres, normalmente, são casados, têm filhos e profissão.

Este conceito é característico do grupo estudado. Os membros enfatizam que a vida que levam deve ser normal, pois para sua transformação interior não precisam de nenhuma forma ser diferentes, a não ser interiormente como resultado de sua transformação. Isto distancia este grupo, de grupos orientais como o de Rajneesh ou Osho, onde os membros usam (ou usavam) roupas diferentes; ou de mestres indianos que levam seus discípulos a viverem em ashram e se vestirem e viverem de formas estranhas à sociedade em que estão inseridos; ou mesmo de algumas escolas zen.

O desapego é, portanto, um traço distintivo do grupo em questão, e que facilita sua inserção no mundo em que vivem, com o qual não entram em conflito por optarem em seguir um caminho esotérico. Esta característica, apesar de “tradicional”, da forma em que é atualizada e vivida pelos membros da escola torna-se perfeitamente compatível com a vida moderna. Muitos seguidores dizem ter escolhido o sufismo por esta compatibilidade.

A auto-observação

A auto-observação é entendida no grupo como um fator essencial, inclusive esta é uma das regras da Ordem Naqshbandi, conjunto de indicações que permitem a auto-observação e sugerem indicações de técnicas de como se aproveitar melhor a memória e praticar o desapego, entre outras coisas. Essas regras remontam ao século XII e à ordem Naqshbandi, mas a sua explicação é atualizada pelo mestre que dirige o grupo.

Para um membro do grupo, a observação de si mesmo é absolutamente essencial, é só através dela que ele poderá entender e ver o seu condicionamento, a sua mecanicidade, este estado hipnótico que o prende a uma visão de mundo única.

Há muitas indicações de como se observar, e, esta auto-observação é diferenciada de um mergulho psicológico. Ela é entendida como um olhar para si mesmo de forma “gentilmente” crítica. Neste olhar o sujeito se distancia sendo, portanto, capaz de se desapegar do que vê, e é este desapego que poderá ampliar a sua visão de si mesmo. A culpa é vista como algo prejudicial e desnecessário. Ao se observar e constatar erros, a atitude mais correta, seria aproveitar algo positivo desta situação, ou como dizem, o que ela pode me ensinar sobre mim mesmo.

É importante que, o sujeito mesmo, seja capaz de ver por si próprio suas falhas, como dizem, não adianta muito que outro me diga quem sou, se eu não sou capaz de ver-me. É comum ouvir os membros dizerem: *“Não adianta falar para ele. Ele é que tem que se dar conta por si só”*.

A observação está ligada ao auto-conhecimento. Uma imagem bastante utilizada é a de se ‘contar a sua própria história’, que aparece em um dos contos do grupo, onde se reforça que é através do contar a própria história que se pode aprender sobre si mesmo e que a memória tem um papel essencial, pois precisamos recordar quem somos.

Por outro lado, a observação não está ligada a mudanças forçadas ou imitativas de um padrão ideal. O sufismo afirma o caráter funcional e corretivo das virtudes e a inutilidade de se imitar o que se pensa ser uma virtude. Como diz em um dos seus livros o mestre sufi Idries Shah: *“Copiar a virtude de outro é mais cópia do que virtude. Tente aprender em que a virtude está baseada”*.

É aqui que entra, para esta escola sufi, a importância fundamental da sabedoria e do conhecimento, que é diferente de uma mera imitação de prática de virtudes. No grupo é mais valorizado que a pessoa reconheça sua situação real (mesmo que não seja a ideal) do que tentar parecer algo que não é.

O conhecimento de si mesmo é entendido num sentido muito amplo, que inclui a finalidade da vida e seu sentido, e é, portanto, a realização do buscador. Observei que se colocam, de

início, objetivos mais tangíveis como a auto-observação desapegada de si mesmo, que pode começar a ser praticada por um iniciante, mas ao mesmo tempo se amplia a moldura deste auto-conhecimento de si, falando sobre a necessidade do ser humano de conhecer sua origem e seu destino, como parte deste conhecimento. O mestre sufi Al-Ghazzali, do século XI, coloca desta forma:

“Porque o verdadeiro conhecimento de si consiste nisso: o que és tu em ti mesmo, e de onde vieste?; aonde vais, e com qual finalidade vieste a este mundo durante um espaço de tempo, e em que consiste tua verdadeira felicidade e tua miséria?” (AL GHAZZALI, 1980:17).

Os membros lêem sobre isto, mas na prática se preocupam em realizar esta auto-observação de si mesmos individualmente num nível mais concreto como, por exemplo, através da observação de como agiram/reagiram diante de situações, que emoções foram suscitadas por quais situações, etc. Por ser um caminho interior, estas experiências não são partilhadas em grupo, apenas em conversas mais particulares entre os membros. É por esse caráter introspectivo, que se justifica, na minha etnografia, uma ênfase no inventário de idéias e temas, como são apresentados nos textos de leitura e compreendidos e conversados no grupo. O deixar o grupo falar torna-se uma tentativa de vê-lo. De certa forma, ver o que não pode ser visto só de fora.

Este item de novo traz uma coloração muito atual e relacionada com a psicologia na atualidade, entretanto, constantemente faz referências a uma tradição sufi de sabedoria.

A flexibilidade, o relativo e a intuição

A diversidade de comportamentos no grupo é bastante ampla. Diria, entretanto, que há uma tentativa generalizada de ser ‘flexível’ e procurar não ter padrões mentais rígidos. Ser flexível, vencer preconceitos, ir além da forma exterior são temas comuns de conversa entre eles. E o que é ser flexível?

Segundo um informante ser flexível é não estar demasiadamente apegado à sua leitura do mundo, é a partir de uma base, ter a flexibilidade que lhe permita fazer experiências ou aceitar proposições que não estejam no seu modelo mental.

Utilizam muito nesta questão as histórias de Nasrudin, personagem sufi que ensina pelo humor. Nestas histórias aparecem muitas modalidades do que seria a rigidez mental apresentada de uma forma humorística que faz a pessoa rir de si própria. Todos do grupo sabem algumas dessas histórias e é bastante comum que as contem quando lembram alguma em uma situação vivida específica.

Ser flexível não é fácil e os membros do grupo falam disso. Nas entrevistas encontrei muito as palavras ‘relativizar’ e ‘relativo’. As pessoas começam muitas vezes dizendo ‘na minha

opinião' e enfatizando o caráter pessoal da sua experiência. Este 'relativismo', 'opinião' sendo parte desta flexibilização mental buscada. Encontra-se também em alguns textos sufis a distinção entre opinião e fato e a necessidade de distinguir os dois.

Nesta questão da relatividade, os membros parecem bastante conscientes do caráter relativo das suas experiências e atribuem isto ao nível preparatório em que estão, reconhecendo entretanto que há um nível em que há a verdade deixa de ser relativa, mas que ainda não é o caso deles. Sabem muitas histórias da tradição sufi sobre isto e era comum que me contassem-nas nas entrevistas. Uma das histórias sobre a relatividade da verdade é a seguinte:

“Um dia, Nasrudin estava sentado na corte. Queixava-se o rei de que os seus súditos eram mentirosos.
Majestade – disse Nasrudin-, há verdade e verdade. As pessoas precisam praticar a verdade real antes de poderem usar a verdade relativa. Mas sempre tentam inverter o processo. Resultado: sempre tomam liberdades com a sua verdade humana, porque sabem, por instinto, que se trata apenas de uma invenção.
O rei achou a explicação complicada demais.
Uma coisa tem de ser verdadeira ou falsa. Farei as pessoas dizerem a verdade, com essa prática, elas adquirirão o hábito de ser verazes.
Quando se abriram as portas da cidade, na manhã seguinte, uma força se erguia diante delas, controlada pelo capitão da guarda real. Um arauto anunciou:
Quem quiser entrar na cidade terá que responder primeiro com verdade à pergunta que lhe será formulada pelo capitão da guarda.
Nasrudin, que estava esperando do lado de fora, foi o primeiro a dar um passo à frente.
O capitão dirigiu-se a ele:
Aonde vai? Diga a verdade; a alternativa é a morte por enforcamento.
Vou – replicou Nasrudin – ser enforcado naquela força.
Não acredito em você!
Pois, muito bem. Se eu disse uma mentira, enforque-me!
*Mas isso **faria dela** a verdade!*
*Exatamente – confirmou Nasrudin – a **sua** verdade.”* (SHAH I, 1977:86)

Junto com isto, reconhecem a necessidade da intuição, que para eles é considerada, quando desenvolvida e aliada à percepção, uma forma de chegar a verdades menos relativas.

É interessante que aqui misturam um discurso bastante atual, que incorpora conceitos como a relatividade, a conceitos tradicionais como a intuição.

Através de vários textos se incentiva o participante a abrir espaço e desenvolver a intuição, escutá-la dentro de si. Muitos dos exercícios do grupo são entendidos como treinamento para uma nova forma de percepção. Eles permitirão, se forem bem sucedidos, que se tenha um contato mais fluido com a intuição.

Ao juntar conceitos atuais como flexibilidade e relatividade ao conceito de intuição, abrem uma perspectiva diferente de compreender o que de outra forma poderia não ser facilmente aceito.

A relação mestre-discípulo e a trilogia tempo-lugar-pessoa

A questão da relação mestre-discípulo apresenta-se para muitos iniciantes como difícil. Como conciliar esta linguagem tão atual com a necessidade de se aceitar um mestre? Como o sufismo reinventado responde a esta questão?

Como dizem, o mestre pode lhe ensinar como buscar, mas quem tem que efetuar a busca é cada um. A responsabilidade e auto-disciplina são introduzidos aqui como conceitos-chaves. Cada um é responsável por si e o seu desenvolvimento depende de sua auto-disciplina. O mestre não é um disciplinador externo, o grupo é um local de pessoas adultas que se responsabilizam por si mesmas e devem saber o que têm que fazer. O mestre é então apresentado como alguém que trilhou um caminho e que pode ensinar a outros como fazê-lo, ele não é algo inatingível, tem a função de um especialista, alguém que pode diagnosticar e prescrever. A relação mestre-discípulo se coloca como fundamental e extremamente pessoal na caminhada de cada buscador.

Um informante me confessou que para ele havia sido difícil entender isto, contando-me o que lhe passou um dia.

“... eu achava que ninguém no mundo podia me ensinar nada. E um dia, em meu trabalho onde eu tinha uns estagiários, um deles chegou para mim e perguntou se valeria a pena fazer engenharia. Ele era um estagiário de curso técnico. E eu disse para ele: ‘Bem, engenharia tem professores e você, num curto período de tempo, tipo 5 anos, aprende coisas que na vida prática talvez você leve 10, 15 ou 20 anos, ou até mesmo nunca consiga aprender. Então você realmente consegue acelerar o teu conhecimento e depois com mais uns cinco anos de formado, isto é com 10 anos entre o curso de engenharia e tempo de formado, você estará realmente um profissional bastante razoável.’

Nesse exato instante uma sensação física mesmo, como que passou por mim e eu entendi o que era um Mestre, e aceitei a idéia de ter um.”

O mestre é, para eles, não aquele que lhe diz quem você é, mas aquele capaz de orientar suas experiências para que você perceba por si mesmo o que lhe acontece. Este tipo de comportamento do mestre é ilustrado em muitas das histórias contadas e conhecidas. Como, por exemplo, nesta história:

*“Um homem foi ao lugar de residência de um dervixe e lhe disse:
Quero discutir meu problema contigo.
E eu – disse o dervixe – não quero discuti-lo.
O homem ficou aborrecido.
Como podes dizer isso, quando não conheces meu problema?
O dervixe sorriu.
Por que deverias trazer-me um problema se não sei nada sobre ele, e não tenho percepções maiores que os outros?
Diante disto o visitante ficou confuso e ansioso:
Diz-me qual é meu problema, e então isto me convencerá.
Ó ser humano! – disse o dervixe -, estás quase completamente ao avesso.
Se mostro que conheço o que tem em sua mente, desviarei tua atenção para ‘os milagres’, e falharei em meu dever de Serviço, assim como contra a atuação teatral.
Bem, então – disse o homem -, dá-me tão somente a solução do problema, cumprindo deste modo com os requisitos do Serviço.
Isso eu já fiz – disse o dervixe.
Mas não posso compreender-te de modo algum – disse o visitante. Não tenho consciência de que me tenhas dado nenhuma solução
Então toma teu caminho e busca a resposta em outro lugar.
Durante vários meses depois disto, o homem viajou e falou com muita gente, descrevendo seu encontro com o dervixe. Um dia se deu conta de que seu problema tinha sido a auto-importância, e que o dervixe lhe tinha indicado. Este era seu verdadeiro problema, não o que ele havia imaginado que era.
Pouco depois, em uma cidade distante do primeiro encontro, viu o dervixe de novo. Disse-lhe:
Agora me dou conta da sabedoria de tuas palavras e quero recompensar-te pelo serviço que me fizestes.
Já me recompensastes – disse o dervixe – porque ao contar a todos nossa conversa estivestes ajudando a ensinar, ainda que não desejasses fazê-lo, contigo mesmo como a ilustração viva da ignorância e da perplexidade, como um homem com uma flecha cravada em sua cabeça que unicamente ele atribui as dificuldades de manejar pensamentos profundos.” (SHAH, 1988:99).*

O mestre é entendido também como uma porta através da qual passa-se para um outro estado. Alguém com quem se estabelece um contato muito profundo, contato este que é necessário que se estabeleça para que ocorra uma travessia. Através destas metáforas o mestre pode ser compreendido como parte de um contexto de aprendizagem e a obediência ao mestre é introduzida como um elemento fundamental.

A obediência, para um ocidental moderno, é um conceito difícil de ser aceito, é aqui que, de novo, é importante apresentar o conceito de uma forma atual. Para os membros do grupo, obedecer é entendido como uma necessidade, e quem obedece é por que entende a necessidade de obedecer. Obedecer é valorizado porque se pressupõe que quem obedece atingiu um certo nível de compreensão superior. Como alguns informantes me disseram para que um discípulo esteja pronto para obedecer, leva muito tempo.

“Obedecer fica difícil quando o mestre se comporta de uma forma que não combina com a idéia que temos do que é um mestre. As vezes pode ser fazer algo ridículo e aí nos damos conta quando obedecemos, que tememos o ridículo e que estamos de certa forma muito apegados a uma ‘imagem’ de nós mesmos, e que isto é muitas vezes uma barreira para a aprendizagem. Para aceitar um mestre é necessário ter flexibilidade e não estar apegado a padrões mentais fixos e é aí onde entra a obediência, que pode ser usada como uma ferramenta útil.”

Outro informante falou:

“...o resto fica por conta das fantasias de quem não está no caminho e não entende o que um Mestre significa.”

O mestre, portanto, no grupo sufi estudado, surge contextualizado. E, dentro deste contexto, faz sentido para os seus membros modernos e ocidentais.

O esforço e o sacrifício

O conceito de utilidade e finalidade são introduzidos juntos com o de sacrifício, esforço e sofrimento. Retirando assim uma conotação de flagelo, castigos, punições, ascetismo, associada, no mais das vezes, a uma via de desenvolvimento mística. A auto-mortificação, segundo entendem, ao em vez de liberar o sujeito das coisas materiais, muitas vezes, ao contrário, o leva ao masoquismo, ou a ilusões e desequilíbrios. Não se cria no grupo uma aura de ‘sofrimento’, ‘seriedade’, mais bem se encontrando um ambiente relaxado, onde o humor aparece e as pessoas acham importante ser ‘normais’.

Um dos textos básicos do grupo fala assim desses temas:

“Em todas as culturas (o homem) foi treinado para acreditar que certos tipos de atividade significam sacrifício, paciência, zelo, etc. Não sabe que muitas pessoas como ele desenvolveram simpatia por tais atividades, sendo que, como resultado, em vez de sacrifício, se consegue uma forma de prazer, que impede que ocorra um sacrifício.” (Textos Sufis: 12)

O esforço se insinua então como algo que, por si só, é insuficiente. Ele é fundamental, mas só ele não basta. É preciso que o indivíduo se conheça para que seu esforço seja dirigido da forma correta.

Percebe-se, portanto, que ao explicar alguns conceitos introduzindo outros conceitos mais atuais e aceitos pela mente ocidental, este grupo sufi consegue reinventar reatualizando a tradição e tornando-a mais aceitável para os buscadores atuais.

A unidade, o amor e Deus

É para finalizar este conjunto de conceitos, chegamos ao conceito fundante do sufismo tradicional que é a Unidade, ou *Tawhid*. No grupo procura-se compreender e perceber o que a Unidade quer dizer. De novo enfatizando que uma compreensão intelectual do termo não é a meta, mas o que se busca é dar-se conta e viver o que esta unidade implica.

Como me explicou um informante:

“Como outros conceitos do sufismo, é vivendo no grupo e aplicando as técnicas, que se vai compreendendo. Primeiro se aprende o que não é. Não é, por exemplo, estar todos juntos o tempo todo, ou pensar da mesma forma, ou ter os mesmos comportamentos e atitudes. É, por exemplo, em um nível, ter uma intenção comum, ter um objetivo comum. Isso implica em ir além das diferenças de personalidade, fazer contato em um nível mais sutil. Entender, por exemplo, que somos no grupo, todos buscadores, apesar de nossas diferenças. Em um nível individual também são várias etapas e a unidade com o Um, o Todo, o Criador, ou como se queira chamar, é a meta final”.

Os membros do grupo são incentivados a refletir sobre isto e se diferenciam de grupos sufis mais ‘tradicionais’ por não falarem muito deste conceito ou o associarem ao Islamismo, entendendo-o mais como uma etapa a ser atingida pelo resultado de seu desenvolvimento.

O amor também é um tema do grupo. O amor, não entendido apenas como um estado emocional, e sim como um certo tipo de energia capaz de gerar transformações fundamentais no ser humano.

O amor, o amado e o amante são metáforas poéticas muito utilizadas nos escritos dos místicos sufis do passado. Os membros grupo lêem a poesia, mas afirmam que não se deve

falar muito do amor, o amor é algo para ser vivido e experienciado, um estado a ser alcançado e não para ser falado. E ao perguntar sobre Deus, a resposta que obtive foi:

“Deus é uma experiência interior, pessoal, para cada um fazer, e não um material de discussão”.

Para os membros do grupo a compreensão de Deus, varia de acordo com o nível de desenvolvimento de cada buscador. Enfatizam que o importante é a experiência interior que fazem, e não crenças preconcebidas ou dogmas. Falar sobre este tema, dizer se acredita ou não, é para alguns deles, voltar-se para um plano intelectual. Por isso o silêncio, quase não se fala de Deus no grupo, ou mesmo nas palestras. E a explicação que oferecem para o fato de que alguns exercícios espirituais que fazem serem repetições de orações, nomes divinos, é que são utilizados como técnicas para produzir um resultado. Como se vê, mais uma vez, uma explicação baseada em estudos psicológicos de meditações, orações, etc., que dá um sentido atual aos aspectos mais tradicionais do grupo.

O silêncio encontrado no grupo estudado, também aparece explicado em autores mais tradicionais, como, por exemplo, neste mestre sufi do século VIII:

“Se lhe perguntarem se você ama a Deus, não diga nada. Porque se disser: ‘Não amo a Deus’, será um ateu. Se por outro lado disser: ‘Amo a Deus’, suas ações o contradirão.”

Ou como me disse um informante citando Ibn Arabi, mestre sufi do século XII, *“pois ninguém sabe de Deus nada além do que infere de si mesmo”.*

Conclusão

Através dos diversos tópicos apresentados é possível observar como a tradição sufi é constantemente reinventada e contextualizada no discurso contemporâneo deste grupo sufi.

A importância de mapear estes termos de referência, é que através deles é possível compreender esta visão de mundo, que apesar de ser uma malha tão fina, é, para o grupo, algo que permite que se identifiquem entre si. É, portanto, uma forma de tornar visível um trabalho silencioso e introspectivo.

Os membros do grupo afirmam que é esta visão de mundo que lhes dá uma identidade única que permite inclusive que se reconheçam sem que seja necessário nenhum sinal externo. Esta forma do grupo se auto-identificar está coerente com sua própria lógica interna, onde o exterior não é valorizado, e, toda ênfase está no trabalho interior de cada um, onde as formulações do grupo são entendidas como transitórias e o contexto, ou seja, o próprio grupo, é visto como incerto e não permanente. É parte, portanto, da identidade do grupo não ter uma identidade externa única pela qual possam ser identificados.

O grupo sufi estudado, por suas características, confirma esta hipótese da atualidade da mística sufi. Mostrando como um caminho interior antigo, de origem oriental e muçulmana, pode manter sua vitalidade quando atualizado e tornar-se compatível e possível para um ocidental moderno.

O paradoxo que surge desta conclusão é como a mística sufi conseguiu se atualizar, enquanto que o Islã, seio no qual surgiu, tem tido, em geral, dificuldades em conviver e se adaptar ao presente. Não é possível, entretanto, discutir esta questão em pouco tempo. Uma possível pista para se começar a pensá-la é a trazer para a discussão a distinção entre o esotérico e o exotérico.

Finalizando, este estudo confirma a hipótese que a gnose ou a mística tem deixado de ser uma experiência religiosa das elites ou de um grupo seletivo e vem surgindo como uma influência por todos os lados, oferecendo alternativas de como experimentar e viver o sagrado. O sagrado esotérico se tornando cada vez mais uma experiência possível para o ser humano comum.

Bibliografia:

- BLOOM, H. *Presságios do Milênio*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.
FADIGAN, J., FRAGER, R. "O Sufismo". In: *Teorias da Personalidade*. São Paulo: Ed. Harbra Ltda., c.1986.
OLIVEIRA, VITÓRIA PERES DE. *O caminho do silêncio – um estudo de um grupo sufi*. Dissertação de mestrado apresentada ao Dep. de Antropologia Social do IFCH da UNICAMP, 1991. Orient. Carlos Rodrigues Brandão.

Notas Bibliográficas:

- ¹ Ver CAMPBELL, 1997 e VELHO, 1997.
² Ver CARVALHO, 1992, BLOOM, 1996 e VELHO, 1998.
³ OLIVEIRA, 1991.
⁴ FADIGAN & FRAGER, 1986.

A dança da unidade

Marco Lucchesi

Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Und was dir blüht. Sogleich wird es veralten
Goethe, *West-östlicher Divan*

Desde minha primeira e última visita a Konya – era um inverno terrível e os dervixes dançavam – fiquei impressionado com a devoção dos peregrinos, vindos, em sua maioria do Irã, do Paquistão, e das muitas cidades próximas, da Turquia, decidi que devia buscar um melhor conhecimento de Djalal ad-Dîn Rûmî, e tentar, mesmo que de forma extensiva, a tradução de um punhado de versos, em português. A busca da verdade. A busca da palavra. E o som da flauta, ao meu redor. E uma delicada luminosidade a teimar com as sombras. E uma certeza, tirada dos versos de Goethe. Deus é o Ocidente. Deus é o Oriente. E Rûmî, essa ponte. Esse traço de união. Essa presença viva dentro e além das terras do Islã.

Maulâna Djalal ad-Dîn Rûmî nasceu em Balkh, no Khorassan, atual Afeganistão, em setembro de 1207, de uma família de juristas e sábios. Maulâna e Rûmî foram-lhe atribuídos posteriormente, para significar “nosso senhor” (nosso mestre) e “bizantino” (da Anatólia romana). Seu pai, Baha’ ad-Dîn Muhammed era filósofo e erudito de marca – *sultão dos sábios* –, num tempo em que os teólogos desferiam ataques ao ultraracionalismo. Apesar de sua fama (ou por causa dela), ameaçado pelas intrigas dos cortesãos, e temendo a presença das hostes de Gengis Khan, Baha’ad-Dîn deixa o palácio do Xá de Khorasan, e segue com a família para Nishâpûr.

De 1213 a 1228, passam por Bagdá, Meca e Medina, Damasco, Larinda e Jerusalém – santuários vivos do Islã. Depois de uma infância tranqüila e uma adolescência de múltiplas dimensões geográficas e culturais, Djalal ad-Dîn Rûmî casa-se com Gevher Hatun, amiga dos primeiros anos, e prossegue os estudos, aprofundando conhecimentos de sufismo e teologia. Teve como mestre Burhan ad-Dîn Walad, com quem comentou os *Hadiths* e o *Alcorão*. Data de 1229 sua chegada a Konya, de onde não mais sairia. Após a morte de Baha’ad-Dîn, ocorrida pouco depois, Rûmî completa sua educação formal, entre Aleppo e Damasco, vigorosas capitais da ciência. Em Konya, consideravam-no um califa (vice-rei de Deus) de erudição, enquanto renomados filósofos e místicos, como Ibn ‘Arabi, debatiam com ele *quaestiones disputatae*. Seus discípulos multiplicavam-se. Uma vida de estudo e meditação. Uma vida serena, voltada para Deus.

Mas foi no outono de 1244 que a vida de Djalal ad-Dîn se transformou, tão logo encontrou Shams ad-Dîn, velho nativo de Tabriz e grande místico, da tribo dos Assassins, de Hassan

Sabbah. Shams buscava um homem que pudesse guiá-lo para níveis fortes de adesão mística. Esse homem seria o Imã secreto, o Amigo Divino. Shams juntava-se a algumas caravanas, chegando a passar dias a pão e água, mas, uma vez descoberta sua identidade, fugia imediatamente à procura de outros grupos, pois desejava um guia, não discípulos.

Shams e Rûmî passam meses isolados, em comunhão espiritual, em conversação mística. Inspiram-se mutuamente. Buscam o abandono nos braços do Amor. A união com o Misericordioso. E seus jardins. E seus palácios. Tratam do *samâ'* (dança celeste), que caracteriza tão fortemente a tradição da fraternidade *mevleviyye* (onde o bater os pés marca a submissão da carne; o abrir os braços, o caminho da perfeição; e a prostração, a humildade do homem diante de Deus).

Um acontecimento doloroso, contudo, põe fim a este que é dos capítulos mais formidáveis da amizade entre os homens: o assassinato de Shams, praticado provavelmente por um dos discípulos de Djalal ad-Dîn. E a dor atingiu um grave sentimento metafísico, uma sublimada nostalgia, demanda de infinito, vocação para o amor. Como quem busca Deus, o Amado. E a poesia começa a preparar a escada (*mi'raj*) para a união mística, para o encontro com o Pai, escada volumosa, de muitos versos, ditados por Rûmî, com fluência e intensidade, cujo assombroso número de 3229 odes e 34662 dísticos dá bem a idéia do incêndio que o abrasava e da altitude desejada. A 17 de dezembro de 1273, depois de provar as vertigens do amor e da verdade, Rûmî volta para o seio das coisas primordiais, que é o Uno. Desde então, milhões de peregrinos visitam o Yesil Türbe, em Konya, na Turquia, onde repousam seus restos mortais.

Djalal ad-Dîn deixou uma obra impressionante, de modo que continua sendo um desafio abordá-la em sua totalidade, tal a complexidade da relação entre mística e poesia, cuja fronteira nem sempre resulta muito clara. Não obstante – e com o apoio de grandes sínteses –, tento recortar algumas linhas de força, que possam porventura esclarecer os poemas da presente antologia.

Dentro de seu vasto sistema, Djalal ad-Dîn põe em relevo a força do Nada. A criação do mundo *ex-nihilo*. Para Rûmî, o não-ser é a matéria do ser. Nele tudo repousa. A pré-condição do ser é o não-ser. E usa um sem-número de metáforas prodigiosas, inquietantes, para atingir um sólido conhecimento da filosofia. Assim, as ondas do ser vão tocar as praias do não-ser. E, com isso, ao contrário de Aristóteles e Tomás, a plenitude e a entelêquia formam um capítulo de afinidade com o nada (monstro da filosofia tomista). Em Rûmî, passamos da metafísica do ser para a metafísica do não-ser. Mas é preciso observar que tudo surge do nada e tudo segue para o nada. E que se trata de valor eminentemente positivo. Somos peixes nas ondas do Nada. O Ser é a rede:

*Ah! Moveste céu e Terra;
tenho medo desse abismo.”*

*E ele: "Sou tua alma e coração.
Descansa no meu peito de jasmim!"*

*E eu: "Se tu levaste minha paz
como posso me calar". Respondeu:*

*"És uma gota de meu oceano:
cheia de pérolas, a concha da alma."*

Através dessas águas, puras e diáfanas, chegamos ao amor. A máquina do mundo, o sistema do Universo: Tudo descansa no amor. Tudo é movido no amor. Um motor. Um descanso. O brilho da pérola. O perfume do jasmim. Uma ordem sagrada, uma hierarquia, buscando a forma primeira e última, do afeto luminoso, de sua atração radical. Por toda parte, o Oceano de Deus:

*"Morrei, morrei, de tanto amor morrei,
morrei, morrei de amor e vivereis.*

*Morrei, morrei, e não temais a morte,
voai, voai bem longe, além das nuvens.*

*Morrei, morrei, nesta carne morrei,
é simples laço, a carne que vos prende!*

*Vamos, quebrai, quebrai esta prisão!
Sereis de pronto príncipes e emires!*

*Morrei, morrei aos pés do Soberano:
assim sereis ministros e sultões!*

*Morrei, morrei, deixai a triste névoa,
tomai o resplendor da lua cheia!*

*O silêncio é sussurro de morte,
e esta vida é uma flauta silente".*

E os místicos morrem de amor. A vida e a morte iluminam as águas do silêncio. Do silêncio do não-ser. Da fruição divina. O Tudo e o Nada. Desabitar-se para habitar-se. Sair para não-sair. Morrer para não morrer. Tal a dialética dos místicos. Seguir da névoa ao resplendor da Lua. Das águas turvas para as águas claras. E assim, para os sunitas, as águas deste Mundo, movem-se, entre fluxo e refluxo, criação e destruição:

“Nasceu da Palavra a Forma e morreu novamente: a onda voltou ao mar. A forma nasceu do Informe e voltou ao Informe, ‘pois em verdade a Ele regressaremos’. Assim, pois, cada instante é morte e ressurreição. E o mundo sempre se renova, e nós ignoramos sua renovação, pois ele nos parece estável e eterno”.

Tudo se renova: a linfa e a seiva da vida. Saímos dos átomos de Lucrecio, e de suas tristes conseqüências, como o irreversível envelhecimento do mundo, para atingirmos uma permanente floração. Assim, por saber os abismos do ser e do não-ser, por sentir dentro de si o apelo do Nada, Rûmî se declara além do nome, dos elementos, do espaço-tempo, quase como o *eu sou a verdade (ana al-haqq)*, do grande místico e mártir Al-Hallaj :

*“O que fazer, se não me reconheço?
Não sou cristão, judeu ou muçulmano.*

*Se já não sou do Ocidente ou do Oriente;
não sou das minas, da terra ou do céu.*

*Não sou feito de terra, água, ar ou fogo;
não sou do Empíreo, do Ser ou da Essência.*

*Nem da China, da Índia, ou Saxônia,
da Bulgária, do Iraque ou Khorasan.*

*Não sou do paraíso ou deste mundo,
não sou de Adão e Eva, nem do Hades.*

*O meu lugar é sempre o não lugar,
não sou do corpo, da alma, sou do Amado.*

*O mundo é apenas Um, venci o Dois.
Sigo a cantar e a buscar sempre o Um.*

*“Primeiro e último, de dentro e fora,
eu canto e reconheço aquele que É.*

*Ébrio de amor, não sei de céu e terra.
Não passo do mais puro libertino.
Se houver passado um dia em minha vida
sem ti, eu desse dia me arrependo.*

*Se pudesse passar um só instante
contigo, eu dançaria nos dois mundos.*

*Shams de Tabriz, vou ébrio pelo mundo
e beijo com meus lábios a loucura.”*

Como vemos, sua paixão pela unidade (contraponto e irmã do nada) é visceral. Passa além das fronteiras. Da razão e da loucura. Do inferno e do paraíso. Das confissões. Tamanha a sua paixão pela unidade que muitos confundiram-no – erro formidável – com um panteísta. Mas a transcendência no *Divã* e no *Alcorão* é total, muito acima da natureza, que não passa de um espelho de Deus. O Amado sobrenada na diversidade. Como em Ficino, o mundo é o terceiro rosto de Deus, logo abaixo dos anjos.

O desejo de Deus é imenso. E todavia o poeta não se debate em álgidas abstrações. Jamais abandona as similitudes do Céu e da Terra, a música das esferas, de que depende seu fluxo de imagens, tais como vinhos e tabernas, ruínas e tesouros, bazares e caravanas. Rûmî eleva - talvez até mesmo de forma dramática - um canto prodigioso, que mergulha na unidade. Como disse Hegel,

“Se quisermos ver a consciência do Uno, não mais na divisão indiana, que de uma parte trata da unidade indeterminada do pensamento abstrato, e de outra se perde na exposição monótona do particular, feita como ladainha, mas na mais bela pureza e elevação, é preciso procurá-la entre os maometanos. Quando, por exemplo, e particularmente no grande Djalal ad-Dîn Rûmî, é destacada a unidade da alma com o Uno, esta unidade espiritual é uma elevação sobre o finito e o vulgar, uma transfiguração da naturalidade e da espiritualidade, na qual o que há de extrínseco e de transitório na natureza imediata, como no espírito empírico e terreno, é absorvido”.

Eis o drama da Unidade. O Princípio da Unidade. Longe do panteísmo ou do panenteísmo. Rûmî sonha a comunhão. E como Agostinho e Francisco de Assis, Rûmî segue dialogando com as criaturas, tecendo um vastíssimo tapete de imagens límpidas e claras. O Céu na Terra e a Terra no Céu. Pois, como disse um místico, se a matéria é espírito denso, o espírito é matéria sutil. Por isso mesmo, Rûmî não abandona a enumeração, a *ladainha*, pois na raiz dessa diversidade revela-se, mediante imagens incessantes, a presença do Amado:

*“Moro na transparência desses olhos,
nas flores do narciso, em seus sinais.*

*Quando a Beleza fere o coração,
a sua imagem brilha, resplandece.
O coração enfim rompe o açude
e segue velozmente rio abaixo.*

*Move-se generoso o coração,
ébrio de amor, em sua infância, e salta,
inquieta, e se debate; e quando cresce,
põe-se a correr de novo enamorado.*

*O coração aprende com Seu fogo
a chama imperturbável desse amor.”*

Essas imagens de fogo consomem e arrebata o amante. A visibilidade é o teatro do amor. Para certo sufismo, Deus criou o mundo porque desejava que o amassem. Antes, não passava de um tesouro escondido. Tirou o mundo do Nada e imprimiu-lhe a Beleza do Ser. O Calígrafo da Natureza, do Amor e do Destino, redigiu o livro do Universo. Linhas. Pontos. Corpo esbelto. Cortante. As altitudes do *alif* e as profundezas do *nun*. A escrita é uma pele que reveste a nudez antediluviana da palavra, com tecidos finos, como a renda, transparentes, como a seda, ásperos, como a pele de camelo, cortantes, como a espada, ou sinuosos, como os rios. E as letras são vassalas da revelação. Estrelas em órbitas de fogo, consoantes em chamas, altas e indecifráveis, que aos poucos se agregam umas às outras – formando sistemas estelares – a seguir o rumo dos astros, do oriente ao ocidente. Deus disse *Kun!* (como o *fiat*, do *Gênesis*). E o mundo originou-se das letras: e formou uma vasta nebulosa, de que emergiram astros e galáxias. Depois disso, Deus escreveu os anjos. O amor entre os homens. As leis da gravitação universal. Auroras e ocasos. Deus escreveu nossa vida. Amores. Saudades. Somos uma página divina. Para alguns poetas da Pérsia, o alfabeto reveste os homens: o pescoço é um *dal*, a cabeça um *vau*, a boca um *mim* e os olhos um *sad*. Como se houvesse um pitagorismo das letras, assim como o poeta Khliébnikov entrevia pequenos números formando homens, árvores, animais. O mundo e o alfabeto coincidem, na trama das letras, que formam, sozinhas, tigres, rostos e pássaros. Deus é o primeiro poeta a redigir o livro do mundo.

Mas, como lembram os místicos, as letras não existem: o que realmente existe não é senão a tinta, única realidade que se auto-modifica. As letras não passam de um fenômeno, sinais da superfície, simples variação da tinta. Para Ibn ‘Arabi, não passávamos de letras sublimes, ainda não pronunciadas, nos céus metafísicos. Desprovidos de singularidade, fluuávamos na tinta primordial. Hoje somos letra. Amanhã voltaremos à origem. De modo que poderemos dizer

*“Sou-te
És-me
E o negro da tinta. E o branco da página”.*

Assim, entre Tudo e Nada, o negro da tinta e o branco da página, Djalal ad-Dîn não se perde em pura abstração, e não desiste da vida para falar da vida. Não há nele essa contradição. Não se vê uma nesga de melancolia ao celebrar o ultralógico, o campo do

olhar e o milagre do amor. Mas é o contato com Shams que descerra altitudes. A sombra de Deus – no amante (*'ashiq*) e no amado (*ma 'shuq*) – resplandece na amizade, como a espada de 'Ali. Uma afinidade eletiva (reverberação de fundo e superfície) atinge zonas sensíveis de sombra e de exclusão, iluminando-as, abrindo-as para novas e mais venturosas regiões do pensamento solidário. Algo do amor ficiniano. Do amador que se transforma na coisa amada. Do amor platônico ou socrático, a desvelar o Paraíso. Rûmî e Shams uniram-se em comunhão mística (*sobhet*), na ante-sala do Amado, no jardim que anuncia outro e mais belo:

*“Sentados no palácio duas figuras,
são dois seres, uma alma, tu e eu.*

*Um canto radioso move os pássaros
quando entramos no jardim, tu e eu!*

*Os astros já não dançam, e contemplam
a lua que formamos, tu e eu!*

*Enlaçados no amor, sem tu nem eu,
livres de palavras vãs, tu e eu!*

*Bebem as aves do céu a água doce
de nosso amor, e rimos tu e eu!*

*Estranha maravilha estarmos juntos:
estou no Iraque e estás no Khorasan.”*

Somente a teoria de Buber, a do *Eu e Tu*, poderia iluminar as razões desse amor. Rûmî reconhece em Shams uma tensão avassaladora. Como se dissesse, *a força de sua exclusividade apoderou-se de mim*. Sabe que o Eu, solitário, não existe e que o Tu, isolado, não significa. O traço de união é tudo. O Eu-Tu move o Universo. E guarda os raios leves do Sol. Enigma e espelho. Formas indiretas. Nostálgicas. Luminosas. As grandes amizades prometem céus inaugurais. E Shams representa a consciência primordial, trama inconsútil entre pensamento e palavra. O espírito que habita o campo da intuição e da possibilidade. Tomados em conjunto, Rûmî e Shams representam o princípio da unidade, que vence o dois, o fragmento da existência, e regressa ao Uno, acima das múltiplas e cruciais manifestações do plural.

E sua melodia atinge situações de alta beleza e complexidade, como quando (na tradução puramente instrumental Bausani) o poeta se compara a uma pomba solitária, gemendo de tristeza:

*“ei motreb-e khosh-qâqâ to qî-qî o man qû-qû
to daq-daq o man haq-haq, to hei-hei o man hû-hû*

*ei shâkh-e derakht-e gol, ei nâteq-e amr-e qol
to kabk-sefat bû-bû, man fâkhtè-san kû-kû...”*

(Doce menestrel, dizes *qî-qî*, enquanto digo *qû-qû*; gritas *daq-daq*, enquanto grito *haq-haq*. Belo buquê de rosas, falas como um inspirado, és superficial como a perdiz, e eu desejo o eterno)

Como lembra Bausani, o *daq* do menestrel é um termo que indica ritmos musicais e que se opõe-se ao *haq* do poeta, que *haq* em árabe significa a Verdade, além de *hû*, o Ele absoluto (o *yâ man hû*, das ladainhas místicas). *Qol* vem do árabe e significa ‘diz! fala!’, que foi a ordem recebida por Maomé, ao recitar o *Alcorão*. O *bû* da perdiz representa, na linguagem comum, ‘perfume’, o mundo dos fenômenos, enquanto o *kû* da pomba (como lemos em ‘Atar, em *A linguagem dos pássaros*), simboliza o desejo infinito do Amado, pois *kû* em persa significa ‘onde?’.

Assim, pois, temos uma notável poética musical. Uma obra de altitude. Como a de Cristo, transfigurado. Como a de Maomé, em sua viagem noturna. Como a dança do céu (*samâ’-i samâwî*), assumida por Rûmî como princípio de regresso ao Uno. A dança das esferas e sua clara melodia. Os anjos, em torno de Deus. E acima deles, Gabriel. E os átomos, varados de Sol. E o vôo misterioso dos pássaros. Flores. Abelhas. Ventos e Mares. Como os peregrino, em Meca. Tudo se move para Deus. Mesmo a pedra. A sombra. O não-ser. *Djins* e demônios sonham a Beleza. E também os dervixes buscam altitudes. Celebram as bodas místicas. Todos, ébrios de Deus. Como as cegonhas de ‘Atar. Como os serafins de Dante. Além do Tempo. Além do Espaço. E apenas o som do *ney*, a flauta de bambu, para arrostar o Mistério. O *tremendum et fascinans*. A Dança para a Ordem implicada. A Dança para Deus.

Apuntes sobre las nuevas religiones en Japón. Política y sociedad.

Pedro Monzon Barata

Cuba

El pueblo de Japón no se caracteriza por la devoción religiosa. Numerosas encuestas lo indican así pero, más que ello, el comportamiento cotidiano japonés demuestra que se asumen rituales religiosos ocasionales no como parte de un culto legítimo, sino como convenciones, necesidades culturales y sociales y supersticiones, sin pretensiones de nexos con la divinidad. Sin embargo, aún así, resulta interesante el estudio del fenómeno característico de las nuevas religiones porque su desarrollo parece tener un significado especial en dos sentidos:

Ha suministrado alternativas de cohesión, identidad, seguridad y esperanza para algunos millones de personas afectadas por la forma particular en que han incidido sobre Japón los procesos de enajenación de la sociedad capitalista moderna, necesidades que ya no podían satisfacer las religiones tradicionales.

Para el país en su conjunto también ha tenido un gran significado al representar también una fuente de motivos sociales y políticos relevantes que han apuntado en direcciones que van desde un protagonismo político activo y relevante, como es el caso de Soka Gakkai, hasta posiciones de extrema agresividad social con encubiertos móviles también políticos, como en el caso de Aum Shinrikyo.

La esencia misma de lo que reconoceríamos como religiosidad japonesa es en última instancia fruto de la supervivencia de antiguas nociones cosmológicas muy arraigadas a la más primitiva organización social de este pueblo, y de la entrada en oleadas superpuestas de diferentes religiones desde otros países que han sido asimiladas en el transcurso de los años.

Las características más destacadas de la conducta religiosa aborigen del pueblo japonés pueden describirse atendiendo a los siguientes rasgos fundamentales:

- La omnipresencia del marco natural, debido a una marcada insularidad, que hizo de este archipiélago un único mundo posible, donde numerosos *kamis* o deidades viven en una relación íntima con el hombre y la naturaleza;
- El disfrute de esa vida terrenal de alto contenido estético sin que se abriguen esperanzas en un mundo en el más allá;
- La existencia de numerosas escrituras religiosas en lugar de un único libro sagrado;

- El énfasis en el impulso por liberarse de las impurezas rituales y no en los pecados o el temor a la desobediencia al dios;
- La inexistencia de oraciones y cultos regulares organizados y, en su lugar, una conducta religiosa cotidiana insertada en lo más profundo de la cultura que incluye la celebración de muchos festivales estructurados según estaciones (que han girado alrededor de la agricultura del arroz principalmente y la veneración de las fuerzas de la naturaleza), la ceremonia del té, el ikebana, y otros más.;
- La capacidad del ciudadano para profesar más de una religión o tradición religiosa sin contradicciones de ningún tipo (se repite muchas veces que un japonés se casa por el Shinto, vive según la moral confuciana, y muere en medio de rituales budistas);
- El vínculo de los códigos éticos con el papel de la familia y los ancestros;
- Y, por último, el nexo tendencioso entre religión y poder político.

Efectivamente la conformación histórica de la religión de este pueblo fue afectada por oleadas de influencias exteriores, recibidas a partir de una muy característica actitud inclusivista, pero a partir de una forma particular de elaboración en lo que actuaron poderosos agentes transformadores derivados de la acción de una conducta tradicional sumergida en esas sólidas concepciones cosmológicas primitivas. Hubo, en fin, un franco proceso de asimilación y transformación, tal y como como sucedió históricamente en prácticamente todas las esferas dentro de las cuales Japón sostuvo intercambios con el exterior. Esta armonía se explica asimismo por el hecho de que nunca las religiones provenientes de otros países de Asia agredieron decisivamente a la cosmología nacional; al contrario se incorporaron naturalmente a un proceso que condujo al sincretismo. En el caso del cristianismo occidental han sido precisamente las tendencias individualistas y excluyentes la explicación de la incapacidad de esta religión para participar de esta naturalización al estilo oriental.

Las influencias exteriores más importantes arribaron primero desde China: En los siglos V y VI, el confucianismo, el taoísmo y el budismo trajeron junto a sí las concepciones del karma y la reencarnación, así como un concepto definido de organización social y moralidad.

En los primeros momentos las nuevas corrientes religiosas se mantuvieron casi puras, lo que explica el surgimiento del periodo Nara en el siglo VIII, con una clara presencia de los sistemas chinos. Sin embargo, ya en el llamado período Heian (entre los siglos IX al XII), comenzó a manifestarse de forma definida un momento importante en la asimilación de estas religiones importadas y apareció una especie de división de funciones: la moral pública y privada la asumió el confucianismo y las cuestiones metafísicas el budismo.

El sintoísmo (Camino de los Dioses), por su parte, se contrapuso al budismo dominante y llegó a dominar entonces los cultos nacionales y de la comunidad, al compilar y consolidar, con las crónicas del Kojiki y el Nihon Shoki, las creencias aborígenes japonesas. Pero esta *especialización* no evitó que las fuerzas sincretizadoras provocaran en la misma base de esta sociedad una convivencia del Kami y el Buda con las primitivas prácticas mágicas y de adivinación. Es precisamente a este nivel donde se estructuró el más bien difuso Shinto sectario, mientras que en la cima se estableció una síntesis entre poder y religión sintoísta que de ahora en adelante va a tener un peso importante en el comportamiento religioso y político de este país.

Los traumas causados por las penetraciones y dominio mongol en China y el intento de invasión mongola a Japón en el siglo XIII dan lugar a la aparición de otro momento en el proceso de asimilación religiosa al producirse una reacción nacionalista que cataliza la consolidación de un budismo japonés con el surgimiento de escuelas propias, como las de las sectas Nichiren, Amida, y el Zen japonés.

La oleada cultural y religiosa de occidente llegó desde Europa. Los portugueses fueron los primeros. En el siglo XVI incursionó el catolicismo con el célebre Francisco Xavier y rápidamente evolucionó en la forma de vehículo para recibir información tecnológica y general de occidente y en suministrador de una plataforma ideológica para los clanes feudales que se oponían al poder del budismo dominante; ello explica la rebelión católica de 1637 en Kyushu, la consiguiente represión del cristianismo y el aislamiento casi completo del país o sakoku.

El sangriento proceso de unificación guerrera de Japón (durante el período Sengoku, que culmina con la centralizada sociedad Tokugawa) llevó a una sociedad muy jerarquizada donde se consolidó el Bushido, sistema de ideas morales del guerrero; y el budismo se convirtió en el recurso ideológico del Estado. El pueblo común profesaba ya entonces una mezcla de religiones que integraban al Sintoísmo, el Budismo y el Taoísmo.

A mediados del siglo XIX, con la reapertura de Japón por la fuerza de los barcos negros se inició un reencuentro muy traumático con Occidente. Penetró con rapidez una fuerte influencia occidental con los valores del capitalismo y el liberalismo reinante y se produjo un nuevo alejamiento de lo tradicional. Junto a este proceso hubo una tímida reinstalación del cristianismo que, en poco tiempo, fue afectada por una regresión espontánea.

Sin embargo, el inicio del capitalismo en Japón con la Restauración Meiji en 1868, que de inmediato y por su propia esencia se transformó en un desbordante y agresivo imperialismo, pronto tomó forma en el plano ideológico con el regreso y reforzamiento de las tradiciones sintoístas en la forma de religión de Estado. El Emperador se convirtió en recipiente del Kokutai, esencia y destino de la nación. Esta iba a ser la sustancia cohesionante que ofreció la dirección y sentido que necesitaba el pujante imperialismo japonés. Mientras el sintoísmo sectario sobrevivió en la base, el sintoísmo estatal se

consolidó como culto etnocéntrico y patriótico que se difundió con un activo y centralizado uso de la educación.

Con el fin de la era Meiji, el relajamiento de propósitos y el predominio de inclinaciones *democratizadoras* de la época Taisho resultaron en una desviación sólo contingente de estos patrones o tendencias esenciales del capitalismo japonés. Ya en la década del 30, recta final que lleva a la Segunda Guerra Mundial, hay un fuerte regreso a las tradiciones y a posiciones centralizadas que desembocaron en un anti occidentalismo feroz.

Este proceso continuo de asimilación y cambio pone en cuestión el concepto mismo de nueva religión y denuncia su carácter relativo. De hecho la religión en Japón ha estado sometida históricamente a un intercambio activo con el exterior y fuertes influencias provocadas por los sucesivos cambios económicos, políticos y sociales sucedidos en el interior del país y en sus relaciones con el exterior. En diferentes etapas del desarrollo nacional pueden reconocerse movimientos religiosos que, aunque arraigados a la cosmogonía nacional y a las religiones tradicionales, y atados ellos mismos entre sí trazando una línea continua de desarrollo, suponen momentos importantes de renovación. En busca de la génesis de los procesos contemporáneos, ya desde finales del periodo Tokugawa en el siglo XIX pueden apreciarse movimientos conectados con el decursar posterior, consecuencia sin dudas del desarrollo del comercio y la creación de grietas en la centralizada política nacional y sus estructuras sociales estamentales; ello explica el surgimiento de nuevas religiones fundacionales como Tenrikyo y Konkokyo. Vuelven las circunstancias a generar fenómenos similares con la Restauración Meiji, la era de la llamada Democracia Taisho y el devenir posterior de una historia llena de acontecimientos críticos hasta la Segunda Guerra Mundial, luego con la derrota y finalmente como resultado de las tensiones económicas sociales y políticas de las décadas del 70 y el 90.

A partir del triunfo de la Restauración Meiji, la sociedad japonesa atravesó un proceso de rápido desarrollo económico y modernización. La irrupción del capitalismo occidental en el país precipitó el proceso de desarrollo capitalista en la misma medida en que representó una forma de humillación nacional y una agresión a las concepciones sociales y políticas tradicionales más arraigadas. Fue un periodo de drástico cambio. Se reestructuró la economía al pasar progresivamente la agricultura a segundos planos y crecer las ciudades, lo que impulsó a los ciudadanos a romper los lazos comunales y perder la seguridad que de ellos siempre se había derivado.

El desarrollo del capitalismo japonés aunque en sus inicios fuertemente amenazado por la subordinación colonial tuvo, sin embargo, desde el principio un carácter expansionista y agresivo que llevó al país a sucesivas aventuras militares que culminaron con la derrota en la Segunda Guerra Mundial.

Los traumas infligidos por los intensos y diversos cambios de la sociedad japonesa que se produjeron en esta etapa tuvieron consecuencias visibles sobre el pensamiento y la acción del pueblo japonés y de hecho sobre sus concepciones cosmológicas y conducta religiosa que condujeron a la búsqueda de nuevas metas, factores de seguridad, y atributos o símbolos de una identidad modificada. El Shinto y el Budismo, religiones predominantes que habían sido asimiladas y adaptadas en el marco de las tradiciones de una antigua sociedad, eminentemente agraria, comunal y naturalista, comenzaron a sufrir el desgaste del rápido crecimiento industrial y los desgarramientos de la urbanización.

Religiones como Tenrikyo fueron reconocidas y se fortalecieron para representar las posiciones de descontento, antigubernamentales y xenófobas del pueblo. Entre 1868 y la derrota en la Segunda Guerra Mundial, surgieron otros nuevos movimientos religiosos influidos o estructurados sobre la base de las religiones populares aborígenes, como Kurozumikyo y Omotokyo y la propia organización budista que da origen a Soka Gakkai después de la Guerra, pero las necesidades del impetuoso desarrollo económico capitalista y los procesos políticos centralizadores predominantes llevaron a su represión con el fin de desmovilizar toda oposición y conformar una ideología única capaz de contener los impulsos sociales centrífugos derivados de la alteración del status quo provocados por los profundos cambios internos, y respaldar el esfuerzo militar expansionista en la arena internacional. La aparición entonces del Sintoísmo Estatal como ideología aglutinante del individuo y la familia alrededor del Estado debe verse también como una reinterpretación cualitativa de la relación religión-política-sociedad ante las nuevas condiciones, una fórmula de identidad, como una reconcepción oficial de la religión y una respuesta al reto que representó el capitalismo para Japón.

Estas fueron las características del proceso histórico que llevó a la Segunda Guerra Mundial y al fracaso de Japón.

La forma en que finalizó la Guerra para Japón representó un nuevo momento en este proceso de evolución de las ideas y movimientos religiosos. A partir de entonces lo que sucede en lo que a desarrollo económico, político y social se refiere y en el terreno religioso, puede dividirse en dos fases: desde la terminación de la guerra hasta finales de la década del 60 y de ahí a nuestros días.

Después de la guerra hubo otra oleada de poderoso influencia foránea occidental que circuló sobre todo desde y a través de los EEUU, país con el que Japón estableció una gran dependencia a partir de la Ocupación, primera ocasión en la historia en la que este país experimentó la invasión de su propio suelo por una nación extranjera.

Es cierto que el Sintoísmo sobrevivió este periodo a través de la subsistencia de numerosos templos y de los festivales y rituales populares, pero dejó de tener el apoyo vital del Estado. El cristianismo se reestimuló inicialmente para pronto volver a deprimirse y el budismo, por su parte, creció, pero nunca con el floreciente poder de otras épocas.

Pero los cambios fueron mucho más allá. La Ocupación introdujo el fuerte trauma de la disolución del imperio, muchas reformas dirigidas de facto contra los valores tradicionales japoneses y la religión centrada en el Emperador; implantó la libertad religiosa; atacó aquellos símbolos e ideas vigentes que se habían manipulado centralmente para ofrecer esperanzas al pueblo de un destino definido y una vida segura, y desarmó los controles centralizadores. A partir de ese momento de la historia de Japón se produjeron cambios trascendentales en todos los terrenos: el esfuerzo de reconstrucción y el reinicio del crecimiento económico en una economía casi anulada por la guerra; la alineación política y militar en la Guerra Fría sobre los pilares del Tratado de Seguridad con los EEUU y el consiguiente apadrinamiento norteamericano al proteccionismo económico japonés con una incidencia tanto sobre la economía como en la conducta y conciencia política del país. Fue un periodo de desarraigo progresivo en el que se erosionó gradualmente el sistema tradicional de familia, célula básica y cohesionante de la sociedad tradicional, e ideas de izquierda y democratizadoras comenzaron a otorgar significación y sentido a los movimientos populares que se desataron sobre todo en relación con temas internacionales como el Tratado de Seguridad. Es en este periodo que surgen, resurgen o se fortalecen grupos de nuevas religiones como la ecléctica Seicho no Ie, o las derivadas del políticamente militante y nacionalista budismo Nichiren, estas son Soka Gakkai, Rissho Koseikai y Reiyukai.

A partir de finales de los 60 y principios de los 70, con la cosecha de los resultados del llamado milagro japonés, se inició una etapa de nuevos cambios cualitativos generales caracterizados por la ubicación de la motivación económica en primer plano dentro del comportamiento social; el reforzamiento de los patrones laborales de intenso trabajo y casi absoluta dependencia a la empresa; el consiguiente deterioro progresivo de los lazos familiares y, debido a ello, la mutua enajenación del hombre y la mujer en dos extremos cada vez más alejados dentro de la familia. Agréguese a ello el uso cada vez más intensivo de la tecnología y los sistemas modernos de organización industrial que han incidido sobre la explotación de la fuerza de trabajo, la dependencia creciente en la computación, y la fuerte competencia que caracteriza al sistema de educación que provoca fuertes tensiones y conduce a la marginación de los menos capaces. El incremento relativo de la delincuencia, el crimen, los divorcios y la indisciplina social lacras que se considera han sido importadas de occidente se suman al desconcierto que gana cada vez más espacio entre la población y líderes conservadores que añoran el pasado con nostalgia. En el plano internacional, los compromisos con la política de los Estados Unidos llegan a un clímax con la Guerra de Viet Nam y los conflictos comerciales sin precedentes que afloran en la segunda mitad de la década. De vital importancia fue la tremenda influencia de la crisis del petróleo, la desaceleración consiguiente del crecimiento económico y, más adelante, el propio auge de la carrera especulativa que se conoció como burbuja económica y fue sucedida por una prolongada recesión que se inició después de su súbita explosión.

En el orden de las costumbres y de las ideas, la reacción de la sociedad en esta etapa se caracterizó por el progresivo alejamiento de las raíces tradicionales, mientras que los traumas producidos por los cambios y la propia calidad de vida predominante que descansa en un hombre estrictamente económico y consumista hicieron surgir la necesidad imperiosa de buscar satisfacciones espirituales que no puede suministrar la sociedad moderna. En el propio plano político se ha renovado frecuentemente el llamado del pasado; las sucesivas visitas al santuario de Yasukuni y esporádicas declaraciones de tinte nacionalista por importantes figuras del gobierno japonés, a pesar de que la constitución de postguerra establece la separación entre religión y estado, denuncian la persistencia de los nexos entre sintoísmo y tendencias nacionalistas, entre nacionalismo y recuperación de la tradición.

En todo el periodo surgieron o resurgieron con especial fuerza las nuevas religiones, muchas de las cuales tienen conexiones con la etapa de preguerra y el más remoto pasado y son una respuesta a la incertidumbre, el descontento, la disrupción de lazos comunales y familiares cimentados sobre las religiones populares aborígenes y la pérdida de identidad: todos fenómenos resultantes de la situación descrita anteriormente que ha instalado en Japón un modelo de vida cada vez más desprovisto de espiritualidad. Repito que es ante esta realidad social y económica que aparecieron estos brotes religiosos como una reacción nacional y popular cuyo fin ha sido ocupar los vacíos dejados por la tal situación y suministrar al pueblo japonés renovados recursos espirituales. De manera sintética y esquivando las necesarias diferencias entre ellas, las características generales de estos movimientos son:

La búsqueda de respuestas prácticas, sin las complicaciones doctrinarias o teológicas de las religiones tradicionales, a conflictos y adversidades terrenales, como las enfermedades y problemas familiares, mediante el misticismo, la adivinación, las soluciones mágicas, el ocultismo y a veces concepciones utópicas atractivas para las masas. Los remedios pueden ser un rayo curador, el agua, la repetición de un Mandala que purifica o de una palabra mágica reiterada como Halellujah. La vida en el más allá adquiere una importancia secundaria.

Sin embargo, estas religiones a la par de ser soluciones nuevas a los problemas de la modernidad capitalista todas miran, a su vez, al pasado; están fuertemente atadas a lo autóctono, a la más antigua tradición, son eclécticas y en ese mismo sentido, conservadoras. Representan un reencuentro con las raíces perdidas. Tienen un contenido etnocéntrico e incluyen aspectos del Shinto, el Budismo, la ética confuciana, el taoísmo, el shamanismo y, en sus cimientos, de manera esencial, a elementos de la más antigua cosmogonía japonesa. Las que las que han alcanzado la mayor prominencia, aunque ciertamente sincréticas, se han apoyado fundamentalmente en el credo budista.

Ofrecen satisfacciones a la cuasi genética necesidad gregaria del japonés versus el individualismo burgués occidental; al sentimiento de pertenencia a una comunidad

protectora y a la ausencia del vínculo con las religiones tradicionales y los templos locales que se fue perdiendo con la industrialización y urbanización; suministran una alternativa a la disolución de la familia extendida y representan una variante ética ante lacras que entraron con la sociedad burguesa, como la corrupción, la delincuencia juvenil, la indisciplina, el divorcio y el desvanecimiento de la lealtad, entre otras.

De alguna manera casi todas poseen un ángulo contestatario y reformador lo que tiene mucho que ver con la composición misma de su membresía que incluye a personas insatisfechas, provenientes de clases medias bajas, no favorecidas, poco cultivadas; muchas veces mujeres mayores o de mediana edad vinculadas a trabajos manuales. que no han tenido otras alternativas religiosas ni políticas (excepto la que ha ofrecido el movimiento comunista y de aquí, seguramente, la tradición anticomunista de muchas de estas religiones). Con los años pueden observarse ciertos cambios en esta situación, sobre todo en las religiones mas consolidadas.

Los fundadores de estas nuevas religiones en una proporción importante han sido mujeres, son adorados como deidades vivientes o como seres humanos capaces de ser poseídos por las deidades. En cualquier caso son efectivamente líderes carismáticos. Estas agrupaciones generalmente funcionan como familias encabezadas por un Mesías, el líder-dios o cuasi dios con poderes especiales en las que las ataduras confucianas desempeñan un papel importante. En todos los casos en que esta organizaciones dependieron de individuos privilegiados y no de principios doctrinarios y organizacionales, luego de la desaparición de los fundadores se ha observado inestabilidad y tendencia al fraccionamiento.

Son generalmente grupos militantes, autoritarios y centralizados que buscan continuamente incrementar el número de sus adeptos apoyándose en la gestión de los propios miembros y no en una clerecía. Para lograr mantener la influencia a pesar del concepto familiar de su organización, algunas establecen células organizativas diseminadas geográficamente que son capaces de llegar hasta remotos confines y trasladar los beneficios que ofrece el calor humano y el sentido de orientación de los encuentros grupales sistemáticos. Puede decirse que algunas descansan en principios organizativos semimilitares. Este es el caso de Aum Shinrikyo, que dio lugar a situaciones de manipulación extrema y peligrosamente antisocial, y de Soka Gakkai, poderoso grupo religioso en el que se presenta claramente un regreso a la tradición de intervención activa y cada vez más exitosa en los asuntos de la política que culmina con la creación de Komeito (en la actualidad el importante Nuevo Komeito, parte de la coalición de gobierno).

Habría que concluir estas breves anotaciones afirmando que la acumulación de importantes acontecimientos en los años recientes alimentan cada vez más la inseguridad y las necesidades insatisfechas del pueblo japonés. La terminación de la Guerra Fría, la implantación de un mundo monopolar y el carácter conflictivo de la participación de Japón en la Guerra del Golfo en el pretendido camino hacia una política internacional más activa;

la persistente recesión económica y la ruptura progresiva de lazos tradicionales empresa-trabajador y el incremento del desempleo; el fin de la estabilidad política y social de casi 40 años suministrada por el gobierno continuado del Partido Liberal Demócrata; el desastroso terremoto de Kobe que demostró que la tecnología japonesa no es infalible contra un fenómeno natural omnipresente y de tal importancia para el pueblo japonés y la propia agresión pública sin precedentes de la secta Aum Shinrikyo, son todos acontecimientos de la mayor importancia y, quizás con la excepción del fenómeno Aum, seguramente favorecen en determinados sectores de la población el interés por las nuevas religiones.

Por otra parte, súmase a lo anterior el hecho de que el mundo actual, incluyendo a Japón, está siendo sometido a ese fenómeno integrador y homogeneizante que se conoce como globalización y tiene una profunda incidencia, en muchos sentidos perniciosos, sobre los procesos culturales, la diversidad y la identidad nacional. El regreso generalizado de políticas neoliberales y sus consecuencias negativas sobre el empleo y la pérdida de poder de los gobiernos ante el predominio casi absoluto del mercado, la difusión de programas de televisión y de cine fuertemente cargados de códigos propios de una civilización empobrecida, rica en violencia, vicio, delincuencia y sexo; el control mayoritario de la internet por compañías transnacionales norteamericanas cuyo afán principal es vender; la reducción del hábito de lectura, la generalización de hipnóticos juegos computarizados y la edición de atractivas publicaciones de carácter y mensajes similares a los de los medios masivos de comunicación, son preocupaciones de todos los países y organizaciones culturales internacionales, que han tomado conciencia de lo que ello puede significar para la humanidad.

Ha de insistirse en que Japón, naturalmente, es destino de estas influencias que son precisamente del mismo signo que las de los procesos nacionales que describimos anteriormente y generan zozobra adicional.

Definitivamente, hay que reconocer que las nuevas religiones (aunque a veces también viciadas por los mensajes banales de la globalización) están más cerca de la cosmología aborigen japonesa, plena de creencias ingenuas y naturalistas y por eso pueden representar una alternativa espiritual espontánea y significativa para llenar el vacío dejado por la pérdida de valores que estos procesos originan, aún cuando agrupen a minorías del pueblo. De hecho, encuestas realizadas en los últimos años indican que existe un terreno fértil para el desarrollo en parte de la población de nuevas conductas caracterizadas por el interés de establecer comunicación con el más remoto pasado. Por ejemplo, el número de creyentes en lo irracional y sobrenatural, la adivinación y el papel de los oráculos ha crecido en las nuevas generaciones y, sobre todo, en las mujeres que son precisamente las que más tiempo tienen para cultivarse socialmente.

Estas tendencias podrían representar de alguna manera reacciones ante un proceso traumático donde los conflictos nacionales y una nueva fase de asimilación de lo foráneo se funden e inciden sobre la vida de los japoneses.

Aunque la historia no se desarrolla de manera cíclica y no habría que esperar la recurrencia de fenómenos tan drásticos de manipulación de conciencia como los que caracterizaron el periodo previo a la Segunda Guerra Mundial o aún antes, no puede olvidarse que las coyunturas nacionales e internacionales son cambiantes y capaces de provocar acontecimientos políticos, económicos y sociales inesperados.

Acudo a este comentario porque, especialmente en el caso de Japón, de acuerdo a como se desarrolle el futuro y considerando que hay un terreno fértil para ello, siempre estará latente la posibilidad de desencadenamiento de fenómenos socio-políticos más o menos localizados que puedan propiciar cambios súbitos en la conducta de sectores de la población en consonancia con una idea que la socióloga Chie Nakane adelantó en una de sus obras y a partir de la cual yo afirmaré que el vacío ideológico característico del japonés, ahora más presente que nunca, podría eventualmente ser llenado con ideas y propósitos nuevos, no siempre nobles, mediante la acción deliberada o no de estructuras jerárquicas, autoritarias y comunales, capaces de romper la inercia, iniciar movimientos y provocar giros bruscos e inesperados en la conducta del pueblo, de parte de él, o en la propia política nacional.

Bibliografía:

- Hrebenar. RONALD J., *The Japanese Party System*, Westview Press, San Francisco, 1992.
Japanese Religion, A Survey by the Agency for Cultural Affairs, Kodansha International, Tokyo and New York, 1990.
KITAGAWA, JOSEPH M. *On Understanding Japanese Religion*, Princeton U.P., New Jersey, 1987.
KITAGAWA, JOSEPH M. *Religion in Japanese History*, Columbia U.P., New York, 1990
METRAUX DANIEL, *The Soka Gakkai Revolution*, Lanham, New York, London, 1994
MITA MUNESUKE, *Psicología del Japón Moderno*, El Colegio de México, 1996.
YAMAGUCHI HIROSHI, *Unification Church or Moonies*, Reikan Shobo, 1993
SHUNYA YOSHIMI, “El Aum (la Verdad Suprema que llevamos dentro)”, *Cuadernos de Japón*, Vol. VIII, número 4, otoño, 1995.
YAMAZAKI MASAKAZU, “Aum, una caricatura de la Sociedad Industrial”, *Cuadernos de Japón*, Vol. VIII, número 4, otoño, 1995.

Encuentros y desencuentros en el diálogo cristiano-budista. La situación en Chile.

Gonzalo Ulloa-Rübke

Universidad Católica de Valparaíso – Chile

Introducción

En los últimos años, principalmente después del Concilio Vaticano II de la Iglesia Católica (1963-1965), ha aumentado ostensiblemente el interés de los teólogos católicos por las religiones asiáticas en general y, en particular por las distintas formas del Budismo. Las experiencias que podrían denominarse *místicas*, como por ejemplo el *satori* del Budismo Zen, o la “vivencia” de *shunyata* (vacío, kú) tanto en el Zen como en otras formas del Budismo, plantea a los cristianos algunos problemas teológicos que aún no han tenido una respuesta adecuada; sin embargo, más allá de una actitud crítica o apologética, se puede encontrar en algunos autores cristianos una confesada simpatía y atracción por las experiencias religiosas budistas, especialmente en lo que dice relación a los métodos de meditación u otras técnicas que permiten alcanzar determinados grados de profundización de la consciencia. No han faltado quienes han querido ver en las que podríamos llamar “psicotecnias” orientales una similitud con ciertos métodos de oración contemplativa utilizados por monjes cristianos, como por ejemplo el *hesicasmo* de los monjes ortodoxos griegos del Monte Athos, la *oración de Jesús*, también de los ortodoxos griegos y rusos, algunas enseñanzas de San Ignacio de Loyola y otros místicos cristianos.

Hemos utilizado la expresión “experiencias religiosas budistas”, conscientes de tocar un punto que suele ser controvertido en algunos ambientes, principalmente académicos, donde se niega al Budismo el carácter de *religión*, describiéndolo más bien como “un estilo de vida”, “una filosofía de vida”, “escuela de sabiduría”, o expresiones semejantes, no faltando quienes se refieren al Budismo como “una religión atea”, lo que evidentemente es una contradicción en los términos.

“La religión es tan difícil de definir como el arte. El concepto religión es, si no totalmente equívoco, sí análogo: incluye diferencia y semejanza. (...) En la religión se trata siempre de un ‘encuentro vivencial con lo santo’ (...), ya se entienda esta ‘realidad santa’ como potencia, potencias (espíritus, demonios, ángeles), Dios (personal), realidad divina (impersonal) o cualquiera realidad última verdadera (Nirvana, Shunyata, Tao). Por tanto, la “religión” se puede describir (...) de la siguiente manera: religión es la realización (en la doctrina, la moral y, generalmente, también en el rito) de una relación con algo que supera o abarca al hombre y su mundo, realización viva, social-individual que

tiene lugar dentro de una tradición y de una comunidad. Esta relación se refiere siempre a una última realidad, verdadera como quiera que se la entienda (Dios, Absoluto, Nirvana, Shunyata, Tao). La tradición y la comunidad son dimensiones fundamentales de todas las grandes religiones; la doctrina, la moral y el rito son sus funciones fundamentales; la trascendencia (hacia arriba o hacia adentro, en el espacio o en el tiempo, como redención, iluminación o liberación), su objetivo fundamental”¹

Nos hemos permitido esta larga cita para dejar establecida nuestra opinión a propósito del tema “¿Es el Budismo una religión?”, pues concordamos en todas sus partes con el autor del texto reproducido, aceptando, en consecuencia, que el Budismo puede legítimamente ser considerado una religión, por lo que se encuentra en igualdad de condiciones para entablar un diálogo fecundo con otras de las grandes tradiciones religiosas o sistemas de creencias de la actualidad.

Una buena síntesis de la actitud del cristianismo ante el Budismo la encontramos en la *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* (“Nostra Aetate”), del Concilio Vaticano II:

“En el Budismo, según sus varias formas, se reconoce la insuficiencia radical de este mundo mutable y se enseña el camino por el que los hombres, con espíritu devoto y confiado, puedan adquirir, ya sea el estado de perfecta liberación, ya sea la suprema iluminación, por sus propios esfuerzos o apoyados en un auxilio superior.(...) La Iglesia Católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres.”²

Sobre el telón de fondo de lo expresado en esta Introducción, pasaremos a continuación a establecer cuáles deberían ser las condiciones para que un encuentro inter-religioso o intercultural sea realmente un “diálogo” y no un “monólogo”. Establecido lo dicho, haremos una revisión panorámica de algunos de los encuentros más significativos entre el mundo occidental y las religiones del Asia no semítica desde la antigüedad hasta hoy.

Las condiciones del dialogo inter-religioso

En primer lugar es preciso afirmar que quien dialoga es el ser humano; esto que parece obvio, hay que establecerlo como presupuesto básico, pues el ser humano es el único ser sentiente que crea cultura e intercambia cultura. Dicho de otro modo, todo diálogo entre

culturas o entre religiones debe comenzar por respetar la naturaleza humana, es decir, cuando hablamos de encuentro entre culturas o entre religiones, estamos hablando, en última instancia, de un encuentro entre grupos humanos, los que están formados por personas.

Así, pues, las condiciones del diálogo inter-religioso son las mismas condiciones que deben cumplirse en un diálogo entre personas. Estas condiciones son las siguientes.³

1.- Autoafirmación de sí mismo; esto significa que si la persona no se encuentra centrada en su “mismidad”, si no es fiel a sí misma, a su propia y personal identidad, entonces tendrá dificultades para abrirse a un “tú”, que a su vez quiere abrirse a ella; no se trata aquí de egoísmo o egocentrismo, sino solamente de reconocerse a sí mismo como persona.

2.- Reconocimiento del otro; esto significa que si la persona se autoafirma en su propia e íntima identidad, debe dar el paso siguiente: re-conocer al “otro” como un “tú”, es decir, como un ser que a su vez es persona poseedora de un centro interior, de una identidad propia e intransferible. Este acto de reconocimiento es algo más que un mero acto cognoscitivo. Implica un asumir al otro tanto en su ser como en su dignidad.

3.- Intercomunicación. Como el término lo insinúa, se trata de establecer una verdadera relación inter-personal, surgida de manera natural una vez que cada interlocutor se afirma en su propia identidad, como un “yo” frente a un “tú”; así, del encuentro de un “yo” con un “tú”, surge naturalmente el nosotros.

Lo anterior es muy importante, pues de hecho, cuando los cristianos experimentamos un encuentro de diálogo inter-religioso, por ejemplo con el Budismo, el “encuentro” no es, de ninguna manera, con “el Budismo en general”, o con “el concepto de Budismo”, sino con personas individuales, concretas, con nombre y apellido que “son budistas”, más exactamente, son “hombres a la manera budista”. Por esto es que un diálogo entre culturas o entre religiones, es, a fin de cuentas, un diálogo entre personas, “un intercambio de interioridades”, una relación “intersubjetiva”.

El encuentro oriente – occidente

Los primeros encuentros

Los primeros encuentros entre Oriente y Occidente en la antigüedad se dieron en la región del noroeste de India, escenario de continuos contactos e intercambios entre culturas diferentes. La antigua zona de Bactriana, al norte del actual Afganistán fue el “canal” por el que las poblaciones indias recibieron y asimilaron elementos de la cultura grecorromana a través del arte helenístico, que fue introducido por Alejandro Magno y sus tropas en el s. IV aC. La cultura helenística llegó también hasta el territorio de Gandhara, en la zona del alto

Indo y Kabul, donde habitaban numerosos monjes budistas, quienes aprendieron a conocer la cultura occidental en su contacto con los ejércitos de mercenarios formados por romanos, griegos y hombres de otros pueblos mediterráneos y del Asia Menor; de esa mezcla de culturas nació el “arte greco-indio” o arte de Gandhara, de gran influjo hasta el s. V dC. El arte de Gandhara se destaca por presentar la figura de Buddha más “humanizada”; se hace más frecuente la figura del Boddhisattva, ejemplo de caridad activa y de piedad humana, en lugar de complejos símbolos que intentan representar el Nirvana o el éxtasis místico como en otras formas del arte búdico.

Otros encuentros se dieron también en Egipto, en la ciudad de Alejandría, en los siglos inmediatamente anteriores y posteriores al advenimiento del cristianismo. Alejandría fue un centro cultural de gran importancia, donde se daba gran valor la herencia espiritual tanto de Asia Menor como de la India: según crónicas cuya autenticidad no ha sido comprobada, se habla de la presencia allí de ascetas hindúes, quizás budistas. No es el caso tratar ahora, dados los límites de esta comunicación, de la probable influencia “de ida y vuelta” entre algunos aspectos de la ascética hindú y budista y la doctrina mística cristiana de la vía negativa o “apofática”, es decir, aquella doctrina por la cual se niega asignar al ser divino atributos positivos, conceptos y categorías, prefiriendo la negación, por ejemplo, enfatizar su carácter innominado e inefable.⁴

Habría que añadir los encuentros, hacia finales de la Edad Media, del veneciano Marco Polo y de misioneros franciscanos con el budismo chino en los siglos XIII y XIV; a los misioneros cristianos impresionó mucho la vida austera y ascética de los monjes budistas, formándose de ellos la mejor impresión.

Encuentros en los tiempos modernos

Los encuentros Oriente-Occidente en los tiempos modernos, concretamente con el Budismo, tuvieron lugar desde el s. XVI, con la llegada de San Francisco Javier al Japón, quien al desembarcar en Kagoshima, en la sureña isla de Kyushú, visitó un templo Zen, entablando una amistosa relación con el Abad Ninshitsu⁵. En los tiempos siguientes, hay múltiples testimonios de disputas y controversias filosóficas y teológicas entre misioneros cristianos y monjes budistas, las que fracasaron por el tono apologético que daban los cristianos a sus argumentos y por no alcanzar a comprender las características de la mística budista, a las que atribuían un carácter nihilista. Además de Francisco Javier, hay que mencionar la gran labor de acercamiento con el budismo y con otras religiones asiáticas realizada por misioneros como los padres Odorico de Pordenone, franciscano, en China en el siglo XIII, Mateo Ricci, jesuita, en China y Japón, en el siglo XVI, los padres Ippolito Desideri y Antonio de Andrade, en Tíbet (siglo XVII), el padre Alexandro Valignano, jesuita, en Japón en el siglo XVII, padre Roberto de Nobili, jesuita, en India, en el siglo XVII, y muchos más que al igual que los mencionados, escribieron crónicas de viajes y comentarios de sus experiencias de *inculturación* del cristianismo y de diálogo con los

creyentes del taoísmo, del budismo y del hinduismo. Muchos de ellos no se limitaron a predicar el Evangelio de Cristo, sino que se interesaron muy seriamente en conocer las costumbres, la cultura y la religión de los pueblos que los acogían. Sin embargo, hay que decir también que sus esfuerzos e interés en el diálogo interreligioso no siempre fueron bien comprendidos por las autoridades de sus respectivas órdenes religiosas, y en este sentido podría pensarse que no era aún el tiempo propicio para que dichos esfuerzos fructificaran adecuadamente en la mentalidad europea de la época.

Para terminar este breve panorama de los encuentros modernos entre el budismo y el cristianismo, reseñaré algunos acontecimientos especialmente significativos en las dos últimas décadas, la mayoría de ellos por iniciativa del *Centro para la Religión y la Cultura*, de la Universidad Nanzan, institución católica dirigida por la congregación del Verbo Divino en la ciudad de Nagoya, Japón. El lema que inspiró las realizaciones a las que me referiré fue: *“No se trata tanto de estudiar y comparar, cuanto de vivir y de encontrarse”*.

En 1979, veinticinco representantes de varias escuelas del budismo japonés y dos sacerdotes del Shinto fueron a Europa, pasando veinte días en monasterios de monjes benedictinos y trapenses, participando lo más completamente posible en la vida diaria de los monjes cristianos.

Al mismo tiempo, se organizaron en varias ciudades europeas exposiciones de pintura Zen y conferencias públicas sobre las relaciones entre el budismo Zen y el cristianismo, así como muestras de diferentes artes inspiradas por el espíritu del Zen. Las ciudades visitadas fueron París, Bonn, Amsterdam, Bruselas, Colonia y Munich. La peregrinación culminó en Roma con un cordial encuentro con el Papa Juan Pablo II y una reunión de evaluación final. Al comentar la iniciativa, el Papa dijo que era *“un acontecimiento que hace época en la historia del diálogo interreligioso”*.

En 1983, quince monjes católicos y dos monjas participaron por quince días en la vida de monasterios del budismo Zen en Japón.

En 1987 se realizó la tercera experiencia de este tipo. Entre el 23 de agosto y el 16 de septiembre, diecisiete monjes Zen fueron huéspedes, divididos en seis grupos, de monasterios benedictinos en Francia, Holanda, Italia, España, Alemania e Inglaterra. Previamente a su partida, en Kyoto, habían asistido a conferencias sobre el cristianismo y el monacato cristiano. Terminados los ejercicios espirituales con los monjes benedictinos, fueron recibidos una vez más por el Papa Juan Pablo II, reuniéndose después en una localidad italiana para realizar una reflexión en común sobre la experiencia hecha. El abad Gensho Ozumi, que era el responsable de todo el grupo japonés, declaró encontrarse totalmente satisfecho por los progresos hechos en vista de una mejor comprensión entre budistas y cristianos⁶. Estas experiencias de intercambio entre monjes cristianos y budistas ha continuado hasta la actualidad, enriqueciendo la mútua comprensión.

En los últimos diez años han continuado los encuentros cristiano-budistas, fruto de diferentes iniciativas y circunstancias. Algunas de ellos por iniciativa del *Pontificio Consejo para los No-Cristianos*, de la Santa Sede católica, en Roma. Otros, fruto de iniciativas de instituciones académicas como la citada Universidad Nanzan en Japón, la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador, de Buenos Aires, del Centro de Estudios de Asia y Africa, del Colegio de Mexico, etc. En Valparaíso, Chile, la Universidad Católica de Valparaíso ha recibido en varias oportunidades a Lamas del budismo tibetano que han dictado conferencias, y a monjes del budismo Zen que también han dictado charlas y dirigido talleres de meditación en dicha Universidad.

Especial mención merece, por la publicitada actualidad del personaje, la invitación que hizo al Dalai Lama la Asociación Internacional para la Meditación Cristiana, con sede en Londres, y presidida por el monje benedictino J. Laurence (osb). La mencionada Asociación fue fundada por el benedictino John Main en la década del 60 con la finalidad de promover entre los cristianos un método de oración contemplativa basado en la tradición de los Padres del Desierto, como una manera de ofrecer una alternativa frente las técnicas orientales de meditación tan en boga en Occidente. Habiendo comenzado en Londres con un pequeño grupo de seguidores laicos, hoy la Asociación para la Meditación Cristiana está extendida en gran parte del mundo, incluido el lejano Oriente. Habiendo fallecido el Padre Main en 1982, en su homenaje se creó el “Seminario John Main”, que cada año recibe a especialistas en temas de teología y espiritualidad cristiana en una perspectiva de apertura y diálogo con sistemas de creencias diferentes del cristiano. En 1996 se invitó por vez primera a un representante de una tradición religiosa ajena al ámbito judeo-cristiano: en efecto, el Dalai Lama, quien aceptó de inmediato la invitación, es cabeza espiritual y política de los tibetanos, y como tal representa al Lamaísmo, nombre con que se conoce al Budismo tal como se desarrolló en el Tibet. Así, pues, en el “Seminario John Main” de 1996 se propuso al Dalai Lama una serie de cinco textos del Nuevo Testamento, invitándolo a comentarlos libremente desde la perspectiva budista. El desarrollo del contenido del Seminario, que se extendió por varios días, fue publicado íntegro, primero en inglés y casi de inmediato en castellano, permitiendo seguir paso a paso no sólo los sorprendentes comentarios del Dalai Lama a los textos evangélicos, sino también la interacción de los panelistas de cada sesión, tanto entre ellos como con el ilustre invitado. El libro incluye las intervenciones del P. Laurence en su calidad de anfitrión, así como dos capítulos finales, uno con la presentación de “la perspectiva cristiana” y el otro con “la perspectiva budista”, con los respectivos glosarios de términos claves en una y otra religión. Es un libro para reflexionar⁷.

La importancia del diálogo

La reseña de algunos significativos encuentros entre cristianos y budistas que hemos presentado más arriba, es una demostración no sólo de la factibilidad del diálogo, sino también de los frutos de alta “calidad” espiritual que recogen los participantes. La vieja

frase “no se puede amar lo que no se conoce” debería ser uno de los lemas de tales encuentros. El encuentro dialogante con “el otro”, cumplidas las condiciones que hemos enumerado antes, no puede sino beneficiar y enriquecer a quienes participan de esa experiencia. Además, el descubrimiento de la existencia de vivencias religiosas diferentes a la propia, incentiva una actitud de humildad ante el misterio de “lo santo”, abriendo el corazón a la comprensión, la acogida y la tolerancia respecto de quienes guían sus vidas según sistemas de creencias y prácticas a veces muy diferentes de las personales.

En estos días en que la humanidad se acerca al inicio de un nuevo siglo según el calendario de la Era Común, si miramos al pasado, vemos tantos dramas y dolorosas experiencias de guerras fratricidas que han jalonado la historia de la humanidad, que pareciera que tal es su sino, su fatal destino. Sin embargo, vemos también que en nuestra época se han ido estrechando y aumentando los vínculos entre los pueblos, entre las culturas y las religiones. Al decir de un autor europeo, el logro de la paz mundial no se encuentra en la firma de solemnes tratados internacionales de desarme por parte de los gobiernos o de alianzas políticas o económicas, sino en la medida que las diferentes religiones aprendan a comprenderse y a cooperar mutuamente, contribuyendo así a la realización de los grandes ideales de la humanidad y a la paz mundial⁸.

La importancia del diálogo interreligioso, entre budistas y cristianos radica entonces en que de esa manera se contribuirá eficazmente a la armonía y la concordia entre personas que buscan la Verdad de diferentes maneras. Los hombres de buena voluntad saben, además, que hay un misterioso vínculo entre la aparentemente anónima acción de hombres que mediante pequeños gestos apuestan “a favor de la evolución”, es decir, del plan divino, y la irradiación de tales actos hacia el entorno social, y, por qué no decirlo, también hacia lo mundial y cósmico. Confucio decía que “cuando hay paz en el corazón, hay paz en la familia, y cuando hay paz en la familia, hay paz en la nación, y, cuando hay paz en la nación, hay paz en el mundo”.

Terminaremos citando un párrafo que nos ha parecido iluminador:

“El diálogo religioso entre budistas y cristianos no sólo invita a la reflexión y ofrece oportunidad de reconsiderar el pasado, la historia, sino que constituye un motivo para afrontar el futuro. Entre las características peculiares de nuestra época se cuenta el hecho de que todas las religiones se han responsabilizado en mayor grado de cara al futuro. Y ello no sólo en el sentido de una acomodación a las tareas futuras, que sólo podrán afrontar modernizándose. Las religiones se sienten también afectadas por la visión de un futuro nuevo para la humanidad. Al mismo tiempo, parece como si las religiones hubieran de aportar una contribución indispensable a la forja y configuración de ese futuro nuevo, justo porque se nutren del fondo primero y radical y a él apuntan. El

diálogo interreligioso muestra ser forjador de futuro. Se está abriendo el horizonte de un nuevo futuro, y el diálogo de todos los hombres religiosos es tal vez una de las mayores esperanzas de la humanidad”⁹

Los desencuentros

Paralelamente a las enriquecedoras experiencias históricas del encuentro dialogante entre el Budismo y el Cristianismo, se ha dado también en la historia del pasado, y lamentablemente también en nuestros tiempos, la no muy feliz experiencia de los desencuentros. Y, más triste aún, es reconocer que los desencuentros han sido –y son– provocados por la incomprensión –muchas veces prejuiciosa e intolerante–, de las religiones monoteístas, entre ellas el Cristianismo.

El punto doctrinal del Budismo que se considera clave en las objeciones que algunos sectores del Cristianismo oponen al Budismo es la doctrina de *anatta* (anatman), es decir, la negativa del Budismo, principalmente en los textos primitivos, a reconocer algún grado de consistencia o peso ontológico al “Yo” o “alma”.

Algunos ejemplos:

“No hay luna en el agua; la luna que se ve reflejada es provocada por el agua pura. Todas las cosas nacen de la causalidad y son fenoménicas, pero la gente ignorante se aferra a ellas como si fueran reales.” (Fr. del *Mulajatahridayabhumi*dhya).

“Todos los mundos son como una llama vacilante; son como una sombra, como un eco, un sueño; son como una creación mágica” (Del *Upasakasilasutra*).

Muy significativos son los versos atribuidos a Nagarjuna, conocidos como *Mahayanavimshika* (La veintena del Mahayana)¹⁰ :

*1.- Rindo homenaje a Buda,
cuyo poder es impensable,
cuya mente carece de apegos;
y quien, por compasión, predicó el dharma
que no puede ser expresado en palabras.*

*2.- Los Budas y los seres,
que no surgen con ser propio
ni se extinguen realmente,
son como el espacio,
tienen una sola característica común.*

.....
4.- Se considera que todos los seres

*son, por su naturaleza propia,
semejantes a una imagen reflejada;
son puros;
su naturaleza propia es calma;
carecen de dualidad;
semejantes a la realidad absoluta.*

*5.- La gente del común,
imaginando la naturaleza de atman
en lo que no es un atman,
el placer y el sufrimiento,
las intuiciones sobrenaturales,
todo para ella existe realmente.*

.....
*20.- Pensando que existen
el placer y un atman eternos
en los seres que carecen de ser propio,
los necios vagan en este océano de la existencia
envueltos por la tiniebla del error.”*

A esta doctrina de *anatta*, el Cristianismo responde con la antropología originada en la doctrina aristotélica asumida por la escolástica medieval cristiana, principalmente en la figura de Santo Tomás de Aquino, la que afirma que el ser humano es poseedor de un alma individual, creada por Dios, y que tiene los atributos de ser substancial, espiritual, e inmortal; esta alma o “yo” subsistente está unida al cuerpo de manera intrínseca y substancial.

Lamentablemente, una sana y enriquecedora confrontación académica es muchas veces desvirtuada y verdaderamente pervertida al desfigurarse con elementos de prejuicios, originados éstos, a su vez, en el desconocimiento e incomprensión de la sabiduría del Dharma Budista. Tales prejuicios se expresan a veces tachando al Budismo en general, o a grupos budistas de “sectas”, en el sentido peyorativo y despectivo que tal vocablo asume hoy en el contexto de las Iglesias Cristianas históricas (el Catolicismo Romano, las Iglesias Orientales Ortodoxas, y las numerosas Iglesias derivadas de la Reforma Luterana del siglo XVI).

La realidad budista en Chile

La compleja y variopinta realidad budista está representada en Chile por catorce grupos repartidos en ocho ciudades del norte, centro y sur del país:

- 1.- Centro Tibetano de Viña del Mar
Avda. Valparaíso 982.- Viña del Mar. Chile
- 2.- Centro Zen

Latorre 1076. El Retiro. Quilpué. Chile
3.- Centro Tibetano de Valparaíso
Calle Pudeto 450. Valparaíso. Chile
4.- Centro Drikung Kagyu
Casilla 156-9. Santiago de Chile
5.- Centro de Difusión Budista
Tel.: (56)(2) 2047025
6.- Centro Zen. Red de Indra
Calle Huérfanos 1160, of. 903. Santiago de Chile
7.- Centro Zen
Calle Luis Thayer Ojeda 390. Providencia. Santiago de Chile
8.- Centro Zen
Tel. (56)(2) 646 63 31 (Paulina)
Tel.: (56)(2) 286 10 56 (Christian)
9.- Centro de Meditación - Aprendizaje Shambala
Calle Bremen 239. Ñuñoa. Santiago de Chile
10.- Centro de Autosanación Sangye Menkghang
Calle Bombero Nuñez 357. Santiago de Chile
11.-Centro Drikung Kagyu
Calle Yumbel 591.Casilla de Correos 180.Linares (VII Región). Chile
12.- Centro Drikung Khagyu
Pasaje Mendiburu, Casa 379.Sector Los Lirios.Concepción (VIII Región). Chile
13.- Centro Drikung Kagyu-Temuco
E-mail: tbonta@entelchile.net
14.- Centro Drikung Kagyu “Chamspa Ling”. Casilla de Correos 63. Pucón (IX Región). Chile

En Chile se edita, además, la revista SIDHARTA, “*revista de budismo sin fines de lucro, de circulación nacional. Su propósito es difundir la riqueza espiritual y artística oriental desde la perspectiva budista y corrientes afines*”.

E-mail: sidharta@entelchile.net Sitio Web: www.sidharta.cl

¡Paz y Bien para toda la Humanidad! ¡Paz y Bien para todos los seres sentientes!

Bibliografía Utilizada:

CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, declaraciones y Legislación posconciliar*, Ed. Católica, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1965.
DUMOULIN, HEINRICH, *Encuentro con el budismo*, Ed. Herder, Barcelona, 1982.
ELIADE, M., Y KITAGAWA, *Metodología de la historia de las religiones*, Paidós, Buenos Aires, 1967.

MASUTANI, FUMIO, *A comparative study of Buddhism and Christianity*, CIIB Press, Tokyo, 1959.

QUILES, ISMAEL, *Filosofía Budista*, Troquel, Buenos Aires, 1968.

YOSHINORI, TAKEUSHI, *The heart of Buddhism*, Crossroad, New York, 1983.

Las referencias a los artículos de revista citados se han dado completas en las notas.

Notas Bibliograficas:

¹ KÜNG, HANS, “Debate sobre el término religión”, en rev. *Concilium*, n. 203 (1986), p.7 y ss.

² O.c., nº 2. Las negritas son nuestras.

³ En lo que se refiere a las condiciones del diálogo, sigo a Ismael Quiles (sj), “¿Es posible el diálogo entre las culturas de Oriente y Occidente?”, en rev. *Oriente-Occidente*, IV, nº 1 (1983), Buenos Aires, p. 15 y ss.

⁴ Cfr. HEINRICH DUMOULIN, *Encuentro con el Budismo*, p. 16 y ss.

⁵ *Ibid.*, p. 23

⁶ WALTER GARDINI, “El Centro para la Religión y la Cultura, de la Universidad Nanzan”, en Revista *Oriente-Occidente* VIII, nº 1-2 (1987), Buenos Aires, p. 195 y ss.

⁷ DALAI LAMA, *El Buen Corazón: una perspectiva budista de las enseñanzas de Jesús*, Editorial Norma, Barcelona, 1997.

⁸ F. HEILER, “La historia de las religiones como preparación para la cooperación entre las religiones”, en M. ELIADE Y J. KITAGAWA, *Metodología de la historia de las religiones*, p. 197.

⁹ H. DUMOULIN, *Encuentro con el budismo*, p. 190.

¹⁰ Los versos que se citan corresponden a la traducción de Fernando Tola y Carmen Dragonetti publicada en la *Revista de Estudios Budistas*, Año II, Nº 3 (abril-septiembre 1992, Mexico, Buenos Aires), pp. 141-153.

Del sincretismo religioso al político: nuevas expresiones de liderazgo en África Subsahariana.

Madeline Alingú

Profesora, investigadora

Facultad de Finanzas, Gobierno y Relaciones Internacionales

Universidad Externado de Colombia

En los últimos años, el continente africano ha experimentado la proliferación de un sinnúmero de expresiones de lo sagrado y de cultos: multiplicación de ceremonias, reaparición de la “brujería”, rituales a los ancestros, pero formalizada bajo la forma de comunidades religiosas. En un reciente estudio en la ciudad de Calabar en Nigeria, R. Hackett¹ identificó cerca de 248 espacios de culto repartidos entre más de cien denominaciones religiosas.

Aparición entonces de nuevas Iglesias, multiplicación de “profetas” o reactivación de las “sociedades secretas” que se creían desaparecidos o olvidados, actualización de rituales de curación, fenómenos de transe o de posesión, proliferación de grupos de rezo, discursos sobre el mundo de la “noche” y de lo “invisible”, curanderos y medicinas alternativas que se reclaman de Dios y dan la certeza de hablar en su nombre.

Este fenómeno religioso, en el contexto africano contemporáneo no se puede interpretar mecánicamente, a los ojos de una u otra disciplina, como la consecuencia del derrumbe de la legitimidad de los sistemas políticos africanos, de la persistente y alarmante crisis económica o de la fragmentación del tejido social. Si bien, la serie de lógicas política y económica² aplicadas en la interpretación o en las intervenciones en África Subsahariana ha provocado la deslegitimación del sistema organizacional, tanto local como “importado”, la impopularidad de estas lógicas, aplicadas desde los momentos de la trata³, la colonización y el período postcolonial, es la única percepción que ayuda a reafirmar los imaginarios sobre el continente y orienta el diseño de sus planes de desarrollo. Por ello, alternativas de interpretación por fuera de los expuestos en la literatura general relacionada al tema todavía no se conciben.

Sin negar la complejidad y la diversidad de la situación africana, el siguiente estudio pretende encontrar en esta “proliferación”⁴ de lo religioso, lógicas o esquemas que den luz sobre el cambio de representación y de discurso de los nuevos líderes africanos, ejemplificada en nuestro análisis a través de la representación de Nelson Mandela.

Muchos nuevos discursos africanos han experimentado un proceso de “hibridación” y sincretismo entendida como la mezcla del simbolismo local con los procesos de

universalismo occidental que permite una mayor y más activa participación en el campo político internacional.

Dentro de la historia misionera del África Subsahariana se puede observar la manera como las religiones imperiales, con tradiciones del Libro⁵, se encuentran con las tradiciones orales y religiones de la visualización (totémicas o animistas en su mayoría) para producir espacios inéditos, donde coinciden múltiples cánones de conocimiento.

Estos nuevos espacios religiosos tienen una fuerte proyección en lo público. Público entendido como expresión de realidades colectivas⁶” y, segundo, porque estas realidades colectivas representan espacios donde se cristalizan las cuestiones del poder y de dominación.

Por ello, nuestra análisis se dedicará, en una primera parte se procederá a identificar y caracterizar el fenómeno del encuentro religioso para determinar su larga tradición y la capacidad de apropiación de las religiones africanas. Luego se justificará la proliferación del elemento religioso entendido como fenómeno social. En un tercer momento, se contextualizará el concepto filosófico del “*ubuntu*”, a través del personaje de Mandela, para medir su eficiencia política y social en la Sudáfrica de hoy.

Lógica religiosa

Recordemos dos actores principales en esta primera parte: las religiones africanas, denominadas animistas, y la religión cristiana.

Sin profundizar exhaustivamente, se expondrán las características de las religiones animistas. Para el animista, las representaciones que tiene durante los estados de vigilia y de sueño son objetivas e igualmente validas, pues cree haber estado en los espacios representados en sus sueños. A partir de la repetición de estas experiencias de “doble vida”, se suscita poco a poco la idea de que en cada uno de nosotros existe un doble, otro yo que, en determinadas condiciones, tiene el poder de alejarse del cuerpo.

Este doble reproduce todos los rasgos esenciales del ser que le sirve de envoltura exterior, aunque se diferencia de él con base en distintas características: es móvil (se desplaza), es maleable (puede salir del cuerpo), es un material (desconocido por nosotros), sugiriendo así el concepto del alma (como un cuerpo purificado, mas no objeto de culto alguno).

De algún modo, los espíritus actúan como intérpretes o intermediarios entre los dos mundos. El hombre no puede entrar en relación con ellos, a no ser que observe ciertas precauciones rituales.

En términos generales, el animismo considera la existencia de numerosas fuerzas espirituales organizadas en una comunidad integrada, entre las cuales se destacan cinco tipos principales de espíritus: los dioses o las divinidades, seres sobrenaturales generalmente lejanos cuyo contacto íntimo con la mayoría del pueblo es un rasgo bastante raro en todo tipo de sociedades; los espíritus invisibles de edad inmemorial, relacionados con la mitología y siempre muy respetados; los espíritus que habitan ciertos lugares u objetos, como lagunas, fuentes, ríos, montañas, árboles, hachas flechas, cabañas o bien se diluyen en el aire y en otros fenómenos de la naturaleza como el rayo o la lluvia; los espectros o los espíritus de los muertos, tanto recientes como antiguos, que entran en contacto con los vivos e incluso siguen formando parte de la sociedad como miembros activos; los espíritus tutelares, a veces mencionados como *alter ego*, análogos a los ángeles de la guardia de la tradición cristiana y que toman forma de animal en algunos grupos.

Los rituales hacen parte del ciclo del orden. Reúnen cualidades y poderes, que se manifiestan a través del control y la manipulación de palabras, gestos y sustancias con capacidades simbólicas. Su objetivo es detener poderes especiales para “arreglar” los frágiles márgenes del orden cultural, haciendo la mediación entre las divisiones entre lo social y lo “salvaje”, entre lo vivo y lo muerto, y restaurando la integración interrumpida entre el cuerpo social y personal.

El ritual permite, entonces, actuar sobre los fenómenos naturales e implica por ello la noción de la capacidad humana de fabricación e intervención según el conocimiento que se tiene de ese orden.

Frente a estas lógicas nativas, la religión cristiana, sin que sea necesario de enumerar sus componentes y características, que son de amplio conocimiento, se tratará aquí de su peculiar participación y intervención en África Subsahariana.

A partir del siglo XV (inicios del comercio triangular de la trata negrera) , la llegada de la religión cristiana, representada por diversas formaciones eclesíásticas (católicos, protestantes, presbiterianos, evangélicos, pentecostales, evangelistas, testigos de Jehová, entre otros) se realizará de forma desigual, pues algunas llegarán poco antes de la conquista europea⁷ (colonización 1884-1980 aproximadamente) , otros gracias a ellas y otras en el periodo poscolonial. Esta diferenciación temporal estará, de igual manera, marcada por la combinando de recursos “técnicos” para fines de reclutamiento de fieles.

Un importante factor de adhesión a las nuevas religiones se da a través del monopolio de la educación y la construcción de infraestructuras básicas para la formación hacia saberes técnicos, nuevas nociones comerciales, técnicas agrícolas y en el sector de la docencia.⁸ Las congregaciones religiosas se transformaron en instituciones generadores de productividad económica, pues se especializaron en la formación de carpinteros, enfermeros, maestros o intermediarios comerciales. De este modo, se construye así una

peculiar relación con lo divino, reconfigurando tanto el ámbito de significaciones como los recursos instrumentales de los nativos mientras se lograba su conversión a las religiones del Libro⁹.

A través de los siguientes ejemplos, se busca entender el proceso continuo de hibridación y sincretismo característicos de las religiones africanas y evidenciado a partir del encuentro de las dos religiones.

Cabe precisar que antes de la llegada del Cristianismo, la religión Kongo había desarrollado una poderosa tradición de fabricación de *minkisi* (receptáculos de poder). Al igual que en el islamismo o el judaísmo, la religión Kongo estaba desprovista de imágenes representando la figura de Dios; sin embargo, la ausencia de una figuración visual y en imagen de la divinidad no significaba la ausencia de representación. De hecho, una proliferación de pequeñas estatuas, de fetiches y otros artefactos constituía en alguna manera la fuente de las ideas teológicas y el soporte de los pensamientos y de las creencias. Los *minkisi* no eran objetos a los cuales se les rendían culto o a los cuales se les hacían ofrendas o rezos. En las religiones africanas no se adora a Dios a partir de cosas creados por los humanos. Los *minkisi* son receptáculos de los poderes que gobiernan los campos específicos de la existencia humana. (fertilidad, mediación con los ancestros, encantos, éxito en las guerras o curación). Atestiguan del carácter fluido del control que el universo de lo invisible tiene sobre el mundo material y viceversa. Por esta misma condición, los *minkisi* exigían ser renovados continuamente. Se requería recargarlos constantemente de “poderes” o fabricar nuevos y destruir aquellos cuya eficacia se volvía incierta¹⁰. Es quizá, la razón por la cual los periodos de crisis religiosa o política siempre fueron acompañados de la destrucción masiva de símbolos rituales. El proceso de “reconstrucción” se efectuaba a través de la “circulación” o el intercambio de los cultos y de los ritos en beneficio o como resultado de las guerras de conquista, de las migraciones, de los procesos de centralización política, de las transformaciones ecológicas (en casos de hambrunas, de sequía), de los ritmos demográficos, de los intercambios comerciales y de la transferencia de tecnología¹¹. Por ejemplo, después de guerras era muy frecuente que los vencidos se ubican bajo la protección de las divinidades de los pueblos vencedores o cooptan sus instituciones y sus rituales.

El contacto con la religión cristiana, tras la llegada de los europeos, operará con la misma sinergia. La diversidad de categorías teológicas producirá respuestas muy particulares en Africa, renovando los ritos o los sacramentos que privilegia el cristianismo (el espíritu santo, Jesús Cristo, la resurrección, el bautismo, los ritos funerarios, entre otros), los objetos y símbolos puestos en evidencia (uniformes, banderas, estrellas, tambores, rosarios, velas, hojas de palma, retratos) o las técnicas corporales que utilizan (bailes, transes, posesiones,

curas, cánticos, relatos de sueños y de visiones, exorcismo, rituales de vómito, confesiones publicas, funerarias etc.).

Estos movimientos demuestran que el culto, los rituales o un régimen de lo religioso no se substituyen por los de otros que han “vencido” o desaparecen sin dejar huella alguna. Los practicantes mezclan de forma continua los registros, pasando del uno al otro, creando de facto situaciones de sincretismo religioso que no sólo afectan los rituales, los lenguajes o las simbologías sino las configuraciones institucionales así como la formas de ejercicio de la autoridad y de legitimación.

Lógica política

El pasaje de lo religioso a lo político es aparentemente sencillo, pues se supone que toda sociedad requiere de un referente espiritual para llevar a cabo su proyecto principal bien sea de “crear sociedad” o para legitimar ciertos intereses particulares bajo la legitimidad colectiva.

En Africa, el respeto a la diversidad humana ha permitido, permite y siempre permitirá la consolidación de espacios sociales autónomos llamados grupos “étnicos”.

La existencia de estas instancias locales se fueron multiplicando por factores históricos distinguibles.

Se puede identificar como Fernand Braudel¹² que identifica tres etapas sucesivas de desarrollo de la economía: la de subsistencia, la de intercambio local y la macroeconomía; las cuales, a su vez, se corresponden con tres etapas políticas: la familia o el clan, el poder local y la macropolítica. Antes de los años 1500, África tenía una experiencia previa frente a estas tres etapas. Esta relación fue interrumpida hace cinco siglos por el *circumnavigatio*¹³ portugués, generando un aislamiento que poco a poco cortó al África todos sus accesos con lo lejano. Luego la colonización alienó la última etapa y, en parte, la etapa intermedia.

Lo anterior ha implicado -como medida preventiva a la eliminación total- una retirada hacia el primer nivel, es decir hacia el círculo de la familia o el clan, tanto en lo político como en lo económico. Este espacio representa para los locales un capital de confianza enorme en donde concentrará todos los valores y todas las reivindicaciones que han resistido a las injerencias externas.

Para gran parte de los líderes que gobernaron después del proceso de la descolonización, de alguna manera la independencia representaba la posibilidad de una reconstrucción consciente o inconsciente de valores propios, de una cierta legitimidad; es decir, el mantenimiento de un intercambio local para contrarrestar los flujos hegemónicos.

La búsqueda de una interpretación de su relación con lo político llevó entonces a cuestionarse sobre la manera como se diseñan y organizan estos nuevos lenguajes. La capacidad de los actores autóctonos para captar los flujos transnacionales, a reconfigurarlos ayudándose de repertorios mixtos, articulando lo local con lo global, lo autóctono con lo importado.

Por consiguiente, para que un lenguaje o discurso sea políticamente productivo, se requiere que haya no solamente articuladores o intérpretes “competentes” sino igualmente un contexto de “recepción” y de “credibilidad”.

El intérprete es una persona que tiene un mandato, una comisión o una procuración para representar – palabra altamente polisémica –, es decir para hacer ver y hacer valer los intereses de una persona o de un grupo.

Mándela: El intérprete

No hay duda de que la figura más representativa y más carismática del periodo poscolonial sea el líder del “renacimiento africano”: Nelson Mándela, cuyo nombre en lengua *Xhosa* es *Rolihlahla*; que significa “aquel que atrae problemas”.

Nacido en *Qunu* pueblo de la provincia del *Transkei*, y último varón con cuatro hermanas, Mandela tiene todas las características del jefe: hijo del consejero principal del jefe y bisnieto de un jefe, se le permitía asistir a la reunión de los sabios del grupo donde se conserva la Historia (tradición oral) de su pueblo, se legitima por ser detentor de la “voz” es decir de lo “público”. A la edad de doce años, tras la muerte a su padre, Nelson Mandela será puesto bajo la responsabilidad de su tío paterno, jefe de clan.

Mándela tendrá la oportunidad de frecuentar las escuelas misioneras, únicas instituciones que proveían una educación “formal”. A pesar que el objetivo de estas escuelas era la conversión de los autóctonos a sus religiones, Mandela logra mantener un equilibrio entre sus valores y los nuevos conocimientos. En la secundaria *Xhosa* estudia inglés, historia y geografía; luego, en la Universidad de Fort Hare, en la Provincia del Cabo -única universidad diurna que aceptaba estudiantes negros- estudia Derecho. El resto de su vida la dedica a la defensa de los derechos de los negros víctimas del sistema del *apartheid*, defensa que lo llevará a 27 años de prisión y a una serie de fenómenos políticos que lo llevaron a ser el primer presidente negro de Sudáfrica elegido democráticamente.

Jacques Derrida en el texto “En admiración de Nelson Mandela o la ley de la reflexión”¹⁴ sugiere que Mandela atrae la atención tanto por su propia capacidad de admiración (en el sentido de que los autores de las Luces admiraban la Ley Universal que él aplica a todos y hace igual a todos), como por su cautela y su capacidad reflexiva.

Mandela conecta su Iluminismo a las narraciones de sus antepasados en una época en la que ellos sí eran democráticos:

“Today I am attracted by the idea of a classless society, an attraction which springs in part from Marxist reading, and in part from my admiration of the structure and organization of early African societies in this country”¹⁵ ”

Lo conecta igualmente con las narraciones guerreras en defensa de la tierra y con las luchas del presente:

“The position of the ANC¹⁶ on the question of violence is very simple. The organization has no vested interest in violence (.....) But we consider the armed struggle a legitimate form of self defence against a morally repugnant system of government which will not allow even peaceful forms of protest”¹⁷ ”

Así, Mandela es conducido por la Ley como una vez sus antepasados fueron guiados por la Dios.

Mandela, viviendo en el borde, preso y en un “no lugar”, tuvo que desarrollar el principio de la interiorización, entendida ésta como la capacidad de la conciencia individual de reconocer el carácter universal de una propuesta moral¹⁸. Mandela hace suyos valores universales, se apropia de los valores, “requisita la moral”, y acapara por lo tanto las nociones de Dios, de Verdad, de Sabiduría, de Pueblo, de Mensaje, de Libertad, entre otros valores, y se vuelven así, como dice Nietzsche, “la medida de todas las cosas”.

Mandela reflects the West most powerful in that he shows how the universal that have come to operate as a signifier of, and law for, occidental identity undo the boundaries of their place of origin¹⁹ ”.

Mándela más que otro experimenta este proceso de sedimentación de acoplamiento de lo local y lo global que le permiten incursionar en el terreno de las lógicas poscoloniales.

Otro elemento indispensable para su proyección “universal es el aprovechamiento adecuado que hará

Mandela de los medios de comunicación como elemento esencial de propagación.

El *Ubuntu*, la “humanidad” sudafricana

La filosofía²⁰ del *ubuntu* tiene dos voceros, también simbólicos: Desmond Tutu y Nelson Mándela, uno arzobispo del Cabo, el otro expresidente de Sudáfrica..

Metafóricamente, *umuntu ngumuntu ngabant*, o “la gente es gente a través de otra gente”, tiene un significado común como restablecimiento de la armonía y en *Afrikáans* equivale a “restaurar la amistad, aceptar, no resistir”.

El concepto de “*ubuntu*” define el sentido de la “humanidad” desde el la experiencia de segregación de los negros. La “humanidad” se entiende como el elemento que forja los lazos con la comunidad blanca, minimiza su odio hacia los individuos para orientar la lucha en contra del sistema.

Sin embargo, la puesta en practica el “*Ubuntu*” estará marcada por las diferentes trayectorias de sus interpretes. Por una parte, Desmond Tutu enfatizará sobre una teoría y práctica de la reconciliación que permita “actuares” tales como realizar visitas a personas que le han manifestado su odio abiertamente, acudir a los entierros, interponerse entre víctimas y criminales, defender a los blancos por ser seres humanos temerosos (al ser superados 5 a 1 por la mayoría negra) y buscar que los negros deben perdonar. Sus acciones son producto de las creencias religiosas que son expresados por rituales o símbolos políticos. Para D. Tutu, la reconciliación es el comienzo de un proceso de transformación individual para lograr la transformación de la sociedad de acuerdo a su concepto de “nación arco iris”²¹ .

Nelson Mandela, por su parte, cree que la pérdida del *ubuntu* se debe al sistema de separación oficial impuesto por los blancos y por ello apoyó en sus inicios la corriente armada del nacionalismo sudafricano, justificando así la violencia como medio legitimo de autodefensa, como lo vimos anteriormente.

Por ello, la recuperación del *Ubuntu* puede realizarse a través del proceso de reconciliación, considerado como fenómeno social o como espacio de encuentro²² , un encuentro no de individuos sino de la colectividad con la misión de construir una nueva Sudáfrica, predicar la reconciliación, cerrar las heridas del pasado y generar confianza²³ .

Por ello, en lo político la reconciliación es un paso que sólo puede seguir a una transformación social total. Y esta reconciliación verdadera sólo puede ser el resultado de la justicia, una verdad producto de la evidencia contundente e irrefutable, debido a que ha

sido sometida al rigor de la Ley. De allí, la ratificación del concepto de “*ubuntu*” en la nueva Constitución Sudafricana.

Conclusiones

Para la mayoría de los países en desarrollo, ser moderno ha significado tener acceso a lo universal, ser racional. Sin embargo, el mundo occidental es una sociedad sumamente comprometida en la preservación de sus prerrogativas tradicionales sobre genero, raza y privilegios de clase. Por consiguiente, el universalismo ve lo local como una mera existencia de los derechos o responsabilidades generales. Mandela hace de esto una ventaja, pues se quiere insistir en el hecho de los universalismos son dirigidos hacia límites e identidades que “...*they cannot take account of*²⁴”.

Por ello, el estudio de las configuraciones de lo religioso con sus implicaciones directas en lo político conlleva consigo un cuerpo y una plataforma de realidades que no son inmediatamente visibles pero que conllevan una gran capacidad de sentido.

Desde lo religioso como lo político la desigualdad temporal y metodológica de la presencia e intervención europea en el continente provocaran las actuales respuestas africanas.

Este proceso de permeabilidad o “hibridación” permite revelar el proceso de sedimentación o de adecuación desarrollados por los africanos por el contacto con otras culturas.

Se puede afirmar entonces que el campo religioso africano poscolonial es un campo fundamentalmente fluido y versátil primero, en la medida que existen procesos de apropiación de lo “otro”, y por sus efectos sobre lo colectivo tiene injerencias grandes sobre las instituciones que canalizan y administran lo público.

Para el concepto del Ubuntu, su reactivación consta de las capacidades de innovación y la utilización dentro de las configuraciones históricas sucesivas.

Además, porque los lenguajes son fundamentalmente polisémicos: es decir que sus usos y significados son múltiples; es, entonces, de prima importancia rescatar estas voces. Lo mismo ocurre con los objetos y los motivos que movilizan.

Frente a la mala prensa de los ex - líderes africanos, el sincretismo religioso y político, a través de Nelson Rolihlahla Mandela, permite dar evidencias de las nuevas dimensiones de la eficacia política africana.

Notas Bibliograficas:

¹ R.I.J HACKETT, *Religion in Calabar: The Religious Life and History of a Nigerian Town*, New York, Mouton de Gruyter, 1989.

² El sistema económico de la trata destruye la relación del África con el mundo, tanto a nivel político como económico. Luego, la colonización establece un modelo de desarrollo basado en una economía dirigista, centrada en culturas de renta, que se agota en los años 60 tras el proceso de descolonización y emergencia de los nuevos estados africanos. A este periodo se superpondrá la teoría del desarrollo que reivindica un desarrollo lineal y progresivo. A partir del fracaso de este último, se transfieren las problemáticas africanas a los organismos internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI) para básicamente programar el reembolso de las elevadas deudas africanas. En los años 90s la crítica situación económica se revertirá en el campo social, evidenciándose en las dimensiones sociales de los planes de ajuste estructural que afectan directamente los sistemas educativo, sanitario, cultural y de bienestar entre otros, contribuyendo de manera general a la marginalización de la juventud (entre 60% y 80% de la población en África Subsahariana tiene menos de 20 años).

Paralelamente, se abre durante estos años una ventana de oportunidades democráticas que pretenden proveer una solución a la crisis de legitimación de las economías dirigistas y de los regímenes autoritarios. Sin embargo, es un proceso de restauración autoritaria que ocurrirá bajo el apoyo de los inversionistas extranjeros, las instituciones internacionales y los dirigentes locales.

³ La trata definida como sistema capitalista mercantil implementado durante el periodo del comercio triangular entre Europa, África y América durante el periodo de la trata negrera.

⁴ ACHILLE MBEMBE, *Afriques indociles, Christianisme, Pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris Karthala, 1988 p 37-43.

⁵ Las tradiciones o las religiones del Libro hacen referencia a las instituciones religiosas que se basan sobre textos sagrados (ej: la Biblia, el Nuevo Testamento, el Corán, entre otros)

⁶ EMILE DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie*, Paris, PUF, 1983 (1912), p. 647.

⁷ Caso más notorio el de Kongo en el siglo XVIII. Para más información ver R. GRAY, *Come vero principe catolico: The capuchines and the rulers of Soyo in the late seventeenth century*, Africa, LIII, 1983.

⁸ S. BERRY, "Christianity and the rise of cocoa- growing in Ibadan and Ondo", *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 4, 3, 1968

⁹ Ver, por ejemplo, J. SIMENSEN, "Religious change and transaction: the Norwegian mission to Zululand, South Africa, 1850-1906", in K. H. Petersen ed., *Religion, Development and African Identity*, Uppsala, 1987, p. 85-104.

¹⁰ J.M JANZEN, "The tradition of renewal in Kongo religion", in Newell S. BOOTH, *African religions*, op.cit., p. 69-72.

¹¹ I. De Castro HENRIQUES, *Interference du religieux dans l'organisation de commerce en Angola au XIX e siècle*, contribución al Colloquio internacional, Religion et Histoire en Afrique au Sud du Sahara, Paris 15-17 de mayo del 1991.

¹² FERNAND BRAUDEL, *The perspectives of the world: Civilization and Capitalism 15th - 18th Century* (3 Tomos), University of California Press, dic 1992, T 3, pp 452-474.

¹³ Bula Papal que otorgó a Portugal el monopolio marítimo hacia el África.

¹⁴ RICHARD BEARDSWORTH, *Derrida and the Political*, Routledge, 1996, pp 18.

¹⁵ "Hoy me siento atraído por la idea de una sociedad sin clases, una atracción que surge en parte de mis lecturas marxistas y en parte de mi convicción admiración por la estructura y organización de

las antiguas sociedades africanas de este país” Mandela Document, Informe presentado a P. W. Botha antes de la reunión de Julio de 1989. (Traducción del editor)

¹⁶ Sigla en inglés del Congreso Nacional Africano.

¹⁷ “La posición del CNA sobre el tema de la violencia es muy sencilla. La organización no tiene mayor interés en la violencia (...) sin embargo consideramos que la lucha armada es legítima como medio de defensa propia cuando se trata de un sistema de gobierno moralmente repugnante que no permite ni siquiera formas de protesta pacífica” MANDELA, *ibid*, pp.27 (Traducción del editor)

¹⁸ RICHARD BEARDSWORTH, *ibid*, pp. 35-39

¹⁹ Mandela representa lo más poderoso de Occidente en el sentido que muestra cómo lo universal se ha convertido en un significante de, y una ley para afirmar que la identidad occidental se expande por fuera de las fronteras de su lugar de origen.

²⁰ Ver el excelente trabajo de grado de BELINDA EGUIS, *El proceso de reconciliación en Sudáfrica, de la filosofía a la práctica*, Junio de 2000.

²¹ KROG, ANTJE, *Country of my skull*, p.110

²² LEDERACH, JEAN PAUL, *Building Peace: sustainable reconciliation in divided societies*, United States Institute of Peace press, Washington, 1997, p.34.

²³ MANDEL, NELSON, *Long walk to freedom*, p.744.

²⁴ RICHARD BEARDSWORTH, *ibid*, pp 46.

Exu- princípio de ancestralidade africana face à globalização

Elisabete Nascimento

Faculdade de Letras – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

“Nas sociedades contemporâneas, baseadas na produção industrial de caráter organizado e tecnificado um novo paradigma se impõe que penetra e modela todos os campos sociais: a comunicação. Muitas são as interpretações teóricas que buscam compreender e explicar este fenômeno recente e globalizador que é a invasão pela comunicação de todas as esferas sociais em muitas regiões do planeta.”

Maria Luiza Belloni (1994:p. 35)

Exu é o primeiro orixá a ser louvado nas tradições afro-descendentes, pois é o princípio do movimento, e está relacionado a todas as fomes humanas, impulsionando os homens em direção a seus objetivos: comida, felicidade, sexualidade... e poder.

Conta uma de suas lendas, que Exu pediu a sua mãe um animal doméstico para comer, e Oxum consentiu. Como sua fome não passou, comeu tudo o que havia: pastos, árvores, animais, e o mar. Quando ia comer o céu, Orunmyílá, orixá supremo da sabedoria que transmite os ensinamentos aos homens através dos jogos de Ifá, ordenou que ogum parasse o irmão a qualquer custo. Ogum então, foi obrigado a matá-lo para preservar a terra e os seres humanos, assim a paz voltou a reinar. O que havia sobrado foi dizimado pelas pestes. Ao consultar Opelé ifá, um colar de leitura do destino, um sacerdote de Ifá ficou sabendo que Exu continuava com fome, e desejava ser saciado, caso contrário continuaria a provocar pestes e discórdias como vingança pelo que fizeram Ogum e Orunmyílá. Então, Orunmyílá ordenou que daquele dia em diante, sempre que um orixá recebesse uma oferenda, Exu receberia uma homenagem, para que ficasse satisfeito.

Já as lendas yorubas afirmam que os orixás são forças da natureza, mas que teriam tido existência física anterior. Conta-se ainda, que Exu seria filho de Oxalá, orixá da fertilidade, com Nanamburuku, orixá das chuvas, e que representaria a vida, a procriação, a fertilidade e os desejos sexuais

Tal como um Hermes, é símbolo da inteligência industriosa e realizadora. Possui força de elevação e aptidão para deslocamentos rápidos. Serve de mediador entre a divindade e os homens, de mensageiro entre os deuses/orixás, honrando as encruzilhadas dos caminhos. A patronagem de Exu, no Queto é a potência sexual e a comunicação. Nesse sentido, Exu, metáfora da comunicação, nos remeteria a uma leitura da pós-modernidade enquanto jogo de centramento/descentramento. No cenário pós-moderno a

comunicação está para além de sua função de comunicar, invocando e interconectando tentativas de preencher o universo sem referência, um universo repleto de vivências virtuais, mas de afastamento das experiências de alteridade.

Longe de propor a decodificação do complexo fenômeno globalização, esta abordagem centra-se na tentativa de apontar os principais entraves e contradições que permeiam o projeto planetário. No cerne do projeto, comunicação aponta para sua dupla articulação, as tecnologias da comunicação e as técnicas de gerência social, entendida enquanto forma de (re- ou des-) organização do real. Enquanto a primeira remete ao campo de circulação dos enunciados e das informações, a segunda ao espaço virtual de construção de um imaginário comum e planetário, no nível das representações mediatizadas pela máquina e pela técnica.

Nesse contexto, o desafio é uma vez afastando-se da comunicação tradicional¹ perder-se a auto-referenciação, o que ameaçaria a patronagem de Exu, daqueles que estão à margem das ingerências planetárias e dos efeitos da comunicação. Mas é no interior desse campo de circulação dos enunciados, que as interpenetrações também circulam e interagem com as estruturas que as modelam e por elas são modeladas. É nesse sentido, que Exu está no cerne da Pós-modernidade, entendida enquanto tensionamento entre os conceitos que instaura e subverte, entre as noções de ruptura e continuidade de um projeto calcado ainda e “sempre” na ocidentalização do saber, hoje ocidentalização da alteridade, da informação e do conhecimento. Nestes, os paradigmas em crise, ou em metamorfose tensionam-se com as práticas sociais que as modelas.

Apesar do movimento expansionista globalizador ir em todas as direções, dos centros irradiadores à periferia e vice-versa., este movimento não é a soma das geografias, mas a interpenetração dos substratos locais e globais, o hibridismo de alteridades e saberes num espaço digitalizado. Também é em Exu-comunicação por onde os paradigmas em crise circularão propondo novos jogos... permitindo uma permeabilidade, coabitações, regimes de convivência...

Enquanto orixá do fluxo das mensagens é índice de alteridade africana que serve de base à identidade brasileira enquanto um dos três códigos simbólicos. Vale lembrar que apesar de ser resultado do híbrido processo de transculturação, a cultura brasileira foi “construída” oficialmente como resultado pacífico e cordial das “raças” branca, indígena e negra.

A identidade nacional é “inventada” a partir de uma amnésia social, já que seu caráter impositivo prescreve um modelo de brasilidade calcado na metafísica ocidental enquanto verdade edificante. Ao oferecer um modelo para que todos – brancos, negros e índios, se identifiquem, aclimatam-se as diferenças e promove-se homogeneização como resultado de uma aculturação.

Afrânio Coutinho afirmava que o “pecado original” de nossa formação cultural, é ter sido transplantado do colonizador europeu, mas imbricado com a aculturação tensiona-se a transculturação. Um rico processo de interpenetração recíproca de substratos culturais, seja na língua portuguesa, na religiosidade, nos hábitos... Mas diante das transformações porque passam o Brasil e “as comunidades imaginadas”, que sentido há em Exu – princípio de ancestralidade africana numa época de crise das identidades?

Que pertinência há em Exu enquanto índice de alteridade numa época de metamorfose das identidades nacionais e dos paradigmas? É possível ao Brasil reconhecer ou legitimar a matriz africana na base de sua formação cultural, diante das ingerências globalizantes? Ou mesmo, que sentido há desse movimento globalizador para a África como um “pseudo” bloco, ou mesmo para suas etnias à margem da ocidentalização do saber e do conhecimento?

Tenderia Exu, texto ou tecido social africano, a uma reação à unidade planetária, enquanto apenas um gueto ou haveria algo mais?

É possível que as ingerências globalizantes imponham um novo modo de representação do real, uma “metafísica” onde o capital humano cede lugar ao capital volátil, promovendo a subtração do humano, das culturas locais em detrimento dos periféricos, emergentes e à margem do poder da unidade planetária.

A globalização econômica, talvez em menor escala a cultural retira o poder das culturas de “financiar” seus próprios destinos, e de enunciar suas vivências, já que não se tem acesso democrático às grandes agências de informação e comunicação. O que se coloca em evidência não é a permanência ou o declínio das identidades culturais calcadas no modelo de Estado burguês, mas questiona-se uma reinterpretação da(s) identidade(s) brasileira(s) à luz das transformações radicais dos sistema de representação face à volatilidade do capital cultural, à construção do mercado de bens culturais, à homogeneização cultural, a hibridização das culturas à margem dos efeitos das ações macroeconômicas, bem como sua contradições.

Pressupondo as identidades enquanto discursos, estes não são individuais, mas proferidos a partir de um campo de enunciação, onde travam-se as relações de poder, onde os sentidos são “negociados”. As relações de poder na Pós-modernidade apontam para uma globalização interpenetrada, contraditória, apesar de seu caráter impositivo, poder hegemônico, e suas promessas de acesso democrático às instâncias digitais de enunciação. No jogo do e pelo poder estão as identidades a exercê-lo. Identidades que foram construídas oficialmente, ou inventadas, quer locais, étnicas, religiosas ou nacionais, mas que foram até então formadas a partir de relações subjetivas com práticas sociais concretas, numa relação constante entre tempo/espaço, e ainda por estruturas sociais que estes mesmos indivíduos desempenham. Ou seja, as identidades são construídas por relações de “pertença” que

mantêm com uma alteridade ou alteridade hegemônica, e em referência espacial e temporal.²

No jogo do e pelo poder, o “ajuste” é negociado e renegociado, os dados são lançados a todo instante, os conflitos são inúmeros e os papéis infundáveis. Nesse sentido, o que teria alterado o jogo do e pelo poder? O que tem alterado, esvaziado ou deslocado paradigmas, e identidades que aí estão e emergem a todo momento como resultado de relações de poder, e barbáries pós-modernas em busca de legitimação de suas verdades balcânicas, asiáticas, palestinas, africanas, timorenses...?

As complexas transformações, preponderantemente digitalizadas, em escala global atravessam as fronteiras, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de tempo/espaço. E a compressão de distâncias e escalas temporais traz efeitos sobre os paradigmas e identidades culturais, já que tempo e espaço são coordenadas de todo sistema de representação.³

Tal mudança no sistema de representação das alteridades traria possivelmente como conseqüências a desintegração das identidades nacionais, a resistência à globalização pelas identidades nacionais, locais ou fundamentalistas e o surgimento de identidades híbridas tomando lugar das identidades nacionais em declínio, ou tudo isso circulando no grande mercado transnacional.

Com o deslocamento ou separação do tempo-espaço, estrutura de construção ou mesmo de mediatização de identidades, percebe-se uma transformação nas categorias estruturantes da alteridade, já que até então, as identidades eram localizadas no tempo concreto ou simbólico, como geografias ainda que imaginárias, nas tradições inventadas, nos mitos de origem ou em narrativas de fundação das nações burguesas que unem indivíduos a eventos históricos ou não, dando-lhes unidade local ou nacional.

O tempo e o espaço, em compressão, estão digitalizados, e o sujeito fragmenta-se em simulacros, já que tempo/espaço não são mais premissas de práticas sociais específicas que nos moldam, formam e constróem identidades, ou são pelo próprio sujeito alteradas.⁴

No trânsito dos fluxos culturais entre nações, criam-se identidades partilhadas, formam-se consumidores, clientes para mensagens, imagens e sentidos. A vida social é mediada pelo mercado global não só de mercadorias, mas de bens culturais. Enquanto as identidades desvinculam-se do tempo e do espaço, o consumismo constrói o supermercado cultural.

No trânsito da comunicação, o discurso do consumismo global propõe-se aclimatar as diferenças e distinções culturais como uma espécie de língua franca internacional⁵. Este é um dos aspectos dos desdobramentos possíveis, porque no jogo do e pelo poder econômico, político, estético e cultural estariam ainda o fascínio que a diferença exerce sobre os centros

irradiadores, a mercantilização da etnia e da(s) alteridade(s) e a transformação da alteridade em nichos de mercado.

A globalização, enquanto campo de circulação de enunciados, ao homogeneizar e excluir fornece elementos de contra-discursos, e impulsiona os eixos e diferentes aspectos das diferentes alteridades. As contradições no interior desse fenômeno expansionista, ao destruir identidades nacionais, novas identificações globais e locais surgem integradas e interpenetradas, já que a globalização não é tão global e homogênea. E embora seja global, seu centro é essencialmente ocidental. E curiosamente a exposição tem sido muito mais intensa nos próprios centros irradiadores do que nas periferias.

Isso aponta para o fato de que ao lado da aculturação/homogeneização, fenômenos híbridos e transculturações recíprocas têm acontecido à revelia do projeto globalizante, uma vez que não se tem controle total do poder do outro. E toda essa demanda faz surgir contra-discursos na luta pelo poder de enunciação e afirmação das identidades.

E apesar da globalização ser a ocidentalização, um modo de representação calcado na idéia de mercado, existem no interior desse mercado seus próprios enclaves, principalmente os identitários. A fome, o desemprego, as transformações no mundo do trabalho, o subdesenvolvimento econômico levam ao fascínio pelo consumo, e a uma diáspora dos excluídos e periféricos em direção aos grandes centros irradiadores em busca de inserção social.

Cabe inferir algumas provisoriedades, a primeira é a de que a globalização não é tão somente o esfacelamento de alteridades como a de Exú, através de uma assimilação pacífica e passiva. As próprias alteridades podem ameaçar outras alteridades com o ressurgimento de fundamentalismo e tentativas de restaurar identidades eugênicas, ortodoxia religiosa, ou nacionalismos étnicos...

Exu princípio de ancestralidade africana buscou um diálogo com o movimento expansionista globalizador, no intercurso das verdades, cuja proposta é a desapropriação da verdade edificante e inevitável. Nesse sentido, Exu também carrega suas contradições: gueto⁶ de alteridades mapeadas à revelia das etnias rivais e fundamento de ancestralidade legítima enquanto fluxo das comunicações.

Exu, tal como Hermes, pertence ao mesmo tempo ao hermetismo e à Hermenêutica, ao mistério e a arte de decifra-lo, e por que não a Pós-modernidade.

Referências Bibliográficas:

BAUMAN, ZYGMUNT. *Globalização. As conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

- BELLONI, MARIA LUIZA. "A mundialização da cultura". In. *Sociedade e Estado. Revista Sociologia da Cultura*, Vol. IX, Números 1:2, janeiro-dezembro, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- CASTRO, MANUEL ANTÔNIO. *Tempos de metamorfose*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.
- COSTA, JURANDIR FREIRE. "Narcisismo em tempos sombrios". In.: FERNANDES, HELOÍSA RODRIGUES. *Tempo do Desejo*. Rio de Janeiro: Brasiliense, s/d.
- GUELLNER, ERNEST. *Nações e Nacionalismos*. Lisboa: Gradiva, 1993.
- HUTCHEON, LINDA. *Poética do Pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- LOBO, LUIZA (org.). *Globalização e Literatura*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.
- NASCIMENTO, ELISABETE. *Por uma abolição da escravatura do sentido*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado/UFRJ, 1997.
- *Mercado de bens culturais*. Rio de Janeiro, Projeto de Pesquisa do Doutorado/UFRJ, 1999.
- NOGUEIRA, ALBERTO. *Globalização, regionalizações e tributação*. Rio de Janeiro: Renovar, 2000.
- Revista *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, 129: abril/junho, 1997.

Notas Bibliográficas:

¹ A partir do emissor, receptor, canal ...

² Ao nascer, os indivíduos encontram identidades – brasileiro, bom de bola, de carnaval, de mulher..., para que se identifiquem, e a partir de então, desempenham papéis que igualmente sustentam estas identidades.

³ As relações espaço-tempo no interior dos sistemas de representação têm efeitos profundos sobre a forma como as identidades são representadas.

⁴ No tempo tradicional realizávamos ações, no espaço cultivávamos raízes e identidades.

⁵ O mesmo vale para a língua inglesa como metáfora de uma anti-babel, moeda franca global a promover a homogeneização cultural.

⁶ É preciso ter o cuidado de não ler Exú enquanto uma ameaça ao paradigma expansionista a pretexto de um falso dilema, o de que tal proposta nada mais é do que a mercantilização da alteridade, ou gueto compartimentarizado de verdades, mas ao contrário propõe pôr em questão as contradições e entraves daqueles que estiveram silenciados e "invisíveis" dos mecanismos de enunciação, neste caso a ancestralidade africana fundamentada pela patronagem Exú.

Mitos, tradições culturais e sexualidade

Helena Theodoro

Universidade Gama Filho – UGF

Desde que a humanidade passou a refletir sobre si mesma, o corpo, lugar de prazer, vida e fecundidade, mas ao mesmo tempo lugar interdito e espaço onde o mal pode se alojar, tem sido fruto das mais diversas formas de pensar e teorizar. Numa realidade em que o homem detém o poder do pensamento e da palavra, tais reflexões trataram sempre do corpo “da outra” pessoa, espaço do deleite e do pecado, da virtude e da transgressão e nunca do próprio corpo dos pensadores masculinos.

Desta forma, a corporeidade da mulher foi programada para ser expressa com respostas já feitas, prontas e dadas, sendo uma consciência de tudo, com as representações do que foi, do que é e do que será. São, também, representações de sofrimentos, medos e dores que se encontram em nosso imaginário! No entanto, a mulher, por sua capacidade de pensar, sonha, cria mitos, se diferencia dos demais, provocada pelo elán da realidade que não acata todas as representações, já que se é muito mais do que pode render qualquer programação.

A crise em que vivemos hoje demonstra também *o desejo de ser o que não se é*. Desta maneira, as mulheres vêm lutando no mundo todo por sua liberdade de expressão, de trabalho e pela igualdade de exercício da cidadania.

Por outro lado, a mulher negra brasileira, vive em condições de extrema penúria, não fazendo parte deste segmento burguês de que trata o movimento feminista mundial, já que os efeitos sociais da mística feminina por serem profundos e extensos, criam uma polarização que mutila. Assim, a ocupação dona-de-casa assume um significado para a mulher branca e outro para a mulher negra.

A mulher na tradição judaico-cristã

As bases ideológicas que situam a mulher como inferior e submissa vêm de muito longe, desde os mitos da criação, sendo que na igreja cristã temos o mito de Eva:

Eva é feita a partir de uma costela de Adão, suprimindo, porém, sua necessidade de homem, que não deve ficar sozinho. No entanto, ela simboliza a tentação, o pecado da carne, o desejo de sexo, responsável pela perda da paz e da tranquilidade do homem, representadas pela perda do paraíso terrestre.

Já na mitologia grega, o mito de Pandora já apresentava uma identidade negativa para a mulher:

Pandora, a primeira mulher, é instrumento da vingança de Zeus, sendo a portadora de uma caixa onde se concentravam todos os males que assolam a humanidade.

Tais identificações negativas relativas às mulheres não se limitaram aos mitos da criação, já que os grandes pensadores fizeram questão de situá-las num plano bem inferior:

Platão sugere que a mulher seria a reencarnação da alma de um homem que, em vida anterior, teria sido dissoluto e que agora recebia o castigo;

Aristóteles afirmou que as mulheres e os escravos devem viver para servir a uns poucos privilegiados, além de situar que na relação homem-mulher o homem é o beneficiador e a mulher a beneficiada;

São Tomas de Aquino muda o foco das diferenças entre homens e mulheres, saindo do plano físico para o psicológico, em função das reflexões tomistas em torno da inferioridade física feminina, influenciando profundamente o pensamento renascentista.

Jean Jacques Rousseau dá o tiro de misericórdia, já que ser mulher para ele é ter uma condição esquizofrenizante, pela dicotomia entre ser santa e tentadora...

No entanto, é impossível falar da mulher de forma geral e abstrata, sem levar em consideração sua posição e papel na sociedade. Existem mulheres concretas, inseridas em situações econômicas sociais distintas e que sofrem diversas formas de opressão e de assédio sexual. Ao se pensar, porém, em condição feminina no Brasil, tem que se pensar na mulher como trabalhadora e situar a mulher negra como a que se encontra no patamar da condição de operária de baixa renda, na situação de mulher chefe de família, estreitamente ligada à pobreza e profundamente discriminada pela sua cultura e etnia, além de sobre ela recair o mito da mulata, dona de uma sexualidade exacerbada.

As teorias das representações sociais

As teorias da representação social são fruto da vivência das contradições existentes no dia-a-dia dos grupos sociais. É a presença do “outro”(a alteridade) que marca o território possível da representação social, segundo Jovchelovitch(1997). É o outro generalizado que permite ao sujeito uma unidade enquanto EU, já que não há desenvolvimento do EU sem a internalização de Outros. Daí a importância de uma comunidade que evidencie um “nós” necessário a cada pessoa que se desenvolve, atestando “*que vidas privadas não surgem a partir de dentro, mas a partir de fora, isto é, em público*”(pg,70).

Todas as representações que as instituições elaboram têm a marca da tensão, dando-lhe um sentido e buscando mantê-la nos limites do suportável O conflito entre o individual e o coletivo não é somente do domínio da experiência de cada um, mas é igualmente realidade

fundamental da vida social. Todas as culturas possuem instituições e normas formais que levam, de uma parte, à individualização, e de outra, à socialização (MOSCOVICI,1997).

As representações sociais, enquanto imagens construídas sobre o real, não são necessariamente conscientes. Podem ter sido elaboradas por filósofos ou ideólogos de uma época, atravessando, no entanto, a sociedade ou um determinado grupo social, como algo anterior, tradicional, habitual, que se reproduz a partir das estruturas e categorias de pensamento do coletivo ou dos grupos, como situa Souza(1999) em sua tese de mestrado sobre a representação social da sexualidade na tradição-judaico cristá.

Para Moscovici criamos representações para transformar algo não familiar, ou a própria não-familiaridade, em familiar. Tornar familiar é tornar presente em nosso universo interior o que se encontra distante de nós, o que está ausente. Representar um objeto é conferir-lhe o status de um signo, é torná-lo significante, logicamente, dominá-lo, tornando-o nosso.

A resistência é uma característica da representação social que, contraditoriamente, garante a heterogeneidade dos grupos, evitando a aculturação imposta pelas ideologias dominantes.

O corpo expropriado da mulher na tradição judaico-cristã

Os pronunciamentos e práticas da tradição judaico-cristão em relação ao uso do corpo afetaram as atitudes sociais contemporâneas, no que se refere à sexualidade feminina, bem como a própria percepção da mulher sobre si mesma.

Após séculos de inferiorização e subordinação aos homens.as mulheres se subjetivaram a partir de uma visão religiosa que as identificam como subproduto do homem, aquela que foi feita da costela de Adão, a que caiu em tentação expulsando o homem do paraíso, a que levou o pecado original como herança aos seus descendentes. Assim, a mulher representa a desobediência, o pecado e a culpa.

Em contrapartida a Igreja católica, por volta do século XIV e XV, constrói uma outra identidade feminina mítica: a Virgem Maria – Mãe de Cristo, Mãe da Igreja, Mãe dos pobres e infelizes do planeta, que podem ser absolvidos do pecado original, desde que se convertam às normas da Igreja. As mulheres irão alcançar a salvação ao acatar o ideal de feminilidade de Maria, o que pressupõe uma destituição da sexualidade e do prazer, mantendo apenas a função de procriar – o lugar da maternidade, o lugar da Virgem Maria.

As representações sociais da sexualidade feminina que circulam em nossa sociedade, estão ancoradas nos discursos desta tradição judaico-cristã, sendo desfavoráveis à mulher, dicotomizando-a como santa ou prostituta.

O corpo feminino vai ser considerado interdito, não devendo ser exposto, já que ele não pertence à mulher: ou pertence ao Demônio ou a Deus. O corpo dominado pelo demônio

submeterá a vontade da mulher aos desígnios da paixão, do prazer, transformando-a numa ameaça, responsável pelos pecados do homem, assim como Eva ao tentar Adão sob influência da serpente.

O lugar mítico da Virgem Maria reinsere a mulher na maternidade, construindo o consenso do instinto maternal. A sexualidade se justifica, com o objetivo de um único fim: procriar. O ideal de Maria, sua Santidade, é a maternidade imaculada ou a dessexualização do corpo feminino. A mulher busca no ideal de Maria a possibilidade de salvar-se da culpa de gerar filhos em pecado. A fim de redimir-se, domestica sua sexualidade aos propósitos de Deus, nega-se ao prazer, surgindo a “*mulher ideal*”: geradora de filhos, companheira do marido, administradora do lar. Essa identidade de mulher ideal nega o ato sexual, dessexualizando o corpo, que deve ser santificado. A identidade sexual feminina é reduzida ao espaço da maternidade, único lugar que lhe é outorgado pela sociedade.

Como situa Foucault(1996) a sexualidade, além de biopsicológica, também é uma forma de manifestação social e histórica, não se podendo abandonar seu contexto sócio-cultural. Para a Igreja Católica, a sexualidade é, ainda em nossos dias, concebida segundo o paradigma filosófico de São Tomás de Aquino. A representação social hegemônica da identidade feminina disfarça os desejos, as ambigüidades, as ambivalências, tornando o corpo um corpo dominado, que deve incorporar os modelos do consenso social, pautado num destino social reservado há muito tempo, sem deixar espaços para outros caminhos.

A busca de emancipação por parte das mulheres, nas diversas fases de sua história, provocou uma série de tomadas de posição. Assim, para as doutrinas católica e protestante, a manutenção da submissão da mulher ao homem, resiste a mudanças e alcança a contemporaneidade na reconstrução das representações sociais da sexualidade feminina, impondo uma cisão rigorosa nos papéis masculino e feminino.

A Igreja Católica se impõe, situando as questões de gênero numa perspectiva inteiramente patriarcal, indicando a dominação masculina como “atitude natural” ou uma experiência excluída de questionamentos e reconhecida como absolutamente legítima. A prova disto é dada pelo induzimento de mulheres estupradas a terem os bebês, fruto de estupro ou incesto, através de trabalho educativo maciço e fornecimento de apoio financeiro. O silêncio consentido das próprias mulheres violentadas, a desonra póstuma da mulher no julgamento de seus assassinatos, que, até nos anos noventa, contaram com os homens absolvidos com a tese de legítima defesa da honra, indicam uma prática cotidiana consensual, compartilhada pelo pensamento social que legitima a Representação Social Hegemônica do corpo-expropriado.

Mulher, tradição de base africana e mitos de sexualidade

O mito da mulher negra super sexuada, construído ao longo da história, se origina da visão existente no período escravista que a considerava coisa, numa sociedade patriarcal, onde

sempre predominou o poder do homem sobre a mulher, independente desta ser escrava ou senhora. Ambas tinham a obrigação de servir ao senhor. No entanto, em função das limitações estabelecidas pela igreja em relação ao sexo no casamento, que seria apenas para procriação, a escrava era usada para satisfazer as necessidades sexuais dos senhores.

Num contexto de valores morais e religiosos rígidos, vai recair sobre a negra a responsabilidade do desejo do senhor, que justifica seus atos como inevitáveis diante da intensa sensualidade da escrava, que fica à mercê dos senhores e de seus filhos, além de despertar o ciúme e a inveja da senhora, o que gera os mais bárbaros crimes de tortura e todo o tipo de violência contra as escravas no Brasil.

A relação escrava-objeto sexual representava, aos olhos da senhora, uma ameaça aos laços abençoados e sacramentados da família branca, mas o fato da Igreja proibir relações sexuais com realização sexual do casal, levou os senhores ao uso contínuo das escravas como fonte contínua de prazer, além de gerar nas esposas uma aceitação social não explícita à infidelidade conjugal dos maridos.

A atuação sexual diferenciada entre negras e brancas situa a função que ocupavam na sociedade: mulher branca era educada para ser dona da casa e mãe de família, sendo proibida de manter relações sexuais antes do casamento. As mulheres brancas casavam-se muito cedo e aos vinte anos, se já não tivessem seus maridos eram consideradas solteironas. Seu lugar era o da submissão e de dona de casa exímia, tolerante com as transgressões sexuais do marido.

Quanto à mulher escrava era objeto sexual, ama de leite dos filhos da senhora, empregada doméstica, gerando o ditado:

Mulher negra é para trabalhar, mulata para fornicar e branca para casar.

À cultura pertencem a religião, sua hierarquia e padrões. O sagrado é sempre um refúgio universal. É a força de criação da realidade. É sempre o corpo, a matéria. É o sagrado que resiste quanto o corpo treme, que não agride quando o corpo se revolta. É o sagrado que não agride e o homem só cria na dimensão do sagrado.

Em muitas partes da África a arte é inseparável da vida por sua associação com o sagrado.

Os mitos negros da criação contam *que um criador criou as pessoas e depois colocou alma nelas*. A gravidez é vista como o tempo em que o ser supremo cria as pessoas: as mães são levadas, em certas regiões como Luba no Zaire, a fazerem bonecas bonitas para terem filhos bonitos.. Assim, a arte é usada para mediar este mundo com o próximo.

A mulher negra propõe o seu mundo através do conjunto de elementos que compõe o papel *mulher*, assumido entretanto, sem indefinições, mas sim como o de uma mulher que vive este papel *segundo as possibilidades/oportunidades* que lhe são acessíveis ao nível do consumo.

Segundo os mitos africanos a luta pela supremacia entre os sexos é constante, estando simbolizada na *igbá-odu* (cabaça da criação), já que o orixá *Odudua*, princípio feminino de onde tudo se cria – representação coletiva das *Iyá-mi* (mães ancestrais) – é a metade inferior da cabaça, e *Obatalá* ou *Oxalá*, princípio masculino, a metade superior.

Para os iorubá no Brasil, a palavra ona representa arte feita por Olorum, ser supremo. Ele não cria diretamente, atuando através dos orixás. Oxalá usa a argila para moldar as pessoas e depois coloca Emi, a respiração. A prece feita para as mulheres grávidas é a seguinte:

Que Oxalá faça em mim um bom trabalho de arte: é a Arte das Geledes.(mães ancestrais – Iya-Mi).

A imagem humana é uma peça de arte feita por Oxalá, manifestando a capacidade de criar, transformando o mundo, o *Ilê Aiyê*, no que é hoje.

As mulheres são portadoras de muito *AXÉ* e viabilizam sua expansão e preservação através dos rituais. O ritual é simbólico e a força da mulher nos cultos de base africana vai aparecer e sobressair, pelo princípio de equilíbrio de forças e pelo respeito aos papéis que desempenha. Faz de cada sujeito parte de um espaço que abriga a todos. Por meio de palavras, gestos, sons, objetos, cânticos e movimentos, reconstruem a vida, recriam a mundo, libertam o ser humano, integrando-o a seu grupo.

Através das danças rituais as mulheres incorporam a *força cósmica*, criando possibilidades de realização e mudança, fazendo de seu corpo um *território livre*, próprio do ritmo, *liberto de correntes*.

Tradição do Ocidente e sociedade Gélédès

Para falar de mistério, do maravilhoso, do sagrado, volto a 1932, quando no Centro de Sociologia da Cultura, em Paris, Roger Callois e Michel Maffesoli estudavam a categoria do sagrado e do profano e suas implicações com o imaginário social do povo. Algumas considerações sobre o assunto aparecem em meu livro *Mito e espiritualidade: mulheres negras* (Pallas,1996) que trata exatamente da especificidade do ser humano ao fazer as coisas diferentes de cultura para cultura e de crença para crença, ao invés do que a igreja estabelece: que há uma identidade entre orixás e os santos. São elementos de culturas muito diversas. Tal fato é de muita complexidade, já que é uma outra tradição e nós podemos encontrar uma mesma raiz para tradução, tradição e traição.

Sendo assim, a tradição de cada povo, como a língua de cada povo, está diretamente ligada ao seu real, está ligada àquela possibilidade que cada um tem de ver o mundo, de lidar com o cotidiano, de sentir emoção e que tem uma maneira muito própria de ser, já que nos faz ser igual a todo mundo e ser ao mesmo tempo diferente

A relação dos orixás Odudua/Obatalá, não é simplesmente uma relação de acasalamento entre princípio feminino e masculino.. Eles representam a *Igbadu* (a cabaça da existência). Esta relação, então, vai muito mais longe. Há um princípio de completude do outro, de que a vida se constrói de mãos dadas e que cada um de nós na medida em que estabelece esta relação, estabelece um elo mais completo com as coisas que estão à volta. Significa todo um processo de equilíbrio e de harmonia.

Para se entender bem esta relação, quero situar as mulheres do ritual *gélèdès*, que representam o culto às Yàmi, as grandes mães ancestrais.

Odudua simboliza a grande representante do princípio feminino, sendo o elemento responsável por todo o poder criador, pelo poder das mulheres, liderando o movimento das Iyá-mi, das grandes mães ancestrais.

Então se pode observar em aspectos da sociedade Gélèdes, um ritual de mulheres vestindo panos coloridos – os diferentes panos mostram as diferentes procedências, as diferentes raízes que as pessoas podem ter na maternidade – a máscara Gélèdès, que cobre a cabeça de cada mulher, e que vai representar o que o Roger Callois chama de *mistério, maravilhoso*, aqui no caso, dentro da cultura negra.

O uso da máscara mostra que eu estou aqui, agora, não falando da minha essência que está aqui, mas que estou representando o outro espaço, um espaço vivo, um espaço invisível que é aqui mesmo, que eu não conheço mas sinto!

Sem o poder feminino que tem a mulher, sem o princípio de criação não brotam plantas, os animais não se reproduzem, a humanidade não tem continuidade. Logo, o princípio feminino é o princípio da criação e preservação do mundo: sem a mulher não existe vida, devendo por isso a mulher ser reverenciada e neste culto de Gélèdès temos representada a relação com a reverência que os homens têm para com as mulheres, já que somente elas criam, transformam, modificam as coisas.

As Gélèdes e suas máscaras se tornam uma metáfora, sendo uma linguagem para a mãe natureza. O ojá é um símbolo das Gélèdes porque personifica o útero, pois ele carrega as crianças e as protege. Através das Iyá-mi (mães ancestrais) a arte é usada para aglutinar as pessoas que se relacionam como filhos de uma mesma mãe, fazendo com que o espírito se manifeste através da máscara, seguindo e alimentando o espírito humano. Representam o não uso da violência para resolver questões.

O corpo de uma mulher sentada ou de pernas dobradas simboliza proteção e espi-ritualidade da história de um povo: é a identidade da mulher que guarda o presente e o futuro. A mulher é a política e a mulher é o cotidiano. Em todos os lugares a mulher está presente. As máscaras tem grande importância na vida religiosa, social e política da comunidade, mostrando diferentes categorias de mulher:

mulher secreta – ligada ao divino, serve como passagem e receptáculo do sagrado no mundo dos vivos, por gerar frutos.

mulher símbolo político – não usa violência para resolver as questões, aglutinando as pessoas, vivendo o cotidiano.

mulher sagrada – símbolo de todos os tempos, pois está virada para o futuro, sempre vulnerável e frágil, mas é aquela que abre o céu (orum) e deixa lugar para a mudança, o futuro, para a transformação.

A sexualidade da mulher negra faz parte da sua essência de princípio feminino, sendo muitos os mitos que representam a função e o papel mulher vista como útero fecundado, cabaça que contem e é contida, responsável pela continuidade da espécie e pela sobrevivência da comunidade. Não existe pecado na sexualidade, já que é indispensável à preservação e continuidade do grupo.

As comunidades-terreiros se constituem num verdadeiro sistema de alianças, que varia segundo sejam de “variáveis homogêneas” (candomblés) ou “variáveis heterogêneas”(umbanda). Desde a simples condição de “irmão de santo” até a mais complexa organização hierárquica, há o estabelecimento de um parentesco comunitário, como uma recriação das linhagens e da família extensiva africana. Os laços de sangue são substituídos pelos de participação na comunidade, de acordo com a antiguidade, as obrigações e a linhagem iniciática. Todos estão unidos por laços de iniciação às divindades cultuadas, aos demais iniciados, às autoridades, aos antepassados e aos ancestrais da comunidade.

Algumas máscaras Gélèdes representam a adaptação ao sentido da vida moderna, como por exemplo, a presença de um avião, na parte superior da máscara, simbolizando que a mulher cria tecnologia, que o poder de criação da tecnologia é muito importante e totalmente pertinente com a tradição, se você entende tradição como preservação e adequação do conhecimento. Mostram que o entendimento do papel de cada um de nós no mundo transcende a um determinado momento histórico e que o progresso não prescinde da

tradição. É preciso manter determinados valores e conceitos, bem como eliminar valores que não são importantes para a vida e para a felicidade da humanidade.

Assim, temos todo um sentido de manifestação das mulheres, do grupo da energia das mulheres, rodando, dançando, se integrando com o cosmos, mostrando que temos consciência de que somos elementos dinâmicos, de que o movimento da roda – já que as mulheres são os elementos que dançam no candomblé em círculo – representa o altar da criação, da vida, e que as mulheres significam, no momento em que giram e giram para a esquerda, aqueles elementos que estão à esquerda de Olorum, da energia suprema, que seria Deus. As mulheres cantam, rezam e dançam, mostrando sua integração com o cosmos, já que a terra está em movimento, o universo está em movimento e eu só conseguirei estar em sintonia com o universo através do movimento.

Mulher, sexualidade e prazer

Em pesquisa desenvolvida no Mestrado de Sexologia da Universidade Gama Filho por Círia Teixeira Pinto e Marise Bezerra Jurberg(1997) sobre *Sexualidade na menopausa* foram realizadas entrevistas semi-estruturadas, onde se buscou investigar os mitos e as crenças sobre a mulher no climatério e na menopausa, e principalmente, suas queixas sexuais. A conclusão apontou a necessidade de educação sexual do indivíduo, que permita um novo olhar sobre o uso de seu corpo e a realização de seus desejos., a fim de modificar a concepção de que a sexualidade não existe na mulher de meia – idade. Apesar de haver uma maior aceitação do prazer entre as cem mulheres entrevistadas, constatou-se que “o casar virgem” é ainda um comportamento aceito por mais de 75% delas. Apesar da maioria não considerar a menopausa como uma doença, a grande maioria situou que depois da menopausa o prazer pelo sexo e a vontade de passear diminuíram, aumentando os hábitos de cuidar da casa, ir à igreja e cuidar dos netos.

A amostra era de mulheres de baixa renda, ligadas à tradição judaico-cristã, sendo que 1/3 não trabalha fora de casa e as demais fazem atividades esporádicas para ajudar no orçamento familiar trabalhando apenas em meio expediente. A grande maioria coabita com os filhos e parentes, não vivendo com os maridos. A análise do resultado da pesquisa mostra como a identidade feminina determinada pela representação social hegemônica perpetua a dicotomia mulher santa ou prostituta, mãe de família ou mulher da rua.

Em estudos de caso, feito entre mulheres negras de comunidade-terreiro e escolas de samba, apresentados em meu livro *Mito e Espiritualidade: mulheres negras*, pude constatar como a visão de mundo destas mulheres não é fatalista, como se consideram donas de seu próprio destino e como exercem plenamente sua sexualidade apesar de estarem no climatério. Aprofundamos o estudo com Theresa Santos, assessora de cultura afro-brasileira da Secretaria de Cultura de São Paulo, uma liderança política e cultural na cidade de São Paulo, bem como com Mãe Stella de Oxóssi, ialorixá do Axé Opo Afonjá, um dos terreiros de candomblé mais tradicionais de Salvador, em São Gonçalo do Retiro, Bahia .

A presença e a participação de mulheres ligadas á tradição afro-brasileira se revela pelo próprio destaque que encontram em suas atividades comunitárias, sejam as cantoras Alcione, Leci Brandão e Elza Soares, as poetisas Elisa Lucinda e Geni Gujimarães, a vereadora Jurema Batista, ou as atrizes Edir de Castro, Zezé Motta e Chica Xavier, também situadas no estudo de casos desenvolvido.

A análise dos diferentes perfis, situou como pontos comuns:

- Participação em cultos de base africana, de bases homogêneas (candomblé) ou de bases heterogêneas (umbanda, candomblé de caboclo etc).
- Profundo envolvimento com a comunidade, com atuações distintas das atividades profissionais (direção de escolas de samba mirins, criação de ONGs, escolinhas de arte comunitárias, criação e direção de museus negros, organização de centros culturais)
- Rígidos códigos de ética relacionados às suas crenças religiosas
- Exercício de uma sexualidade sem culpas, após os 45 anos
- Harmonização dos seus papéis como profissionais, mães, avós , membros atuantes da comunidade e mulheres plenas de sexualidade
- Tem uma relação fácil e consciente com o seu próprio corpo, que consideram liberto e versátil.
- Vivem e deixam viver.

Conclusão

O cotidiano e o imaginário de mulheres negras e brancas revelam os diferentes usos do corpo e da sexualidade em nossa sociedade. A tradição judaico-cristã determina as posições para dormir, ficar de pé, sentar e descansar segundo suas formas de expressão. Assim, o que é sexualmente excitante e estimulante numa cultura, é repelente e vergonhoso em outra. Assim, os indivíduos nascidos em sociedades diversas, sujeitos a diferentes tradições, apresentam hábitos e costumes corporais distintos, sendo que as religiões são responsáveis pela compreensão da sociedade, sendo um fato social. Nele a ordem fisiológica material se une à ordem ideológica moral, como signos nos quais se encontram e se reúnem o sensível e o inteligível, o significante e o significado. Nele estabelece-se o diálogo do ser com o dever ser.

O corpo significa ao mesmo tempo Vida e Morte, o normal e o patológico, o sagrado e o profano, o puro e o impuro. As práticas corporais são ritos que imprimem ao ser humano uma certa consciência visceral do mundo, altamente estruturada, codificada, rigorosa e socializada, em que as possibilidades de escolha são limitadas a mínimos parâmetros, porque qualquer liberdade é altamente significativa e põe em risco a totalidade do sistema de ordenação do mundo. Cada tradição lida com seus ritos sobre o corpo, interditando-o ou

não. Convivemos aqui com diferentes formas de lidar com ele, em função das crenças religiosas, que geram valores, atitudes e estabelecem toda a ordem e a contra-ordem social. São representações sociais diversas.

A sociedade codifica o corpo e as codificações do corpo codificam a sociedade. São codificações lógicas e morais.

Referências Bibliográficas:

JOVCHELOVITCH, S.(org). *Textos em Representações Sociais*. Petrópolis: Vozes, 1997, p.31-85

FOUCAUL, M. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

LUZ, M.A. *Agadã - Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA: Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 1995.

MOSCOVICI, S. Prefácio. In: GUARESCHI, P.A, JOVCHELOVITCH, S.(org.). *Textos em Representações Sociais*. Petrópolis: Vozes, 1997, p.7-16

MAFFESOLI, M. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo na sociedade de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

RODRIGUES, J.C. *O Tabu do Corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

_____. *Ensaio em Antropologia do Poder*. Rio de Janeiro: Terra Nova Editora, 1992.

SANTOS, J. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1977.

THEODORO, H. *Mito e espiritualidade: mulheres negras*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 1996.

O mito africano no cotidiano dos afro-brasileiros

Sérgio Paulo Adolfo

Universidade Estadual de Londrina – UEL

Ao iniciarmos nossa comunicação faz-se necessário esclarecer que estamos usando o termo afro-brasileiros porque estamos tratando de uma realidade ligada às comunidades religiosas de matriz africana, mais especificamente, as comunidades-terreiro de candomblé, cujo estoque humano é composto por elementos oriundos de várias etnias e não somente por afro-descendentes. Assim sendo, a terminologia que melhor nos pareceu foi a de afro-brasileiros, por se tratar de uma questão ligada à cultura e não exatamente a etnia, apesar de reconhecermos que a etnia africana comparece com maior número de adeptos e que a cultura africana é, nesses espaços, a cultura preponderante.

O êxodo forçado dos africanos pelos europeus a partir do século XV, provocou profundas mudanças culturais e raciais no continente americano e durante os séculos de escravidão, a contribuição dos africanos foi marcante e determinante para definir a feição dos povos deste continente. Detentores de uma cultura milenar, os africanos souberam e conseguiram preservar e amalgamar sua cultura com as culturas locais e com a cultura do dominador europeu, criando um fenômeno humano *sui generis*, multi-cultural. Dentre essas contribuições, temos a considerar a contribuição religiosa, que no caso brasileiro, tanto os bantos, africanos do centro-sul africano, quanto os sudaneses, sobretudo os de origem iorubá, criaram em nosso país, vertentes religiosas que hoje convivem, enfrentam e afrontam de maneira vigorosa, a religião oficial do estado, o catolicismo, assim como algumas outras variantes cristãs.

Roger Bastide, nos seus célebres estudos sobre os candomblés baianos, chamava atenção para o fenômeno multi racial encontrado nesse universo, pois segundo ele, indivíduos das mais diversas procedências étnicas africanizavam-se através da iniciação religiosa. Através do processo iniciático os neófitos, brancos, negros ou asiáticos, tomam contato com a realidade africana, realidade essa mítica, idealizada, contudo africana, e a partir desse processo o indivíduo pautará sua existência religiosa e com o correr do tempo seu cotidiano, ancorado nos mitos referentes às divindades africanas. O processo de iniciação é o portal do conhecimento religioso, mítico e cultural oferecido ao neófito, conhecimento

que permitirá ao mesmo aprofundar-se na raiz da religião e conseqüentemente nas raízes do espaço africano.

A oralidade se constitui no ponto fulcral das atividades no recinto das *casas* de culto, oralidade vinda, em parte do “ethos” africano dos povos aqui aportados, mas que também passou por um processo de reconstrução, de rearranjo necessário para a estruturação do atual fato cultural. No *candomblé*, a narrativa é tudo e tudo se estrutura como uma narrativa, sendo os acontecimentos sagrados (ou sacramentados) passados de pessoa para pessoa, como insistem os autores clássicos, Roger Bastide e Juana Elbein. A entonação da voz, o calor dos lábios, a saliva, são partes do ritual, completam o conteúdo do narrado, enfim, não é o fim último – mas é o elemento que veicula um trajeto maior: o trajeto no qual se constrói a iniciação.

A oralidade, a voz do *Povo-de-Santo* não é apenas uma fala, mas é o próprio alicerce da existência sagrada e profana, pois é a partir da memória e da voz que se constrói o gesto do homem e o sentido do mundo:

“A palavra é isso, um bilhete de entrada, um cartão de acesso a esta ou àquela das moradas do edifício cosmogônico.” (ZIEGLER: 1977: p. 117)

A fala como mediadora do sagrado é uma fala privilegiada restrita ao conhecimento de uns poucos e o seu uso fora dos limites do espaço do *candomblé*, sem os componentes que lhe dão sustentação e razão, perde significação litúrgica e semântica. Ao longo dos anos de iniciação, o indivíduo vai, pouco a pouco, apoderando-se desse cabedal oral e narrativo, o que lhe confere um status e uma respeitabilidade de quem é dono da palavra e, portanto, do saber iniciático, tornando-se, dessa forma, dono do poder estatuído. O dono da palavra é também o dono da voz, do gesto, do fazer e, portanto, do decidir.

A gênese e a sustentação das religiões se dá através da palavra poética, no sentido que lhe dá Octávio Paz, pois o mito, a história real do tempo mitológico, em que os deuses criaram os homens e o mundo, constitui-se de um conjunto de textos primeiramente literários possuidores, portanto de verossimilhança, ou a verdade da ficção. As ações das divindades são relatos que reconstroem os fatos e dão sentido à vida do homem religioso, sendo que sem mito não há religião, pois o mito é a palavra e a poesia é sempre tributária da palavra.

Por sua vez, o *candomblé*, enquanto religião, ampara-se e estrutura-se num discurso multiarticulado e numa memória que lhe dá sustentação teológica interna, ao mesmo tempo que, lhe permite jogar com outras instâncias sociais. Tal como em outras religiões, esse discurso multiarticulado abebera-se em fontes, por vezes perfeitamente conhecidas, outras, que precisam ser rastreadas e mapeadas, pois, a partir desse mapeamento redesenha-se o caminho percorrido, chegando-se ao resultado atual: ao discurso presentificado. Esse discurso que pretendemos analisar a partir de três momentos específicos, uma vez que os rituais e comemorações do *candomblé* realizam-se a partir dele.

É com esse programa simbólico que o candomblé atua, na medida em que a filiação sagrada é vista como um modelo de comportamento, que os rituais mimetizam os gestos primordiais e fundadores, que as obrigações estabelecem/restabelecem o equilíbrio cósmico e que as narrativas dão conta da realidade e declaram a verossimilhança em meio ao caos dos acontecimentos. No entanto, essa relação sagrada x cotidiano não é completamente resolvida, pois fissuras, conflitos, atritos, obrigam o Povo-de-Santo a tecer estratégias contínuas para manter o alinhamento entre a concepção ideal e a realidade vivenciada.

Sendo a palavra, como vimos, o ponto essencial das atividades do candomblé, é importante que consideremos as narrativas e os poemas como parte integrante de um corpus literário, no sentido funcional, pois não somente atendem à transcendência, por serem textos religiosos, mas também cumprem funções eminentemente literárias, enquanto preenchem nossos vazios de ilusão e fantasia, assim como proporcionam através de si meios do homem conhecer e alargar sua humanidade. Há no corpus literário do candomblé, poemas e narrativas, sendo os poemas apresentados em forma de cantigas, orikis, ingrossis, e as narrativas em forma de mitos e de histórias exemplares.

As cantigas revelam a composição do enredo do Orixá ou do Inkice, enumeram as suas qualidades, tecem loas aos seus feitos e às suas habilidades e vitórias.

Em linguagem de candomblé, chama-se enredo do orixá, sua história, suas ligações míticas e suas relações com os homens. Essas cantigas-poemas, já o dissemos, contêm as histórias dos Inkices e dos Orixás, suas origens e suas principais qualidades. Portanto, nessas cantigas há um corpus mitológico do povo africano que no caso dos Bantos, especificamente, revelado virá desmistificar muitos dos pontos de vista até agora sustentados pelos nossos africanistas. A mitologia banto chegou ao Brasil em levadas sucessivas do século XVI ao XIX, trazendo pessoas de reinos os mais diversos. Há dessa forma muitos mitos sobrepostos e recontados de maneiras muito variadas, considerando-se que a cultura e especificamente a literatura participam de um dinamismo irreversível, mas o que se pode perceber é que ao longo do corpus poético do candomblé Congo-Angola esses nomes aparecem sinalizando assim uma determinada origem de acordo com o Inkice presente.

Quanto aos mitos, é lugar comum dizermos que os bantos brasileiros não possuem um corpus organizado como os iorubás. Essa ausência levou os nossos pesquisadores a imputarem aos bantos ausência de mitos ou declararem que os mesmos possuíam uma mitologia paupérrima, tendo por isso de utilizar os mitos nagôs. Esse corpus mitológico encontra-se no interior das cantigas, dijinás e ingrossis, pois se o sistema adivinhatório nagô conservou um corpus mitológico aparentemente coerente, o sistema adivinhatório banto é de outra natureza e a própria idéia de divindade dos bantos está ligada sobretudo à ancestralidade, resultando dessa forma em mitos de fundação com heróis bem delineados.

Uma das divindades do panteão banto, iaiá Matamba, erroneamente nomeada de Oyá Matamba por assimilação com o orixá nagô Iansã também nomeada de Oyá, é ninguém menos que a legendária Rainha Nzinga, poderosa guerreira, rainha dos Jagas, que castigou duramente os portugueses no século XVI. Matamba é a região no planalto angolano onde viveu essa rainha poderosa, que hoje se apresenta nos candomblés bantos exibindo a sua força guerreira, o seu poder de ventania e tempestade.

A linguagem simbólica do candomblé trazida nos porões dos navios negreiros, acrescida e enriquecida na realidade brasileira, é perpassada e remoldada no cotidiano das práticas das Casas-de-Santo. As histórias e mitos, os fundamentos orais da religião formam um conjunto narrativo assaz sugestivo e peculiar. Ancorados em André Jolles podemos afirmar que esse conjunto oral-literário faz parte das “formas simples”, destacando-se como um rol de contos, mitos e algumas sagas que tem servido como matéria prima na tessitura de algumas narrativas complexas brasileiras. Faz parte da literatura moderna, no Brasil, vários romances, novelas e contos, que trazem como motivo principal as peripécias ligadas aos *Orixás*. A literatura oral, portanto, pode ser vista sob dois ângulos: como sustentáculo discursivo do complexo religioso do candomblé e como matéria-prima de parte da literatura brasileira na sua vertente afro-brasileira.

Segundo Gwyn Prins¹, pode-se distinguir três modos de comunicação:

- 1)culturas totalmente orais que desconhecem a escrita;
- 2)culturas somente de linguagem escrita (línguas clássicas);
- 3)compostas, que possuem tanto as formas orais quanto as escritas.

Nesse terceiro modo reconhecemos culturas universalmente alfabetizadas e restritamente alfabetizadas.

A memória coletiva e individual é assim o esteio das atividades do povo-de-Santo. Entretanto, é necessário que se distinga a memória coletiva da memória individual sendo que a individual pode ser caracterizada como reminiscência, enquanto a coletiva formaria o arcabouço da tradição. Enquanto a reminiscência é de caráter pessoal e raramente ultrapassa a segunda geração, a tradição resiste ao tempo cronológico e torna-se um corpus mais ou menos fechado, impermeável às influências do meio circundante. Porém é necessário destacar que essa tradição mesmo resistente às influências do meio pode sofrer, com a inexorabilidade do tempo, lacunas e esquecimentos uma vez que está restrita ao terreno da memória, sem, muitas vezes, o registro escrito.

Jan Vansina divide a tradição em quatro tipos:

- a) quanto à forma, pode ser:
congelada – poesia (incluindo canções, listas, e a épica)

livre – fórmulas (nomes, provérbios, etc.) e a narrativa.

b) quanto à expressão, pode ser:
automática – poesia e as fórmulas,
não-automática – a épica e a narrativa.

Com esses esclarecimentos iniciais podemos tratar do tema que nos propomos que é verificar até que ponto o arcabouço narrativo e poético de matriz africana interage no cotidiano dos afro-brasileiros. É preciso, no entanto, que não caiamos na tentação da generalização, uma vez que cada casa de Candomblé constitui-se numa unidade isolada, mesmo as com raízes comuns, obedecendo a ritmos e influxos diferenciados. Não há uniformidade de rituais e nem o conjunto de mitos é o mesmo para todas as casas. Isso sem levarmos em conta que são muitas as religiões de matriz africana, e estamos restringindo o nosso olhar apenas aos candomblés de origem banto ou sudanesa.

Quando dissemos que o conjunto de narrativas e poéticas que dão sustentação às práticas litúrgicas do candomblé são sempre orais não estamos querendo afirmar que sejam sempre memoriais, pois se não existem livros publicados, e agora até já existe, esse conjunto de narrativas geralmente se encontra em cadernos manuscritos, passados de geração em geração e acrescidos de anotações no decorrer do tempo, cadernos esses guardados a sete chaves pelos Zeladores por conterem em si os fundamentos da religião e portanto não poderem ser manuseados por mãos e olhos profanos. Daí os pesquisadores ouvirem referências a eles, mas dificilmente tiveram contato direto com esses famosos cadernos. Toda casa que se preza, ou que deseja impor uma tradição, tem nesses cadernos deixados pelos antigos Zeladores verdadeira veneração, tal como os cristãos têm com as relíquias de seus mártires e santos canonizados.

Uma espécie desses cadernos foi transformado em livro pela Mãe-de-Santo Beata de Yemonjá, com Casa-de-Santo no Rio de Janeiro. Seu bonito livro chama-se *Caroço de Dendê* e foi editado pela Editora Pallas. É composto de uma série de contos, num total de 43, cuja temática são os ensinamentos recebidos pelos Filhos-de-Santo de Mãe Beata. Há um subtítulo – *A sabedoria dos terreiros – como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos*. As ilustrações são do Prof. Raul Lody, a apresentação da autora é feito pelo Babalorixá e antropólogo Júlio Braga, a introdução é de Vânia Cardoso e o prefácio de Zeca Ligiero, o que dá ao livro o respaldo da academia, pois todos os apresentadores são sobejamente conhecidos pelos seus trabalhos científicos. São várias histórias, algumas tendo como protagonistas os próprios Orixás, enquanto outras são narrativas protagonizadas por tipos populares, compondo histórias exemplares.

Os mitos ou histórias exemplares relatados por Mãe Beata fazem parte do arcabouço de conhecimentos do Povo-de-Santo pertencentes ao mundo do candomblé. Algumas dessas narrativas são bastante populares ao evocarem nomes de orixás cultuados mesmo nas casas mais sincréticas, enquanto outras pertencem ao mundo restrito de sua nação e de seu Axé.

É possível que dentro de pouco tempo, os conhecimentos de Mãe Beata passem a ser usados por muitos Pais-de-Santo que se apropriarão desses conhecimentos sem citar as fontes. Mãe Beata está, com certeza, criando sem querer uma nova nação, um novo axé, a partir do seu caroço de dendê. Assim como Edson Carneiro, Roger Bastide e Pierre Verger “fizeram” muitos Pais-de-Santo de nação Keto, através de suas obras de observação nos terreiros tradicionais da Bahia, Mãe Beata ao relatar histórias ligadas ao seu cotidiano no mundo do Santo também servirá de modelo e de inspiração a apressados Pais-de-Santo feitos de um dia para o outro.

Por outro lado, Mãe Beata faz parte de uma nova geração de zeladores, que mesmo mantendo a seriedade da religião, a profundidade dos fundamentos teológicos, não faz disso uma arma pessoal, mas como pessoa generosa, aliás característica dos sacerdotes realmente escolhidos para tal fim, distribui de forma poética as histórias ligadas a sua atividade como sacerdotisa, mantendo é claro, em segredo, escondido nos silêncios do seu texto, aquilo que deverá ficar velado aos olhos profanos. Os textos de Mãe Beata poderão ser lidos de várias maneiras, aliás como toda boa literatura, e nesse caso, os textos encerram uma sabedoria só desvendável a quem possui a chave do mistério sagrado, o conhecimento de Camarinha, os caminhos da iniciação. Por isso, acreditamos que os contos e mitos relatados por Mãe Beata serão muito imitados na letra, mas não no espírito pois para se chegar ao fundo das narrativas de Mãe Beata é necessário ter percorrido os caminhos ditados pelos orixás nos longos silêncios da reclusão.

Durante as iniciações, que independendo da nação e do Axé a que o sujeito se ligue, é que se aprende os fundamentos da religião dos orixás. Trata-se de um longo processo em que o sujeito vai passando, lentamente, da vida civil, do cotidiano apressado e incivilizatório das grandes cidades, para a vida religiosa, no cotidiano do sagrado, na convivência íntima com os deuses e com os homens. Ao abandonar, por certos períodos do ano, o mundo burguês despojado de significações satisfatórias e adentrar num outro mundo, pré-capitalista, pleno de significações que dão sentido a existência do homem, o sujeito vai internalizando comportamentos que delinearão por diante seu cotidiano mesmo no mundo irracional em que é obrigado a viver. A civilização do candomblé servirá de suporte psicológico assim como de anteparo contrastivo ao seu fazer no mundo. Os mitos dos orixás irão com o correr do tempo tornando-se a razão de ser da sua vida e da sua presença no mundo, pois como disse Roger Bastide e Monique Augras, conhecer o orixá é conhecer nossa própria natureza. É interessante notarmos que, enquanto outras religiões, sobretudo as salvacionistas exigem do homem uma total conversão, o que equivale que o mesmo deixe sua antiga natureza para revestir-se de uma nova, transformada e portanto, o indivíduo deve deixar de ser ele mesmo, lutar contra si próprio e sua própria condição de ser no mundo, o candomblé, por sua vez, apenas conduz o indivíduo para uma maior aproximação com seu orixá, o que significa conhecer melhor e aproximar-se de si mesmo em atuação no mundo. Os mitos dos orixás são histórias exemplares de como o mundo se fez e da atuação da força divina temperada com a força humana na condução desse mundo. O fiel ao rememorar os feitos do seu deus e esse deus é feito através dele quando se dá o processo de iniciação, daí

o nome feitura de santo, porque cada orixá é recriado a partir da natureza profunda do homem, ou seja, homens e orixás são feitos da mesma matéria, da mesma energia e o candomblé nada mais faz que ensinar ao homem a harmonizar-se com sua própria natureza. O mito de Ajalá, o oleiro construtor das cabeças é a chave explicativa do cotidiano do homem de Santo. As escolhermos nossa cabeça, feita de algum elemento da natureza por Ajalá, estamos escolhendo nosso próprio destino e nossa própria natureza intrínseca e na medida que conhecemos as histórias de nossos orixás estamos conhecendo nossa própria história mítica. O fiel de candomblé não é incentivado a mudar, a ser outra pessoa, mas sim a aperfeiçoar, tendo como referencial o mito de seus orixás, a sua própria natureza. A sabedoria africana não quer que o homem seja outro, nem seja deus, mas que seja profundamente homem porque no recôndito de sua humanidade encontrá-se o divino, a força motriz, o grande construtor e mantenedor da vida.

Bibliografia:

- ADOLFO, SÉRGIO PAULO. *O Mito e a Narrativa de Mar Morto*. Bauru, Dissertação de Mestrado, mimeo, 1981.
- ANDREI, ELENA MARIA. *Coisas de Santo Iconografia da Imaginária Afrobrasileira*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, UFRJ, mimeo, 1994.
- ARAÚJO, EMANOEL (Org.). *A Mão AfroBrasileira*. São Paulo, Tenege, 1988.
- AUGRAS, MONIQUE. *A Dimensão Simbólica: Simbolismo nos Testes Psicológicos*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1972, 2ª Edição.
- O duplo e a metamorfose*. Petrópolis, Vozes, 1983.
- AVÉLALLEMANT, ROBERT. *Viagem pela Província do Rio Grande do Sul (1958)*. Belo Horizonte, Editora Itatiaia, São Paulo: Editora da USP, 1980.
- AZEVEDO, CÉLIA MARIA MARINHO DE. *Onda Negra, Medo Branco*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- AZEVEDO, TALES DE. *Cultura e situação racial no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1966.
- BALANDIER, GEORGE. *Afrique Ambigüe*. Paris, Terre Humaine, 1957.
- BALANGIER, GEORGE. *Antropológicas*. São Paulo, Cultrix, 1976.
- _____. *Dictionnaire des Civilisations Africaines*. Paris, Fernand Hazan, 1968.
- BASTIDE, ROGER. *As Américas Negras*. São Paulo, Difel, 1974.
- _____. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, Livraria Pioneira, Editora da USP, 1971.
- _____. *Le Sacré Sauvage*, Paris, Payot, 1975.
- Estudos Afrobrasileiros. São Paulo, Perspectiva, 1973.
- _____. *O Candomblé da Bahia, Rito Nagô*. Brasília, Editora Nacional, 1978.
- _____. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo, Anhembi, 1959.
- BOURDIEU, PIERRE. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1982.

- _____. *Esquisse d'une Economie de la Pratique*. Paris, Droz, 1972.
- _____. *The Social Space and the genesis of groups*. SAGE (Social Science Information, London: 24,2 (1985), pps.195 -220.
- BRANDÃO, CARLOS RODRIGUES. *Os Deuses do povo*. São Paulo, Brasiliense, 1980.
- CABRERA, LYDIA. *Yemanjá y Ochún*. York, Easterchester, 1980.
- CACCIATORE, OLGA GUGOLLE. *Dicionário de Cultos Afrobrasileiros*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1988.
- CARNEIRO, EDISON. *Candomblé da Bahia*. Rio de Janeiro, Editora Tecnoprint, S.A., 1974.
- _____. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.
- _____. *Religiões negras e negros bantos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964; Brasília: INL, 1981.
- CASSIRER, ERNEST. *Linguagem, Mito e Religião*, Porto, Edições Rés Ltda., 1973, Portugal.
- CUNHA, MANUELA CARNEIRO da. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo, Brasiliense, 1985.
- DANTAS, BEATRIZ GÓIS. *Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1988.
- DAVIDSON, BASIL. *Mãe Negra*. Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1978.
- DOUGLAS, MARY. *Pureza e perigo*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1976.
- ELIADE, MIRCEA. *Mito e Realidade*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1975.
- _____. *Lo Sagrado y lo Profano*. Madrid, Ediciones Guadarrama S.A., 1967.
- FERNANDES, GONÇALVES. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- FERRETTI, MUNDICARMO. *De segunda a domingo: etnografia de um mercado coberto, Mina uma religião de origem africana*. São Luiz, Sioge, 1987, 2ª edição.
- FERRETTI, SÉRGIO FIGUEIREDO. *Querebentam de Zomadonu*. São Luís, EDUFMA, 1985.
- GEERTZ, CLIFFORD. *A Religião como Sistema Cultural*
_____. *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GENNEP, ARNOLD VAN. *Os ritos de passagem*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- HERSKOVITS, MELVILLE J., "O extremo sul dos africanismos no Novo Mundo". *Anais da Faculdade de Educação, Ciências e Letras de Porto Alegre*, Porto Alegre, 1943.
- LANDES, RUTH. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- LA PORTA, ERNESTO. *Estudo Psicanalítico dos rituais afro brasileiros*. Rio de Janeiro/São Paulo, Livraria Atheneu, 1979.
- LÉVI STRAUSS, CLAUDE. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo, Ed. Nacional, 1976.
- _____. *Mito e Significado*. Lisboa, Edições 70, 1987.

- LIMA, VIVALDO DA COSTA. *A família de santo nos candomblés jêje nagôs da Bahia: um estudo das relações intergrupais*. Salvador, Pós Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 1972.
- LODY, RAUL. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo, ática, 1987.
- LUZ, MARCO AURÉLIO E LAPASSADE, GEORGES. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- MARTINS, ADILSON (Awofá Obeberá). *O Jogo de Búzios por Odu*. Rio de Janeiro, mimeo, 1993.
- MATTA, ROBERTO DA. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- MENDONÇA, RENATO. *A influência africana no português do Brasil*. Rio de Janeiro, MEC, Civilização Brasileira, 1973.
- MOURA, CARLOS EUGÊNIO M. DE (org.). *As Senhoras do Pássaro da Noite*, São Paulo, DUSP/Axis Mundi, 1994.
- _____. *Bandeira de alairá*. São Paulo, Nobel, 1982.
- _____.(org.) *Candomblé, desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.
- _____.(org.) *Olóórisà*. São Paulo, Agora, 1981.
- ORTIZ, RENATO. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes, 1987.
- PENNA, J.O. DE MEIRA. *Le Masque et le Double. etude sur les problèmes de race au Brésil*. Paris, Diogené, Nº112, Octobre Décembre 1980.
- PEREIRA, NUNES. *A Casa das Minas*, Petrópolis, Vozes, 1979.
- PÓVOAS, RUY DO CARMO. *A linguagem do candomblé*. São Paulo: José Olympio, 1989
- PRANDI, REGINALDO. *Os Candomblés de São Paulo*.São Paulo, EDUSP, 1991.
- QUERINO, MANUEL. *A raça africana e seus costumes*. Salvador, Livraria Progresso, 1955.
- RAMOS, ARTHUR. *As culturas negras no Novo Mundo*, São Paulo, Nacional, 1946.
- _____. *O negro brasileiro*, São Paulo, Nacional, 1940.
- RIBEIRO, RENÉ. *Antropologia da Religião*. Recife: Massangana, Fundação Joaquim Nabuco, 1982.
- RISÉRIO, ANTONIO. *Oriki-Orixá*. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- RODRIGUES, NINA. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935a.
- _____. *Os Africanos no Brasil*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília UnB, 1988.
- SANTOS, JUANA ELBEIN DOS. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- SEGATTO, RITA LAURA. *A vida privada de Iemanjá e seus filhos*. Brasília: Fundação Universidade de Brasília, s/d.
- SODRÉ, MUNIZ. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.
- _____. *O Terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- TRINDADE, LIANA S. *Exu, símbolo e função*. São Paulo: FFLCH/USP CER, 1979.
- TRINDADE, ORDEP. *As águas do rei*. São Paulo: Cortez, 1995.
- TURNER, VICTOR W. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. *La selva de los simbolos*. Mexico: Siglo Centiuno, 1980.

- _____. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VALENTE, WALDEMAR. *Sincretismo religioso afro brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1955.
- VELHO, YVONNE MAGGIE ALVES. *Guerra de orixá*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- VERGER, PIERRE FATUMBI e CARYBE. *Fluxo e Refluxo*. Salvador: Corrupio, 1987.
- _____. *Lendas Africanas dos Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1985.
- _____. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1981.
- ZIEGLER, JEAN. *O poder africano*. São Paulo: Difel, 1970.
- _____. *Os vivos e a morte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

Pobreza, religião e cidadania: a tradição do candomblé e a luta pela cidadania na Baixada Fluminense

Magali da Silva Almeida

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Faculdade de Serviço Social – UERJ

Problemática e delimitação

A problemática deste estudo prende-se à construção de ações assistenciais e sócio-educativas na Comunidade de Terreiro Ilê Omiojuaro. Esta comunidade é dirigida por Beatriz Moreira da Costa, conhecida como Mãe Beata de Yemanjá, yalorixá dirigente do culto e responsável pelos projetos sociais. O terreiro situa-se à rua Francisco Antonio Nascimento, 42, Miguel Couto, Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, Brasil.

O estudo está delimitado ao período do surgimento da Comunidade de Terreiro Ilê Omiojuaro em 1985 a 1998. O terreiro segue a tradição do Alaketu, com sede em Salvador – Bahia.

Para consecução da pesquisa apresentamos os seguintes objetivos:

- Conhecer as tradições, ritos e crenças do candomblé de ketu.
- Conhecer as representações sociais sobre pobreza e seus sujeitos sob a perspectiva religiosa do candomblé.
- Identificar e analisar os principais temas presentes no discurso Mãe Beata de Yemanjá motivadores das ações assistenciais e sócio-educativas realizadas no Terreiro Ilê OmiOjuaro.

Genéricamente, os projetos sociais realizados nos terreiros têm em comum trabalhar a questão da identidade, viabilizando ações políticas pelo viés cultural e obedecem à dinâmica de relações sociais estabelecidas internamente nos terreiros e destes com a sociedade mais ampla.

A finalidade do candomblé é o culto religioso. No entanto, outras atividades, circunscritas ao mundo profano, ocorrem no espaço interno dos terreiros, o que indica a influência dessa perspectiva religiosa em outros aspectos da vivência do “povo-de-santo” nos terreiros e destes na sociedade abrangente.

A investigação foi orientada segundo as seguintes hipóteses:

1^a) A realização de projetos sociais na Comunidade de Terreiro Ilê Omiojuaro responde à ausência de projetos governamentais na área social em atenção às necessidades da população pobre.

2^a) Os projetos realizados na Comunidade de Terreiro Ilê Omiojuaro são construções da cidadania popular e afirmam a memória e identidade negro-brasileiras.

A produção cultural negra opera, segundo uma dinâmica diferente da lógica sócio-cultural burguesa. Ela se afigura enquanto um projeto social com base em valores e princípios éticos distintivos da cultura erudita.

Na visão do mundo do candomblé, o sagrado e o profano se integram. No universo integram os homens, orixás, voduns, inquices, ancestrais, terra, água, ar, fogo, plantas, bichos, constituem parceiros da vida, todos comprometidos com o ciclo vital. Portanto o candomblé reflete uma visão integradora, fundada na preocupação básica do ser que procura a harmonia, o ajuste do ser humano com o universo visível e invisível.

A presente comunicação tem em vista analisar os principais temas do discurso de Mãe Beata de Yemanjá procurando identificar sua concepção acerca da pobreza e seus sujeitos, em cujas representações se ancoram as práticas sociais para sua superação.

Procedimentos metodológicos

Para esta pesquisa, utilizamos as seguintes fontes documentais:

- a) arquivo pessoal de Mãe Beata de Yemanjá (discursos proferidos em palestras e seminários, documentação referente às atividades desenvolvidas no terreiro);
- b) ABC (arquivo da Biblioteca Nacional), seção de microfilmagem para levantamento de fontes coletivas, dentre as quais a imprensa negra do RJ;
- c) oral: entrevistas com Mãe Beata, realizadas em sua residência entre junho de 1997 à julho de 1998. O material gravado foi transcrito e submetido a posterior análise.

Todas as entrevistas foram realizadas pela própria pesquisadora, entre julho de 1997 e julho de 1998.

As opiniões, crenças, informações e atitudes, contidas no discurso de Mãe Beata, foram submetidas a análise de conteúdo. Essa técnica de análise, permite identificar a frequência de determinados temas na narrativa do entrevistado. A importância a eles atribuídos pelo depoente permite depreender os elementos constitutivos da representação.

Além da fonte oral, utilizamos fotografias como forma de apoio e como meio de captação e reforço da memória.

O pobre na cidade: imaginários em confronto

Vivemos hoje um período de profundas transformações provocadas pelo processo de globalização. Com a modernização contemporânea, todos os lugares se mundializam. A cidade, dada a sua natureza, é o espaço onde vetores de diferentes ordens se manifestam buscando finalidades diversas, que se entrelaçam, se opõem, se reconstróem cotidianamente.

Palco da atividade de todos os capitais e de todos os trabalhos, ela pode atrair e acolher as multidões de pobres expulsos do campo e das cidades de pequeno porte pela modernização da agricultura e dos serviços. E a presença dos pobres aumenta e enriquece a diversidade sócio-cultural, que tanto se manifesta pela produção da materialidade, quanto pelas formas de trabalho e de vida.

A presença do pobre na cidade, introduz no cenário urbano uma nova forma de ser/viver que por se diferenciar do padrão hegemônico normativo, tem condições de expansão e criação do novo, ainda que sob as malhas do poder disciplinar.

O disciplinamento e o controle exercido pelas instituições não são competentes para impedir a expansão e presença dos pobres na cidade. Os asilos para idosos, as casas lares para crianças e famílias de rua, os manicômios e prisões, espaços específicos para o trabalhador informal – camelódromos –, correspondem a territórios de exclusão provocada pela exploração econômica, opressão e estigma social.

O imaginário urbano, moderno, tecnológico, não comporta a convivência com pobreza. Os grupos excluídos para sobreviverem, e assim atenderem as suas necessidades, criam um conjunto de equipamentos sociais e tecnológicos, que por desafiam ao padrão instituído continuamente, se sofisticam e escapam do totalitarismo da racionalidade.

A cidade moderna “luminosa” tecnificada é rotineira; um sistema de gestos sem surpresas. Nela a dinâmica histórica cria, no organismo urbano, áreas criadas ao sabor da modernidade que se justapõem, contrapõem ao resto da cidade onde vivem os pobres, as zonas “opacas”. Estas são espaços aproximativos da criatividade, opostos às zonas luminosas espaços da regra e da exatidão.

Os setores excluídos da população, se diferenciarão dos setores dominantes à medida que a resistência daqueles produz expressão uma clivagem sócio-cultural, ou seja, esses grupos constroem mais identidades referenciadas em uma herança cultural suportes da memória coletiva, originária, através da qual abre-se a possibilidade de busca do novo.

Para Milton Santos, os pobres, *“por serem “diferentes” [...] abrem um debate novo, inédito, às vezes silencioso, às vezes ruidoso, com as populações e as coisas já presentes. É assim que eles reavaliam a tecnoesfera e a psicoesfera, encontrando novos usos e*

finalidades para objetos e técnicas e também novas articulações práticas e novas normas, na vida social e afetiva. [...]

Trata-se, para eles, da busca do futuro sonhado como carência a satisfazer – carência de todos os tipos de consumo, consumo material e material, também carência de consumo político, carência de participação e cidadania. Esse futuro é imaginado ou entrevisto na abundância do outro e entrevisto, como contrapartida, nas possibilidades apresentadas pelo mundo e percebidas no lugar.”

Nesse sentido, é na dinâmica das relações sociais que os grupos sociais, movidos por interesses antagônicos, constroem suas identidades e memória.

A memória dos grupos socialmente excluídos em nossa sociedade tem sido, pela classe dominante, alvo de ações violentas, profundamente destruidora de seus suportes materiais. Em respostas a essas ações, as camadas pobres da população, motivadas por fatores de ordem étnica/racial, religiosos, políticos dentre outros, construirão suas memórias, em cujas tradições forjarão suas identidades.

O racismo, o sexismo e a exploração econômica, não foram “assimilados” pelo conjunto da sociedade brasileira, com a aquiescência de homens e mulheres negras. Ao contrário, africanos e seus descendentes têm subvertido às formas de dominação impostas apesar da imposição de um padrão cultural supostamente universal.

Frente ao empobrecimento da população negra e o massacre de sua cultura, homens e mulheres, de forma organizada formularam novas formas de vivência, cuja experiência se ancora em padrões materiais e espirituais herdados na tradição africana.

Nesse contexto, situamos o candomblé, entendido neste trabalho, como prática social de resistência religiosa que no bojo das transformações provocadas, historicamente pela luta de classe; desponta como projeto sócio-político-religioso alternativo ao padrão cultura instituído no Brasil.

Branco e negro – a cidadania hierarquizada

A prática discriminatória e o preconceito racial aparecem historicamente como resposta da adoção do sistema do trabalho escravo. Terminado o escravagismo, as sociedades escravocratas passam a se defrontar com a questão de inserção do negro em seus quadros sociais. O sistema escravista propiciou a criação de uma estrutura de privilégios a favor da população branca. Admitir o negro como cidadão significaria perda de benefícios acumulados ao longo da adoção do trabalho escravo.

Preconceito e discriminação ganham então novos significados e espaços de atuação, voltado para essa defesa de privilégios.

A trajetória do Brasil e da maioria dos brasileiros espelha fortemente a história de um povo colonizado por descobridores, mercadores, senhores da terra, senhores do capital, senhores do aparato de Estado, senhores da comiseração, pelos donos do poder.

Roberto da Matta, do mesmo modo, diz que a lógica de nossa sociedade, formada de panelinhas, de cabides e de busca de projeção social encontra-se na desigualdade e na hierarquia como mito da democracia racial, consequência da ideologia do branqueamento, ganha forma e corpo a grande violência racista brasileira. A sociedade brasileira pretende que o negro se torne branco. Ela destrói a identidade do sujeito negro e o socializa segundo seus padrões estéticos e culturais.

No Brasil conforme revela Neusa de S. Souza, ser negro não organiza por si só uma identidade possível de ser afirmada ou negada. Juntam-se às práticas discriminatórias os efeitos advindos da interiorização, pela maioria da população negra, de uma auto imagem desfavorável. Os atos discriminatórios e a violência simbólica passam a regular as aspirações do negro em consonância com que o grupo étnico impõe e define os “lugares apropriados para os negros”.

A pobreza desconstruída

Beatriz Moreira Costa, 67 anos, conhecida como Mãe Beata de Yemanjá, reúne qualidades inigualáveis. Mulher guerreira, em 1968, migra para o Rio de Janeiro, como muitas mulheres pobres, para “tentar uma vida melhor”. Superando desafios, hoje, essa mulher com apenas a 3ª série primária constrói a sua história, publicamente, afirmando a contribuição da mulher negra tão silenciada na memória nacional.

Suas narrativas, acompanhadas de muita emoção e gestos, traduzem a vivência da história coletiva de uma cultura profundamente violentada pelas práticas racistas, sexistas e de exploração do trabalho.

Aposentada da TV Globo, hoje Mãe Beata além do sacerdócio, desenvolve atividades assistenciais e sócio-educativas em sua comunidade de terreiro, o Ilê Omiojuaro. É escritora, publicou o livro Caroço de Dendê, sobre história de terreiro, contribuindo para valorização da tradição oral. Reconhecida nacional e internacionalmente, pela sua importância no meio do candomblé, assim como pelas atividades que vem desenvolvendo em parceria com outras instituições sociais, optamos por conhecer também a sua visão de pobreza.

Quando indagada sobre pobreza, ela diz:

Essa questão da pobreza vem em toda minha vivência, desde a minha formação com o “gente” aqui no universo. Eu tenho mania de dizer que eu nasci da fome, porque a minha mãe estava grávida e deu vontade de comer peixe e não tinha o que comer em casa e foi pescar

no rio, e lá, a bolsa se partiu, tingiu a água do rio toda de sangue e ela saiu do rio e aí eu nasci. Então, eu conheço a fome é desde aí. É por isso, o meu grande interesse em trabalhar a questão das necessidades dos meus semelhantes, em cima, pensando, principalmente no meu povo, do povo negro, do povo africano, de tudo o que eles passaram aqui na sua vinda de África para o Brasil, e a religião tem uma grande parcela dentro disso, porque o comer e o beber, na religião afro, é muito importante. É uma comunhão com os deuses, com a natureza, com tudo isso. É muito importante.

Nota-se, que em suas idéias o fator motivador da identidade com os “seus semelhantes” passa pelo reconhecimento histórico de sua cultura, da memória fragmentada pela dominação e exploração do trabalho escravo no Brasil.

Do mesmo modo, percebe-se que a pobreza enquanto destituição das condições de vida é negada, e denunciada na prática do candomblé. Se no mundo “profano” se é impedido de comer, o ritual religioso afirma essa necessidade.

Diz Mãe Beata:

“Quando nós fazemos esse sacrifício, nós não fazemos como se faz no açougue, que mate o boi a espetada para depois abrir em filé mingnon, isso e aquilo para vender, nós não matamos o frango por matar, ficar “empendurando”, sangrando no espeto, nos fazemos o sacrifício, é uma troca através de cânticos, orações, lamentos. Em cima daquela troca está toda uma vivência, então, esta troca são trabalhos de revitalização.”

Em seu discurso há também uma forte presença da solidariedade comunitária na busca de soluções para os problemas da população. Em sua concepção, o processo de auto-ajuda é fundamental já que o Estado não responde adequadamente às demandas das populações.

Esta representação propiciou a criação do IDEC (Instituto de Desenvolvimento Cultura), através da qual Mãe Beata vem desenvolvendo seus trabalhos na área social. Nota-se que, nestas atividades, a questão da história do negro, e de sua cultura, integra o universo de suas preocupações, assim como a história de Nova Iguaçu, dentre outros.

Articulando-se a outros grupos religiosos, juntamente com outros babalorixás e yalorixás procuraram realizar encontro nas respectivas comunidades para discutir as necessidades do bairro.

Esse trabalho lhe garantiu notoriedade conduzindo-lhe à articulações político institucionais mais amplas, dentre as quais inclui-se a REDEH (Rede de Desenvolvimento Humano);

Grupo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro; Organizações Não-Governamentais ligadas a prevenção de DST/AIDS no Rio de Janeiro, assim como sua participação efetiva no movimento da Saúde no Município de Nova Iguaçu e também do ponto de vista político partidário na década de 80 e 90.

A questão político partidária e o exercício da cidadania são pontos tocados por Mãe Beata quando se tratou dos Direitos Sociais. Vejamos o que pensa sobre os políticos:

“Eu, há vários anos, fazia aqui um trabalho social por minhas custas e com as pessoas da comunidade, com as mulheres da comunidade, com os próprios filhos-do-terreiro. (...) Todas essas pessoas procuravam me dar ajuda, não só o meu esforço, porque eu sou capaz de não esperar, se eu tiver de pedir, eu vou pedir, se eu tiver de pedir a Deus eu não vou pedir a Santo Antônio, eu vou direto a Deus. Eu bato nas casas de negócio, nos vizinhos, na vizinhança, eu peço para ajudar àqueles que têm mais, ajudar àqueles que têm menos. Aí, eu comecei fazendo esse trabalho, procurei pessoas que passaram a trabalhar junto comigo. Eu não gosto muito de pedir ao político, porque eu não gosto de dever a minha cabeça a ninguém, porque se errar comigo, eu reclamo na “cara”. Eu tenho essa casa de candomblé construída as minhas custas e dos meus orixás, eu não tenho um político que chegasse aqui e me desse um cano, uma telha, então ele não pode chegar e dizer que amanhã vai fazer um na minha porta. Se vier, eu vou dizer não quero, não pode botar faixa, pode ser até do PT (Mãe Beata é filiada ao Partido dos Trabalhadores) mas se eu não quiser que eu não devo nada a ele.”

Em seu discurso, enfatiza a necessidade de uma postura de relativa autonomia política:

“(...) Não devo a minha cabeça, não tenho um filho empregado porque político arrumou emprego, eu não viajo porque político arrumou, eu viajo por reconhecimento do trabalho cultural que eu faço. Agora mesmo, viajei para a Califórnia pela URI, o Fórum Global das Religiões do Mundo, fui para Califórnia, São Francisco, Nova York, Memphis, já há reconhecimento do meu trabalho.”

A noção de cidadania, exige, segundo Mãe Beata, um despertar da consciência de negritude e de gênero. Essa consciência que orientará as atitudes críticas diante da discriminação e dominação de gênero e raça.

A luta pelos direitos de cidadania é diária, cotidiana. Não termina nas instituições formais, como por exemplo, o voto. Ser cidadã é lutar pelo direito de ser reconhecido, segundo a identidade construída na história, com seus pares. É a consciência de ser mulher, trabalhadora e negra.

Sobre o preconceito, tem a seguinte opinião:

“Nós é que somos os culpados de existir esse preconceito porque se eu chegar no palácio eu não vou querer entrar pela porta da cozinha porque eu moro na Baixada Fluminense. Eu vou querer entrar pela frente, não é porque moro na Baixada que eu vou chegar em Copacabana para visitar uma amiga e vou entrar pela porta dos fundos, sou negra, eu vou me identificar e entrar pelo elevador.

(...) Você por si não constrói o seu direito dentro de você, você não bota na cabeça que você tem esse direito, está na Constituição, não mostramos as pessoas que nós conhecemos esse direito, às vezes até porque as pessoas têm vergonha – não, vai me dar trabalho – me chamou de neguinha, se respeite meu nome é Dona Beatriz, briguei muito na TV Globo Baiana, – meu nome é Beatriz Moreira Costa, eu tenho nome e fui batizada, a mesma coisa aqui no Brasil, eu tenho um poema onde eu digo – me chame de jambo/ de sapoti/ me chame do que quiser/ mas eu sou negra/ sou mulher e estou aqui. Olha que coisa linda, que sonzinho gostoso – Sou negra! Mulher negra! é o mesmo que uma mulher ser mãe solteira e ter vergonha de dizer que é mãe solteira, mulher que tem direito de conceber, de ter um filho, de parir um filho, vai ter vergonha? Ela deve ter é dignidade, vou criar meu filho, vou ensinar para ele ser um cidadão, mas um cidadão brasileiro.”

As atividades assistenciais e sócio-educativas, desenvolvidas no terreiro, passam a ganhar forma, a partir de 1994, quando Mãe Beata integra-se ao ISER, como conselheira no Fundo Interreligioso. Por conta dessa parceria Comunidade de Terreiro Ilê Omiojuaro / ISER pode viabilizar o Projeto Ação Viver. Este projeto foi interrompido 8 meses depois por falta de verbas. Basicamente, suas atividades eram voltadas para uma clientela infanto-juvenil e mulheres.

O projeto Ação Viver, constituía-se de oficinas de corte e costura, cabeleireiro, manicure/pedure, pintura em tecido, eletricidade industrial, além de oficinas culturais, capoeira e samba de roda.

“Fui convidada para ver a campanha do Betinho, questão da cidadania, da fome, aí eu fui convidada para fazer parte do grupo do ISER. Nós tínhamos discussões todas as semanas, aí o Betinho me conheceu e o grupo todo me conheceu. Sabendo do meu trabalho, fizeram primeiro uma pesquisa sobre mim, e me convidaram para ser uma das conselheiras. Acho que eram 14 ou 15 conselheiros e eu como mulher fui reconhecida como quem tinha um trabalho de base, porque todas as pessoas que trabalhavam, que fosse conselheira, e

tivesse um trabalho e quisesse melhorar este trabalho, podia fazer um projeto que teria ajuda de custo. Aí eu fiz um projeto “Ação e Viver” e nesse projeto eu recebi quatro mil dólares e eu mantive aqui em 8 meses, porque depois que o dinheiro acabou, porque era somente para 6 meses, e eu ainda continuei mais 3 ou 4 meses levando o pessoal, era curso de manicure, cabeleireira, costureira, pintura em tecido, as crianças vinham para aqui, passavam o dia, tinham lanche, curso de capoeira, alfabetização, eletricidade industrial.”

Atualmente, a Comunidade de Terreiro Ilê Omiojuaro, desenvolve o projeto “Rumo ao Terceiro Milênio”, financiado pela Comunidade Solidária.

“(...) agora eu fiz um projeto para o Comunidade Solidária que é “Rumo ao Terceiro Milênio”, graças a Deus ganhei e vamos abrir um curso de informática para adolescentes, que é criança de 15 a 18 anos, que tenha da 5ª a 8ª série, são 6 meses e a criança vai ter aula de História, Geografia, Português, Matemática e Informática. Para adolescentes da comunidade, para que essas pessoas tenham a sua auto-estima. Veja que a Baixada Fluminense não é só de marginalização, que tem pessoas que querem fazer e às vezes não acham ajuda.”

Conclusão

Por razões históricas as Comunidades de Terreiro de Candomblé concentram-se em regiões urbanas periféricas, nas quais a maioria da população vizinha não dispõe de uma estrutura coletiva básica (hospitais, lazer, escolas, transporte coletivo regular), dentre outros direitos sociais. Esses terreiros, originários no período colonial, são produtos da organização negra e se constituem espaços destinados ao culto religioso.

Espaço de uma cultura desterritorializada, os terreiros de candomblé se constituem referenciais identitários dos negros (e de outros grupos étnicos), no qual o encontro com o sagrado se constitui uma fonte renovadora de energias propulsora à afirmação das raízes étnicas, culturais e de sua humanidade, não reconhecida no sistema escravista e destituída no regime livre de trabalho.

Acreditamos que na religião está presente, necessariamente, o esforço de um povo em equacionar uma visão de mundo, sua concepção metafísica, enfim, a maneira de compreender a existência humana, na sua singularidade e universalidade. Na diáspora, a prática religiosa será para o negro uma das formas de resistência e sua descaracterização, enquanto ser humano, e seu despojamento de tudo quanto lhe é caro.

Acreditamos que a hipótese da realização dos projetos sociais na Comunidade de Terreiro Ilê Omiojuaro responde à ausência de projeto governamental é confirmada. O discurso de Mãe Beata, remete a uma noção de trabalho comunitário bastante voltada para experiências de auto-ajuda e mutirões. O engajamento de Mãe Beata no movimento de mulheres, contra as epidemias de HIV, dengue, dentre outras, manifesta sua compreensão da importância da pressão e controle social sob o aparato estatal na luta pelos direitos sociais.

Quanto à segunda hipótese, os projetos realizados na Comunidade de Terreiro Ilê Omiojuaro são construções da cidadania popular e afirmam a memória negro-brasileira também é confirmada na medida que quase todas as atividades valorizam o encontro com a tradição africana.

Quando narra sobre suas atividades culturais junto aos jovens da comunidade, Mãe Beata, elencou a capoeira, o Encontro das Florestas, atividade de contar histórias, dentre outras.

Daremos destaque as duas últimas por se tratar de experiências que valorizam a tradição oral.

O Encontro da Floresta: IPADÉ NIGBE, realizado em 1990, ao valorizar o verde, comunga com a ideologia do candomblé, pois, sem o verde, sem as plantas e sem a natureza, a religião africana não tem sentido: “a religião dos orixás é muito ecológica”, diz Mãe Beata.

Para Mãe Beata, a preservação da tradição oral significa fazer história e manter viva a memória da cultura e heranças ancestrais.

Por fim, acreditamos que as representações de Mãe Beata sobre a pobreza se revelam como propostas históricas de desconstrução da imagem do pobre como ignorante, detentor de uma cultura desqualificada e, portanto, se ancoram num universo simbólico de construção da identidade de um “ser negro” a partir do olhar e da vivência coletiva.

Bibliografia:

BRAGA, JULIO. “Aspectos da organização sócio-econômica do culto de Baba. Egum o dinheiro no chão e o sentido da hierarquia.” In: SANTOS, J. E. DOS. (org.). *Nossos ancestrais e o terreiro*. Salvador: EGBA, 1997.

CHAUÍ, MARILENA. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

CHIAVENATTO, JULIO JOSÉ. *O negro no Brasil da senzala à Guerra do Paraguai*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FRANCISCO, DALMIR. “União na diversidade.” In: SANTOS, J. E. DOS (org.). *Novos ancestrais e o terreiro*. Salvador: EGBA, 1997.

- MATTA, ROBERTO DA. 1980:168, apud FUNARI, PEDRO PAULO A. "Cidadania e Compadrio: relações de poder e atividade acadêmica em questão." In: ARRUDA, GILMAR E DENIPOTI. CLÁUDIO (Orgs.). *Cultura e cidadania*. Vol. 1. ANPUH-PR, 1996.
- MAZZOTTI, ALDA JUDITH ALVES. "Do trabalho à rua: uma análise das representações sociais produzidas por meninos trabalhadores e meninos de rua." In: ANA MARIA QUIROGA FAUSTO (org.). *Tecendo Saberes*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994.
- POLLAK, MICHAEL. "Memória, esquecimento, silêncio." In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, Vol. 2, n. 3, 1989.
- ROCHA, AGENOR MIRANDA. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro: a nação ketu: origens, ritos e crenças*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.
- SANTOS, MILTON. *A natureza do espaço: técnica e tempo. Razão e emoção*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.
- SOUZA, NEUZA S. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- SPOSATI, ALDAÍZA DE OLIVEIRA et al. *Os direitos (dos desassistidos) sociais*. São Paulo: Cortez, 1989.
- _____. *Vida urbana e gestão da pobreza*. São Paulo: Cortez, 1988, p. 19.
- VERGER, PIERRE FATUMBI. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII à XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

ANEXOS

Resolución de la Asamblea General de la Asociación de Estudios de Asia y Africa adoptada en Rio de Janeiro el 29 de Octubre del 2000.

Nosotros, los miembros de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África, ALADAA, fundada con el propósito de impulsar una visión latinoamericana respecto a la historia y actualidad de Asia y África, nos hemos reunido en la Universidade Candido Mendes - UCAM, Rio de Janeiro del 26 al 29 de octubre del 2000, en ocasión del X Congreso Internacional, con la finalidad de discutir el tema: ***Cultura, Poder y Tecnología: Asia y África frente a la globalización***, y adoptamos la siguiente resolución:

Por *globalización* entendemos el proceso acelerado de integración mundial con el uso de la ciencia y tecnología para el intercambio económico, informativo y humano, bajo la hegemonía occidental con la notoria influencia de Estados Unidos.

Tenemos que estar alerta ante la sobreexplotación del medio ambiente, la acumulación de la riqueza por una minoría hegemónica, la concentración del poder y la homogenización cultural que produce la globalización. Es necesario buscar formas alternativas de integración humana con especial énfasis en el respeto a los derechos humanos, la diversidad, la defensa del medio ambiente y la solidaridad mutua.

Con el objeto de explorar alternativas y proponer soluciones a problemas concretos es indispensable establecer y fortalecer diálogos directos entre estudiosos de América Latina, Asia y África.

Como científicos sociales expresamos nuestra preocupación por el hecho de que la creciente deuda de los países más pobres está limitando recursos para la educación, la investigación científica y el bienestar social de la mayoría de la población, y proponemos, con la finalidad de remediar esta situación, la reasignación del monto previsto para el pago de la deuda bajo un mecanismo de vigilancia en su aplicación. Asimismo, proponemos el aumento del fondo asignado al Comité de Ayuda al Desarrollo de la OCDE por parte de los gobiernos miembros de la organización y el reforzamiento de su aplicación a los fines antes señalados.

Estamos consternados por la creciente proliferación de la cultura de violencia propagada a través de los medios de comunicación y proponemos fomentar el conocimiento, investigación y reflexión sobre la paz con un enfoque transdisciplinario para una cultura de paz, un ambiente propicio para responder al reto de construcción de una sociedad de paz donde se respete la diversidad humana. Por ello sugerimos que el debate iniciado en el Seminario Intercultural sobre la Paz (La Trinidad 2000) y retomado por este Congreso continúe con una activa participación de los miembros de ALADAA en los diferentes países de América Latina y el mundo.

Universidade Candido Mendes-UCAM
Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA
Associação Latino-Americana de Estudos Africanos e Asiáticos-
ALADAA
X Congresso Internacional
Rio de Janeiro, 26-29 de outubro de 2000

Relação dos Participantes

Albert Kasanda (Bélgica)
Universidad Nacional Autónoma do México-UAM
(0052) 5670-9686
akasanda@prodigy.net.mx
albertkasanda@hotmail.com

Alcira Trinchero (Argentina)
Universidad Nacional Del Comahue
(0054) 299.4436235
demtar@neuquen.com.ar

Alejandro de Oto (Argentina)
Universidad Nacional De La Patagonia
El Colegio de México
(54) 2965 421807
ajedeoto@infovia.com.ar

Alexandre do Nascimento (Brasil)
Universidade Estadual do Rio de
Janeiro-UERJ
(21) 693 5858 / (21) 9701 4386
alex.nasc@uol.com.br
alex.nasc@bol.com.br

Alfeu Garcia Junior (Brasil)
Universidade Estadual de São Paulo-UNESP/Assis
juniorsatu@aol.com

Alfredo Roman Zavala (México)
El Colegio de México
5687-26-61

azavala@colmex.mx

Alfredo Octavio Millán Alarid (México)
Fundación Noroeste, Topolobampo y la Cuenca del Pacífico - (67) 141487
aoma@pacificnet.com.mx

Aline Valentim (Brasil)
Universidade Estadual do Rio de Janeiro-UERJ
(21) 295-4226

Alfredo Romero Castilla (México)
Universidad Nacional Autónoma de México –
56229412
castilla@sociolan.politicas.unam.mx

Alvarez Silvia Susana (Argentina)
Facultad de Humanidades y Artes
(54) 341 4391568

Amauri Mendes Pereira (Brasil)
Núcleo de Etnia, Educação e Políticas Públicas,
PPGEdu - UERJ (21) 4162492
aad_pereira@uol.com.br

Ana Cristina da Cunha Lins (Brasil)
(21) 2614948 / (21) 91039844
iinna@zipmail.com.br
ukixe@yahoo.com.br

Anderson Baltar (Brasil)
Academia do Samba
academiosamba@uol.com.br

Antonio Barreto Hildebrando (Brasil)
Universidade Federal de Minas Gerais-UFMG
(31) 3222-5474
brando@terra.com.br

Andréa Lúcia Alves da Silva (Brasil)
(21) 284-7754

Angela Cristina de Souza Rego (Brasil)

Universidade Federal Fluminense (UFF)
(21) 627-5312 / 91454892
angela.carlos@uol.com.br

Ana Claudia Vieira Pinto de Jesus (Portugal)
(21) 860-0262 / 97650591
anclaudia@uol.com.br

Ana Paula Tavares (Angola)
IICT-Portugal
aulabecas@hotmail.com
apaulatavares@yahoo.com

Andrés Del Castillo (México)
El Colégio de México
(52) 53417709
casatimor@starmedia.com

Arnaldo Rosa Vianna Neto (Brasil)
Universidade Federal Fluminense-UFF
(11) 611-5001
thaluisa@ig.com.br

Arualdo Rosa Vianna Neto (Brasil)
Universidade Federal Fluminense (UFF) -
(21) 6115001
thaluisa@ig.com.br

Atílio Boron (Argentina)
Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales-CLACSO
aaboron@clacso.edu.ar
aaboron@mail.retina.ar

Azoilda Loretto da Trindade (Brasil)
Projeto Diálogo Entre Povos
(21) 5528524
azoildaloretto@ig.com.br

Beatriz de Moraes Vieira (Brasil)
Universidade Candido Mendes-UCAM (Nova Friburgo)
(24) 542 1515 (r: 340) / (21) 609 8524
beatriz@netflash.com.br

bmvieira@yahoo.com
bvieira@brasilvision.com.br

Beluce Bellucci (Brasil)
Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA
Universidade Candido Mendes-UCAM
(21) 22339039
beluce@candidomendes.br

Benjamin Preciado-Solís (México)
El Colégio de México
54493000
bprecia@colmex.mx

Bernardo Gandulla (Argentina)
CESAA (5411) 4802-0929
bummarbi@usa.net

Carlos Eugenio Líbano Soares (Brasil)
Universidade Severino Sombra / Vassouras
libano@gbl.com.br
cdh@uss.br

Carlos Franco Liberato (Brasil)
Universidade Federal de Sergipe (UFS)
(79) 2131053
franco@ufs.br

Carlos Lopes (Guiné-Bissau)
Nações Unidas-Nova York
(212) 906 5144
carlos.lopes@undp.org

Carlos Teles de Menezes Junior (Brasil)
Secretaria Estadual de Educação (Rio de Janeiro)
(21) 5912818
carlosteles@yahoo.com.br

Carlos Uscanga (México)
Universidad Nacional Autónoma do México-UNAM
(55)28-5145
uscanga@hotmail.com

Carlos Moreira Henriques Serrano (Brasil)
Universidade de São Paulo-USP
(11) 37262493
cserrano@usp.br

Carlos Nobre (Brasil)
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro-PUC
Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA
Universidade Candido Mendes-UCAM
(21) 516 2416 / 232 8540
crunobre@gbl.com.br

Carolina de Abreu Batista Claro (Brasil)
Universidade Presbiteriana Mackenzie (São Paulo)
(11) 2588480
carolina_claro@mackenzie.com.br

Carmen Lucia Tindó Ribeiro Secco (Brasil)
Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ
(21) 5772649
carmenlt.trep@terra.com.br

Catalina Saugy (Argentina)
Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales-CLACSO
(5411) 48142301
saugy@clacso.edu.ar

Christina Bielinski Ramalho (Brasil)
FERP
(24) 3511022
chrisramalho@uol.com.br

Cristhiane Silva de A. Souza (Brasil)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ
abalima@bol.com.br
eeppbr@yahoo.com

Claudia Barona Castañeda (México)
Casa Lamm
56 51 71 39
cbcmba@prodigy.net.mx

Cláudia M. V. Da Rocha (Brasil)
Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ
cltindo.trp@terra.com.br

Cláudio Eliazar Banze (Moçambique)
Universidade Federal de Minas Gerais-UFMG -
(31) 32952567

Cristina de Bernardi (Argentina)
Facultad de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Rosario
(54) 341 4400413
cdebernardi@infovia.com.ar
cdebernardi@crosswinds.net

Cecilia Onaha (Argentina)
Universidad Nacional de La Plata
Departamento de Asia y Pacifico
(54) 221 4226181
conaha@hotmail.com

Celma Agüero (México)
El Colegio de México
56065125
ceague@colmex.mx

Corcino Medeiros dos Santos (Brasil)
Universidade de Brasília-UnB
(61) 485-0250

Conceição Evaristo (Brasil)
Centro Cultural José Bonifácio-CCJB
(21) 232 2352
conceicaoeveristo@hotmail.com

Djalma Antônio da Silva (Brasil)
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUC –
(32) 32157829
das@academia.com.br

Daniel dos Santos (Canadá-Angola-Portugal)
Universidade de Ottawa (Canadá)

Faculdade de Ciências Sociais
(613) 7391044
santos@synapse.net

David Fig (África do Sul)
University of the Witwatersrand
27 11 717 4449
029dfji@muse.wits.ac.za

David Gonzáles López (Cuba)
Centro de Estudios de Africa y Medio Oriente (CEAMO) -
(537) 297447
felixleo2000@yahoo.com

Edson Borges (Brasil)
Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA –
Universidade Candido Mendes-UCAM
(21) 33299039
edsonbg@candidomendes.br

Eduardo Judas Barros (Brasil)
Núcleo de Estudos Afro-Asiáticos – NEAA –
Universidade Estadual de Londrina – UEL
edjubar@uel.br

Eduardo Munhoz Svartman (Brasil)
Universidade de Passo Fundo-UPF
(54) 312-7265 / (51) 91028797
svartman@upf.tche.br

Eduardo Roldan (México)
SRE
(018) 3468844
eroldan@sre.gob.mx

Edgardo Lander (Venezuela)
Universidad Central de Venezuela
(58-2) 263-6080
elande1@etheron.net

Elena Maria Andrei (Brasil)
Universidade Estadual de Londrina-UEL –
(43) 341-6768

Elias Cláudio Santanna Filho (Brasil)
Universidade Federal Fluminense-UFF
(21) 281-6440 / (21) 96363939

Eli Alves Penha (Brasil)
Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE
Universidade Estadual do Rio de Janeiro-UERJ
(21) 295-5931
elipenha@ibge.gov.br

Eliane de Mello Garcia (Brasil)
Faculdades Integradas Teresa Martin
(São Paulo)
(11) 30227509
jairpereira@uol.com.br

Elisabete Nascimento (Brasil)
Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ
Faculdades Simonsen
Faculdades São Judas Tadeu
(21) 651-1036/ 651-2715/ 97095087
elisabetenascimento@hotmail.com

Elida Pica (Argentina)
Universidad Nacional Del Comahue
02920 423528
dematar@neuquen.com.br

Eric Masinde Aseka (Quênia)
Kenya University
Codesria
(254) 02 810901 (Extension 320)
ericaseka@yahoo.com
ericaseka@hotmail.com

Ester Lozano de Rey (Colômbia)
Universidad Jorge Tadeo Lozano
2576841 / 3360066 (ext. 5-72)
esterey@latino.net.co

Emir Sader (Brasil)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ
(21) 540 0452
emirsader@ax.ibase.org.br
emirsader@uol.com.br

Emilio Taddei (Argentina)
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO
4814-2301
emilio@clacso.edu.ar

Enrique Posada Cano (Colômbia)
Universidad los Libertadores
2104267
epoczz@hotmail.com

Eulália Altgott (Brasil)
Secretaria Estadual de Educação
(Rio de Janeiro)
(24) 2433779

Eunice Akemi Ishikawa (Brasil)
The International University of Kagoshima (Japão)
81 99 261-3211
eunice@int.iuk.ac.jp

Fábio Pavão (Brasil)
Academia do Samba
academiadosamba@uol.com.br

Flávio Gonçalves dos Santos (Brasil)
Universidade Federal da Bahia-UFBA
(71) 233-8004
abicum@yahoo.com.br

Flávio dos Santos Gomes (Brasil)
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ
escravo@prolink.com.br

Flora Botton (México)
El Colegio de México
(52-5) 550-7642

botton@colmex.mx

Felix Aurelio Zurita Ochoa (México)
Citoyene do Monde/ IPN-UNAM
55848664 / 56533105
efezura-64@hotmail.com

Fitzroy André Baptiste (Granada)
The University of the West Indies,
Trinidad - 1 868 662 2002
ckfergus@tstt.net.tt

Gladys Lechini (Argentina)
CERIR – Faculdade de Ciência Política e Relações Internacionais-UNR
54 341 425 2803
lechini@fcpolit.unr.edu.ar
lechini@ifir.ifir.edu.ar

Garcia Adriana Beatriz (Argentina)
Facultad de Derecho-UNR
0341-4389029
adrianagarcia@arnet.com.ar

Gizêlda Melo do Nascimento (Brasil)
Universidade Estadual de Londrina-UEL
(43) 3428233
gizeldamelo@uol.com.br

Graciela Dela Lama (México)
Universidad Nacional Autónoma de México-UNAM –
55 144411
gdelalama@hotmail.com

Graciela Iuorno (Argentina)
Universidad Nacional del Comahue
0054 299 4428109
graiuorno@arnet.com.ar

Gonzalo Ulloa-Rübke (Chile)
Universidad Católica de Valparaíso
(56) 32 273941
gulloa@ucv.cl
gulloa@aixt.ucv.cl

gulloa@ucv8.ucv.cl

Guillermo Quartucci (Argentina)
El Colegio de México - 56151197
gquartu@colmex.mx

Gustavo Proença (Brasil)
Escritório Nacional Zumbi de Palmares – ENZP
enzp@enzp.org.br

Gustavo Vargas Martinez (Colombia)
Escuela Nacional de Antropología e Historia - 56659228
rayo@colmex.mx
investigacion.enah@enah.gob.mx

Helder de Souza Pinto (Brasil)
Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ –
(21) 719-5158

Helena Teodoro (Brasil)
Universidade Gama Filho-UGF
(21) 570-2833/ 99739146/ 96010479
elenath@ugf.br
elenath@intertrim.com.br

Hilda Varela (México)
El Colegio de México
(52-5) 54493021
varela@colmex.mx

Hiroshi Komai (Japão)
University of Tsukuba
81 473449005
omai@social.tsukuba.ac.jp

Inocência L. S. Mata (São Tomé e Príncipe)
Faculdade de Letras
Universidade de Lisboa
21 4382244
imata@mail.telepac.pt

Irene Vida Gala (Brasil)
Ministério das Relações Exteriores/Itamaraty

(61) 411-6283
igala@mre.gov.br
Ishita Banerjee (Índia)
El Colegio de México
(52-5) 6590928
ibanerje@colmex.mx

Jacques d'Adesky
Centro de Estudos das Américas-CEAs
Universidade Candido Mendes-UCAM
(21) 263 1082
dadesky@candidomendes.br

Jaci Maria Ferraz de Menezes (Brasil)
Universidade do Estado da Bahia-UNEB
(71) 367-1551
grilo@svn.com
gpq@uneb.br

José Ailton R. dos Santos (Brasil)
Universidade de São Paulo-USP
(11) 30816757
ailton@usp.br

José Daniel Toledo Beltrán (México)
Universidad Autónoma Metropolitana
6 03 14 40
dato@xanum.uam.mx

José Maria Nunes Pereira (Brasil)
Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA
Universidade Candido Mendes-UCAM
(21) 516 7157 / 518 3129
dorival@candidomendes.br

José de Souza Miguel Lopes (Moçambique)
Ministério da Educação de Moçambique
(31) 32263361 (Minas Gerais)
iguel-lobes@uol.com.br
José Flávio Sombra Saraiva (Brasil)
Universidade de Brasília-UnB

(61) 3674889
fsaraiva@unb.br

José Jorge Siqueira (Brasil)
Universidade Federal do Maranhão-UFM –
(21) 572-6424
jisiqueira@elo.com.br

José Luís Cabaço (Moçambique)
ISPU - 258 1 493087/ 492662
lcabaco@hotmail.com

José Leon-Herrera (Peru)
Universidad Católica del Peru
(302) 469-2870
ceo@pucp.edu.pe

José Gonçalves (Angola)
CEED-Angola
Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA –
Universidade Candido Mendes-UCAM
(21) 516-7157 / 518-3129
jogo34@hotmail.com

Juan Guillermo Milia (Argentina)
Universidad Nacional de Cuyo
54 261 4281369
adiunc@infovia.com.br

Jurema Agostinho da Cruz Nunes (Brasil)
Centro Cultural José Bonifácio
(Rio de Janeiro)
(21) 357-7731
ucruznes@hotmail.com

Jurema José de Oliveira (Brasil)
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ
jurema@letras.ufrj.br

Juliana Soares Santos (Brasil)
Universidade Católica de Brasília
(61) 321-2519
jsantos@tecnolink.com.br

Juárez Cicero Pinheiro Coqueiro (Brasil)
Centro de Estudos das Américas – CEA
Universidade Candido Mendes-UCAM
(21) 264-2013
juarez@candidomendes.br

Juvenal de Carvalho Conceição (Brasil)
Universidade Federal da Bahia-UFBA
(71) 384-9727
ahuna@bol.com.br

Kabengele Munanga (Brasil)
Universidade de São Paulo-USP
11 32664930
abe@usp.br

Kazuyuki Hanagata (Japão)
Universidad Católica del Peru
0081 466 33 0250

Kim Cholbom (Coréia do Norte)
Associação de Cientistas Sociais da República Democrática Popular da Coréia do Norte
(51 1) 441 120 (Lima-Peru)

Lien-Tan Pan (Taiwan)
El Colégio de México
54493000 (Ext. 4051)
agnespan@colmex.mx

Lia Vieira (Brasil)
ASPECAB
(21) 622 0730
liavieira@uol.com.br

Liliana Angélica Ponce (Argentina)
Universidad de Bs. As.
(54 11) 46319445
lilianaponce@sinectis.com.ar

Lívio Sansone (Itália)
Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA
Universidade Candido Mendes – UCAM

(21) 253-1041 / (21) 516 2916
sansone@candidomendes.br
Liliana Crespi (Argentina)
Archivo General de la Nación
48321092
jatrio@conicet.gov.ar

Lourenço do Rosário (Moçambique)
ISPU
002581 492976
alop@zebra.uem.mz

Luciana Laura Contarino Sparta(Argentina)
Universidad de Buenos Aires
(54-11) 48275126
luclau@altanita.net

Luciano Zaccara
(Argentina)
UAM- Espanha / UNR – Argentina
lucianoz@yahoo.com
teim.uam@uam.es

Lucimar da Rosa Pellegrini (Brasil)
Academia do Samba
academiasamba@uol.com.br
pavao@uol.com.br
lupellegrini@uol.com.br

Luena Nascimento Nunes(Brasil)
Universidade de São Paulo-USP
(21) 36816873 (11) 9118-3648
luena@usp.br

Luiz Antonio de Albuquerque Filho (Brasil)
(21) 612-0155/ 240-7375/ 295-5061
lafilho@attglobal.net
lfilho@alerj.rj.gov.br

Luiz Beltrán (Espanha)
Universidad de Alcalá
34 91 8854085
risam@uah.alcala.es

Madeleine Alingué (Chade)
Universidade Externado de Colômbia
hrojalin@impsat.net.co

Magali da Silva Almeida (Brasil)
Universidade Estadual do Rio de Janeiro-UERJ –
(21) 471-4029
magali@uerj.br

Marcus J. M. de Carvalho (Brasil)
Universidade Federal de Pernambuco-UFPE
(81) 3325 3557
mjmcarvalho@bol.com.br

Manuel Valente Mangué (Moçambique)
Universidade Federal de Minas Gerais-UFMG
(31) 3441 9873
mvmangué@yahoo.com.br

Marian Moya (Argentina)
Universidad Rikkyo (Japon)
(81) 423 82 2527
marian@ess.rikkyo.ne.jp

Marisa Pineau (Argentina)
UBA/ UNQ/ Conicet
(5411) 4823 3833
mpineau@unq.edu.ar

Marcia Hitomi Namekata (Brasil)
Universidade Estadual Paulista – UNESP/ASSIS
(11) 5632 1330
mnamekata@yahoo.com.br
namekata@cy.com.br

Marisela Connelly (México)
El Colégio de México
5449 3000 (Ext. 5015)
mconne@colmex.mx

Maria Antonia R. da Fonseca Lopes (Moçambique)
Universidade Eduardo Mondlane-UEM

(31) 32263361 (Minas Gerais)
marflopess@adm.ufrgs.br
Maria Batista Lima (Brasil)
PROPED-Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ
(21) 392 9904
mabalima@bol.com.br
necppbr@yahoo.com

Maria A. Benavides (Brasil/Peru)
Sociedad Geográfica de Lima
(51 1) 437 2160
mariaben@amauta.rcp.net.pe

Maria Catarina Cury (Brasil)
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC
solange@bae.unicamp.br
bibac@obelix.unicamp.br

Maria do Carmo S. Campos (Brasil)
Universidade Federal Fluminense-UFF
teresa@imagelink.com.br

Maria Cristina Barron (México)
Universidad Iberoamericana
(525) 267-4131
cristina.barron@uia.mx

Maria Elena Vela (Argentina)
Universidad Nacional de Buenos Aires
4832 6012
humbertorios@ciudad.com.ar

Maria Éster Leguizamon (Argentina)
Universidad Nacional de Lujan
(11) 4664-6980
meleguizamon@yahoo.com

Maria Eugenia Onaha (Argentina)
Universidad Nacional de La Plata
0221 4226181
onaha@natnal.com.ar

Maria de Fátima Rocha da Fonseca (Brasil)

(21) 772-2965 / (21) 9677 6209
edelweiss@uol.com.br
Maria Geralda de Miranda (Brasil)
Universidade Federal Fluminense-UFF
(21) 384-3332 / (21) 96499150
geraldamiranda@bol.com.br

Maria de Lourdes Sierra Kobeh (México)
Universidad Nacional Autónoma de México - 56-831210
sierrak@infosel.net.mx

Maria José Mosquera (Argentina)
Universidad de Buenos Aires
4783-7634
marjise@interlink.com.ar

Maria José Lopes da Silva (Brasil)
PROAFRO-Universidade Estadual do Rio de Janeiro-UERJ
mrs@novanet.com.br

Maria Nazareth S. Fonseca (Brasil)
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais-PUC-MG
cltindo.trp@terra.com.br

Maria Nilza da Silva (Brasil)
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUC/SP
Universidade Estadual de Londrina-UEL - (43) 338 6589
mnilza@uel.br

Maria Paula Leitão da Cunha (Brasil)
(21) 557-3849
paulaleitao@ig.com.br

Maria Solange Pereira Ribeiro (Brasil)
Universidade de São Paulo – USP
(19) 788 8254
solange@bac.unicamp.br
bibac@obelix.unicamp.br

Maria Teresa Salgado G. da Silva (Brasil)
Universidade Federal Fluminense-UFF
(21) 523-7553/ 3813 8438 / 9156 8195/ 3813-8439
teresa@imagelink.com.br

Mario José Maestri Filho (Brasil)
Programa de Pós-Graduação em História
Universidade de Passo Fundo – UPF
(54) 313 1505
maestri@via-rs.net

Marta Beatriz Goldberg (Argentina)
Universidad Nacional de Lujan
(054) 11 4821 7341
mbgoldberg@sinectis.com.ar

Marta Mercedes Maffia (Argentina)
Universidad Nacional de La Plata
0221 4527748
maffia@museo.fcngm.unlp.edu.ar

Marcelo Bittencourt Ivair Pinto (Brasil)
Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA
Universidade Candido Mendes-UCAM
(21) 516-7157 / 518-3129
marcelo@candidomendes.br

Marcelo Paixão (Brasil)
Instituto de Economia-UFRJ/ FASE/ IUPERJ
(21) 558-3602
zetepaixao@uol.com.br

Marcus Lucchesi (Brasil)
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ
bmvieira@yahoo.com

Massimango Cangabo K. (República Democrática do Congo)
El Colégio de México
(5) 449 3000 (Ext. 5008)
cmassima@colmex.mx

Marcelo Machado Carega (Brasil)
Universidade Candido Mendes-UCAM
(24) 356 2152 / (21) 9958 7774
mcarega@netscape.net

Maristela Crestani Andrade (Brasil)

(21) 557 6722 / (21) 543 4102
Marina Silva Ruivo (Brasil)
Universidade de São Paulo – USP
(11) 9103-5458
ruivomar@starmidia.com

Mariana Khader (Brasil)
Universidade Candido Mendes-UCAM - (21) 522-9113
mariana.khader@bol.com.br

Maura Rosa de Paula Paz (Brasil)
Pontificia Universidade Católica de São Paulo-PUC – SP
FUNDAP (11) 6957 9128
paulapaz@sti.com.br

Miguel Juan José Cátala (Argentina)
Universidad Nacional de Rosario
457-0472
mcatala@tutohia.com

Milton Guran (Brasil)
Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA
Universidade Candido Mendes-UCAM
Universidade Gama Filho-UGF
(21) 539-1916
mguran@zaz.com.br

Michiko Tanaka (Japão)
El Colegio de México
525 5585-4393
tanaka@colmex.mx

Mónica Cejas (Argentina)
Tsuda College (Tóquio)
81 424 254045
chemoni@attglobal.net

Muniz Gonçalves Ferreira (Brasil)
Universidade Federal da Bahia (UFBa)
(71) 235-4937/ 9985 2253/ 247-2800
munfer@zaz.com.br

Nancy Rozenchan (Brasil)

Universidade de São Paulo-USP
(11) 3667-0325
nrozencha@usp.br

Nataniel José Ngomane (Moçambique)
Universidade de São Paulo-USP
(11) 3472 3192
nngomane@yahoo.com

Nicolas Ngou Mwe (Gabão)
Universidade de Omán
ceague@colmex.mx

Olga Eduardo Tembe (Moçambique)
Universidade Federal Fluminense-UFF
(21) 722-2318
olte@ig.com.br

Oriel Rodrigues de Moraes (Brasil)
Faculdade de Direito de Itu-FADITU
(11) 6957 9128
rodriguesriel@hotmail.com

Paulo César Oliveira de Jesus (Brasil)
Universidade Federal da Bahia-UFBA
(71) 230-8078/ 303-1368
pauldafeira@zipmail.com.br

Paulo Pereira Pinto (Brasil)
Dir. do Escritório Comercial do Brasil-Taipé –
papinto@ms23.hinet.net

Pedro Monzón Barata (Cuba)
Centro de Estudios de Ásia y Oceania
222639 - monzon@cubarte.cult.cu

Peter Robert Demant (Holanda)
Universidade Hebraica de Jerusalém
Universidade de São Paulo – USP
andromeda1951@hotmail.com
msdemant@pluto.mscc.huji.ac.il

Pio Penna Filho (Brasil)

Universidade Federal do Mato Grosso-UFMT
Universidade de Brasília-UnB
(61) 443-0231
piopenna@uol.com.br

Rafael Diaz Diaz (Colômbia)
Universidad Javeriana
679 1428
rdiaz@javercol.javeriana.edu.co

Raimunda Luzia de Brito (Brasil)
Coletivo de Mulheres Negras de Mato Grosso do Sul
(67) 724-7895
raimundaluzia@terra.com.br

Rasik Vihari Joshi (Índia)
El Colégio de México
5523-2929
jrasik@colmex.mx

Renata Flávia da Silva (Brasil)
Faculdade de Letras
Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ –
(21)590-2009
renatafs@uol.com.br

Ricardo Ernesto Sumalavia Chávez (Peru)
Universidad Católica Del Peru
rsumala@pucp.edu.pe

Rita Claudia Alves Benevides (Brasil)
SUESC
(21) 3071-4649 / (21) 9691-4256
ritaclaudia@ig.com.br

Rita de Cássia Natal Chavez (Brasil)
258-1-492662 (Moçambique)
Universidade de São Paulo-USP
Universidade Eduardo Mondlane-UEM
ritachaves@hotmail.com

Roberto Marin Guzmán (Costa Rica)
Universidad de Costa Rica

(506) 227-1163
robertom@cariari.UCR.AC.CR

Robson Lacerda Dutra (Brasil)
Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ - UniverCidade
(21) 3393-2527
rdutra@infolink.com.br

Robson Luís Machado Martins (Brasil)
Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP –
(19) 3253-1137
robson@obelisc.unicamp.br

Rodrigo de Souza Paim (Brasil)
CPDA-UFRRJ
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro-PUC-Rio
(21) 527-4473
rodrigo_pain@ig.com.br
pain@rdc.puc-rio.br

Rodolfo Molina (Argentina)
Universidad del Salvador (Buenos Aires)
54-351-4819477

Rogério José de Souza (Brasil)
Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ
(21) 222-2538 / (21) 9787-9036
zumbiredivivo@bol.com.br

Román López Villicaña (México)
Universidad de las Américas-Puebla
(22) 292482
rlopez@mail.udlap.mx

Rómulo Garcia de Andrade (Brasil)
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro-UFRRJ
(21) 619-2333
andradeandrades@aol.com

Ruri Ito (Japão)
Institute for Gender Studies, Ochanomizu University
81 424 25 4012
ruri@cc.ocha.ac.jp

Ruth Luz da Silva Santos (Brasil)
Universidade Federal Fluminense-UFF
(21) 714-8376
rhz@uol.com.br

Satomi Miura (Japão)
El Colégio de México
52-5-4493000 (Ext. 4049)
smiura@colmex.mx

Saurabh Dube (Índia)
El Colegio de Mexico
659-0928 –
sdube@colmex.mx

Selma Alvez Pantoja (Brasil)
Universidade de Brasília-UnB
(61) 273 9528 –
jujuba@unb.br

Sérgio Luiz da Silva de Abreu (Brasil)
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro- PUC-Rio
(21) 204-0253 (FAX), (21) 567-5165 /
(21) 9675-4125
sergio.abreu@ig.com.br

Sérgio Moreira da Costa (Brasil)
Geledés / Escritório Nacional Zumbi de Palmares – ENZP
gelerapp@uol.com.br
enzp@enzp.org.br

Sérgio Paulo Adolfo (Brasil)
Universidade Estadual de Londrina - UEL
Universidade Paranaense
(43) 341-9034
adolfo@onda.com.br

Sérgio da Rocha Souza (Brasil)
Universidade Federal Fluminense – UFF
sergiodarocha@uol.com.br

Severino Cabral (Brasil)

Centro de Estudos Afro-Asiáticos-CEAA
Universidade Candido Mendes-UCAM
(21) 516 7157 / 518 3129
sbcabral@uol.com.br

Sidney Menezes de Albuquerque (Brasil)
Universidade Federal do
Rio de Janeiro-UFRJ
(21) 553-6235
signa@domain.com.br

Silvia Mallo (Argentina)
Universidad Nacional da La Plata
054-11-4-8065976
smallo@conicet.gov.ar

Silvina Silva Aras (Argentina)
Universidad de Buenos Aires
4812-2347
silvarago@ciudad.com.br

Simone Caputo Gomes (Brasil)
Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ (FAPERJ)
(21) 621-1118 / (21) 9685-1641
miltavar@microlink.com.br

Sônia Maria Santos (Brasil)
Universidade Federal do
Rio de Janeiro – UFRJ
crioula@rol.com.br

Sônia Maria Vieira da Silva (Brasil)
Universidade Candido Mendes-UCAM
(21) 540-5578
sovi@candidomendes.br

Susana Murphy (Argentina)
UNLU
Universidad de Buenos Aires-UBA
02322-4-91762
smoure@filo.uba.ar

Suzana Rodrigues Pavão (Brasil)

Universidade de São Paulo-USP
(11) 3127-40094 –
supavao@usp.br
suzana@net.em.com.br

Theóphilos Rifiotis (Brasil)
Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC –
(48) 3331-9714
theo@cfh.ufsc.br

Ute Geyer de Leon (Peru)
Universidad Católica del Peru (Lima)
448-5441

Valdemir Zamparoni (Brasil)
Universidade Federal da Bahia-UFBa
(71) 240-8459 –
vzampa@zaz.com.br

Valéria Lima Guimarães (Brasil)
Academia do Samba
academiosamba@uol.com.br

Vanderli Salatiel (Brasil)
Escola Fundamental de Ensino Fundamental Castro Alves
(11) 3851-6610 –
vanderlis@ig.com.br

Virgínia Maria Gonçalves (Brasil)
Universidade Estadual de Londrina - UEL
(43) 3342-8582

Vitória Peres (Brasil)
Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF –
bmvieira@yahoo.com

Ximena Picallo (Argentina)
El Colégio de México
(52-5) 56580831 –
xpicallo@yahoo.com

Zidane Zeraoui (México)
ITESM (Monterrey, México)

(528) 3-284116
zzeraoui@campus.mty.itesm.mx

Zhou Shixiu (China)
(21) 516 7157 / 518 3129
Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEEA
Universidade Candido Mendes – UCAM
Hubei University of China
shixianz@candidomendes.br

Yedo Ferreira (Brasil)
Movimento Negro Unificado – MNU Rio de Janeiro
(21) 350 1480

Yolanda Muñoz González (México)
El Colegio de México
(52) 5666-2963
yolanda@estud.colmex.mx

Yolotl González Torres (México)
Instituto Nacional de Antropología e História (México) –
(55) 935860
yolotl@servidor.unam.mx

Yoshie Awaiharu (Japão)
El Colégio de México
(52) 55444459 –
yawa@colmex.mx

Wilda Western (Argentina)
El Colegio de México
(52-5) 54493021
westernw@hotmail.com

Wolfgang Dopcke (Alemanha)
Universidade de Brasília-UnB
(61) 347-7131
wolfgang@unb.br