

e s t u d o s

AFRO ASIATICOS

ISSN 0101.546X | ANO 23 | JAN. JUN | 2001

01

| "MÃE, O QUE SERÁ QUE O NEGRO QUER?" REPRESENTAÇÕES
RACISTAS NA REVISTA VISTAZO, 1957-1991 | SELETIVIDADE
POR COR E ESCOLHAS CONJUGAIS NO BRASIL DOS ANOS 90
| NEGROS CONTANDO (E FAZENDO) HISTÓRIAS | QUEM
PRECISA DE SÃO NABUCO? | ECONOMIA, DEMOCRACIA E
JUSTIÇA EM ANGOLA: O EFÊMERO E O PERMANENTE | VOZ DE
ANGOLA EM TEMPO DE ULTIMATO | AS FORMAS AFRICANAS
DE AUTO-INSCRIÇÃO |



UCAM
UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES

Estudos Afro-Asiáticos
Revista do Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEEA
Universidade Candido Mendes

Diretor
Candido Mendes

Editor
Livio Sansone

Coordenação Editorial
Márcia Lima

Assistência Editorial
Beth Cobra,
Marcio André dos Santos

Conselho de Redação
Ângela Figueiredo, Eduardo Silva,
Livio Sansone, Márcia Lima,
Marcos Chor Maio

Editoração Eletrônica
Textos & Formas Ltda.

Conselho Editorial

Antônio Sérgio Guimarães, Beluce Belucci, Caetana Maria Damasceno, Candido Mendes, Carlos A. Hasenbalg, Charles Pessanha, Edson Borges, Fernando Rosa Ribeiro, Giralda Seyfert, George Reid Andrews, Jocélio Telles, José Maria Nunes Pereira, Kabengele Munanga, Luiz Cláudio Barcelos, Marcelo Bittencourt, Nelson do Valle Silva, Olívia Maria Gomes da Cunha, Peter H. Fry, Ramon Grosfoguel, Reginaldo Prandi, Ronaldo Vainfas, Riquinho Amaral Ferreira, Peter Wade e Yvonne Maggie.

Conselho Consultivo

Beatriz Góes Dantas, Carlos Moreira Henrique Serrano, Climério Joaquim Ferreira, Clóvis Moura, Colin Darch, Eduardo J. Barros, Ernani Teixeira Torres Filho, Fernando A. Albuquerque Mourão, João Baptista Borges Pereira, João José Reis, Joel Rufino dos Santos, Juana Elbein dos Santos, Júlio Braga, Luísa Lobo, Manuela Carneiro da Cunha, Marisa Corrêa, Octávio Ianni, Roberto Motta, Robert W. Slenes, Severino Bezerra Cabral Filho e Tereza Cristina Nascimento Araújo.

Os conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta e exclusiva responsabilidade de seus autores.

Solicita-se permuta/We ask for exchange

Correspondência/Address

Centro de Estudos Afro-Asiáticos-SBI

Praça Pio X, 7 – 7º andar

20040-020 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Tel: (21) 2526-2916 – Fax: (21) 2516-3072

Web: www.candidomendes.br/ceaa

E-mail: ceaa@candidomendes.br

Programa de Apoio a publicações Científicas

MCT



CNPq



FINEP

Sumário

| | |
|---|-----|
| “Mãe, o Que Será que o Negro Quer?” Representações Racistas na Revista <i>Vistazo</i> , 1957-1991 Jean Rahier | 5 |
| Seletividade por Cor e Escolhas Conjugais no Brasil dos 90 José Luis Petruccelli | 29 |
| Negros Contando (e Fazendo) sua História: Alguns Significados da Trajetória da Companhia Negra de Revistas (1926) Tiago de Melo Gomes | 53 |
| Quem Precisa de São Nabuco? Celia Maria Marinho de Azevedo | 85 |
| Economia, Democracia e Justiça em Angola: O Efêmero e o Permanente Daniel dos Santos | 99 |
| Voz de Angola em Tempo de Ultimato Aida Freudenthal | 135 |
| As Formas Africanas de Auto-Inscrição Achille Mbembe. | 171 |



Colaboram neste número:

Achile Mbembe é pesquisador senior do Instituto de Pesquisa Econômica e Social da Universidade de Witwatersrand, Johannesburgo. É autor de *On the Postcolony* (Berkeley, University of California Press, 2001). E-mail: achille@iafrica.com

Aida Freudenthal é pesquisadora do Centro de Estudos Africanos e Asiáticos IICT, de Lisboa. Pesquisa temas de história social e política de Angola nos séculos XIX-XX, tendo redigido o capítulo sobre Angola da coletânea *O Império Africano, 1890-1930* (Lisboa, 2001). É autora de *Arimos e Fazendas. A Transição Agrária em Angola, 1850-1885* (no prelo), um estudo de história agrária, versão revista da dissertação de Mestrado de História Contemporânea apresentada na Universidade Nova de Lisboa em 1990. E-mail: afreud_2000@yahoo.com.br

Célia Marinho Azevedo é Professora do Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas – IFCH-Unicamp.

Daniel dos Santos é Professor do Departamento de Criminologia da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Ottawa.

Jean Rahier é Professor de Antropologia e Estudos sobre África-Novo Mundo da Florida International University.

José Luis Petruccelli é Doutor pela École des Hautes Études em Sciences Sociales e Pesquisador do IBGE.

Tiago de Melo Gomes é doutorando em Sociologia pela Unicamp.



“Mãe, o Que Será que o Negro Quer?” Representações Racistas na Revista *Vistazo*, 1957-1991*

Jean Rahier

Resumo

O artigo analisa as representações de negros na revista *Vistazo*, uma das mais populares publicações do Equador, desde o ano de sua criação, em 1957, até o ano de 1991. Sua tese principal é a de que a construção da identidade nacional equatoriana priva de humanidade, logo, de representatividade, dos afro-equatorianos em prol da valorização e exaltação dos euro-equatorianos e, secundariamente, dos branco-mestiços. A cosmovisão da sociedade e o ideário equatoriano de nacionalidade são interpretados pelo autor através das imagens e dos discursos sobre os negros na revista em questão. Desta forma, os afro-equatorianos são representados enquanto os “últimos Outros” no projeto das elites equatorianas de identidade nacional.

Palavras-chave: representação; afro-equatorianos; identidade nacional; mestiçagem; imaginário.

* No seminário “Entender o Racismo: O Caso do Equador” organizado pela FLACSO em novembro de 1998, no qual foi apresentada uma versão deste trabalho, um participante equatoriano branco-mestiço chegou ao ponto de repetir, em várias ocasiões, que não havia traço de racismo na imprensa equatoriana. O presente artigo demonstra quão equivocado é tal ponto de vista.

Abstract

"Mother, What Exactly Does a Negro Want?". Racial Representations in the Vistazo Magazine, 1957-1991

The article analyzes the portrayal of Negroes in the *Vistazo* magazine, one of Ecuador's most popular publications since its inception in 1957 until 1991, year of its discontinuity. Its main thesis is that the national Ecuadorian identity deprives Afro-Ecuadorians of humanity, ergo, of representation, in favor of the valorization and exaltation of Euro-Ecuadorians, followed in second place by White-Mestizos. The author interprets the cosmivision of society and the Ecuadorian outlook on nationality through imagery and discussions on Negroes in above mentioned magazine. Thus, Afro-Ecuadorians are represented as the "ultimate Others" in the scheme of the national identity of the Ecuadorian elite.

Keywords: representation; Afro-Ecuadorians; national identity; miscegenation; imaginary.

Résumé

"Mère, qu'est-ce que le Noir peut bien vouloir?" Représentations racistes dans la revue Vistazo, 1957-1991

Dans cet article, on souligne les représentations sur les Noirs relevées dans la revue *Vistazo*, l'un des périodiques les plus populaires de l'Équateur, depuis sa fondation en 1957 jusqu'en 1991. L'auteur veut montrer que la construction de l'identité nationale équatorienne tend à priver d'humanité et du coup, de représentativité, les Afro-équatoriens au profit de la valorisation et de l'apologie des Euro-équatoriens et, en second lieu, des Blancs-métis. La cosmivision de la société et la façon qu'ont les Équatoriens d'envisager la nationalité sont interprétées à travers les images et les discours sur les Noirs de la revue en question. Ainsi, les Afro-équatoriens sont représentés comme les "derniers Autres" dans le propos des élites équatoriennes concernant l'identité nationale.

Mots-clé: représentation; Afro-équatoriens; identité nationale; métissage; imaginaire.

Não há mundo que exista independentemente dos discursos de representações. Estas constituem, em parte, o mundo no qual vivemos. Como explicou Michel Foucault já faz algum tempo, as formações discursivas – ou modos de pensar, ou modos de representações – são utilizadas pelas pessoas para pensar o mundo, para pensar suas próprias existências, assim como para pensar a existência de Outros. Os grupos dominantes produzem e reproduzem representações de si mesmos e representações dos Outros, que justificam sua posição no cume das ordens raciais e espaciais, e a exploração dos Outros, que aparecem como seres fundamentalmente negativos. De fato, como formula o intelectual inglês negro Stuart Hall, o racismo deve ser entendido como uma “estrutura de conhecimento e representações”,¹ com uma energia simbólica e narrativa que trabalha para assegurar nossa posição aqui, em cima, assim como para assegurar que os Outros permaneçam lá embaixo, fixando cada um “em seu lugar social ‘natural’” (Hall, 1992). Esta é a razão pela qual um aspecto importante da luta dos povos dominados consistiu em questionar, manipular, combater, negar e, às vezes, até inverter representações deles reproduzidas no discurso dominante de sua sociedade nacional, ou da sociedade em que vivem.

As identidades culturais e/ou étnicas e/ou “raciais” devem ser entendidas dentro dos sempre flutuantes processos políticos, econômicos e sociais inscritos em contextos espaço-temporais particulares, que são constituídos dentro de dimensões locais, regionais, nacionais e transnacionais. As identidades e suas representações são constantemente imaginadas e re-imaginadas, atuadas e reatuadas dentro de situações específicas, e dentro de contextos socioeconômicos e políticos que sempre mudam e que fornecem lugares para suas negociações e renegociações, suas definições e redefinições.

Não foi por acaso que me referi, acima, a Stuart Hall. Ele é considerado um dos fundadores do movimento dos *Cultural Studies*, ou “Estudos Culturais”, na Inglaterra. Os intelectuais que participam desse movimento dedicaram uma parte importante de

suas pesquisas ao estudo do racismo e de suas várias formas e expressões em “culturas populares” no mundo inteiro. Evidenciaram a maneira como o racismo mostra sua cara feia nos lugares mais surpreendentes, onde “ninguém” o teria esperado, e onde alguns – habitualmente os que não sofrem suas conseqüências – até proclamam que não está...²

No presente artigo, minha atenção concentra-se nas representações de pessoas negras na revista *Vistazo*, desde sua criação, em 1957, até 1991.³ Passei horas procurando representações de negros em *Vistazo*, página por página, tirando *slides* e copiando artigos e fotos. A focalização desta pesquisa em *Vistazo* justifica-se pelo fato de tratar-se da revista mais popular do Equador. *Vistazo*, assim como outros meios de comunicação, proporciona aos grupos dominantes um espaço privilegiado onde expressar sua cosmovisão, ou o que se poderia chamar de uma versão oficial do chamado “senso comum nacional”. Qualquer pessoa que já teve nas mãos um número de *Vistazo* pode perceber que o que a revista vende a seus leitores não é senão o olhar branco, ou branco-mestiço, sobre os vários povos do Equador e do mundo. Obviamente, as representações de negros publicadas em *Vistazo* são produzidas a partir de uma posição elitista, masculina, branca ou branco-mestiça, e de uma perspectiva urbana. O “nós” do *Vistazo* não é um “nós” que inclua as subjetividades negras e indígenas, nem as perspectivas das populações rurais. Ao contrário.⁴

As representações de negros em *Vistazo* mostram que o conceito de “negro” que as elites equatorianas têm não é monolítico. Embora seja quase sempre negativo, ou às vezes agressivamente racista, a maneira como essas elites compreendem o negro, ou dele se aproximam, está enraizada em termos contraditórios: repulsa, mas também desejo; medo extremo, mas também atração etc. Estas contradições explicam a presença, em diferentes períodos, e em diferentes números, de imagens antitéticas, como a do gentil cantor, do músico ou desportista, e a do predador social ou criminoso; a imagem do(a) possível amante exótico(a) e a do sujo doméstico preguiçoso etc. Antes de compartilhar os avanços da minha pesquisa, preciso primeiro explicar o que entendo pelo conceito de “ordem racial/espacial”.

A Ordem “Racial”/Espacial Equatoriana

Desde o início da vida republicana do país, assim como ocorreu em outros países latino-americanos, a elite branca e bran-

co-mestiça reproduziu uma “ideologia equatoriana” de identidade nacional, que proclama o mestiço como protótipo da cidadania moderna equatoriana (Clark, 1998a, 1998b; Rahier, 1998; ver, também, Anderson, 1991; Arocha, 1998; Gould, 1993; McCallum, 1996; Needell, 1995; Pérez-Torres, 1998; Radcliffe, 1996). Essa ideologia baseia-se em uma crença na inferioridade da população indígena e em uma incondicional, às vezes contraditória, admiração e identificação com o que chamam de “a civilização ocidental” (Silva, 1995; Stutzman, 1981; Whitten, 1981).

Apesar da tentativa hegemônica de homogeneização racial e étnica, esta ideologia equatoriana de identidade nacional tem como resultado uma leitura racista do mapa do território nacional. Os centros urbanos são associados à modernidade e à população branca e branco-mestiça, e as áreas rurais são vistas como lugares caracterizados por inferioridade racial, violência, atraso de todo tipo, selvageria etc. Essas áreas, majoritariamente habitadas por não-brancos, ou não-branco-mestiços, foram vistas por essas elites como imensos desafios para o desenvolvimento nacional rumo aos ideais da modernidade. Desta maneira, o Equador tem características comuns com a Colômbia, como colocou Peter Wade em seu livro *Blackness and Race Mixture*: “há um distintivo padrão espacial na estrutura [...] da nação e de sua ordem racial” (Wade, 1993; ver, também, Ching, 1997; Feld, 1996; Ferguson, 1992; Gupta, 1992; Malkki, 1992).

Nesta imaginação da equatorianeidade, não há, logicamente, nenhum lugar para os negros: eles são, e devem permanecer, marginais. Eles constituem o último Outro, uma espécie de aberração histórica, um ruído dentro do sistema ideológico da nacionalidade, uma contaminação do patrimônio genético equatoriano. Não fazem parte dessa “mestiçagem oficial” (Stutzman, 1981:63).

Representações da Identidade Nacional em *Vistazo*

Vistazo publicou uma série de artigos, fotografias, imagens e outras representações que ilustram a “ideologia oficial” de identidade nacional. Várias publicidades, por exemplo, codificam a visão que as elites têm da “equatorianeidade”. Estas publicidades são caracterizadas por uma ausência da população negra. Têm como tema dominante a mestiçagem, que é apresentada como a essência mesma da “equatorianeidade”. E, quando fazem referência aos in-

dígenas, é como indivíduos que aparecem apenas como vestígios do passado: devem ser modificados, “civilizados”, “branqueados” (cf. Muratorio, 1994).

Esta idéia, segundo a qual os povos indígenas representam apenas o passado nacional, é um tema de muito interesse para os redatores de *Vistazo*. Um desses artigos é intitulado “Sondando o passado do homem equatoriano” (24/11/1978). Enfoca investigações arqueológicas conduzidas por pesquisadores do Banco Central do Equador da Sucursal de Guayaquil, e vem acompanhado de uma fotografia que mostra algumas moças chachis da Província de Esmeraldas, de pé, com os seios nus, vestindo trajes tradicionais (da cintura para baixo). Abaixo da fotografia lê-se a seguinte legenda: “Estas belas mocinhas são *cayapas*, da província de Esmeraldas. Mantêm características que o tempo respeitou” (:27). O artigo pula do passado arqueológico ao presente tradicional como se fosse a mesma coisa. Legendas como esta apontam para a contínua influência de teses evolucionistas do século XIX (Darwin, Tylor e outros) sobre o “senso comum” branco-mestiço. Outro artigo, intitulado “Tribos condenadas à morte” (15/3/1985:36-41), explica a “degeneração” de povos indígenas, que não puderam adaptar-se à civilização pelo fato de “ainda serem vítimas de velhas tradições malsãs” que os levarão à morte. Uma frase diz: “Os waoranis têm uma população com alto grau de anormalidades por causa do casamento endogâmico entre pais, filhos e irmãos” (:41).

Outro artigo obviamente paternalista, que apresenta os resultados de uma pesquisa conduzida por um psiquiatra na Província de Cotopaxi, proclama uma grande descoberta de 1972: “Realmente há inteligência superior no índio” (1/1972:100-102). Esta descoberta dá mais valor à mestiçagem porque limita, ou, antes, corrige, a “contribuição negativa” do ingrediente indígena...

Estas representações de indígenas são marcadas pelo contraste que estabelecem – em uma perspectiva branco-mestiça dominante – com as imagens de pessoas brancas nacionais, americanas e européias. Ao contrário daquelas, estas evocam seres civilizados, modernos e respeitáveis. As características de seus corpos definem o que se considera belo, atraente, desejável, ilustrando a ideologia do branqueamento tal como é argumentada por Normam Whitten: “branqueamento” não quer dizer que o branco se “indianiza” e sim, ao contrário, que é o índio que deve se branquear cultural e fisicamente.

Quanto aos negros, não fazem parte da química nacionalista. Nem são considerados como um dos ingredientes da mestiça-

gem oficial. Em vez de serem simplesmente invisíveis, como tantas vezes se argumentou no passado, são, antes, construídos ideologicamente, através de suas representações, como os “últimos Outros”.

Os Negros como Últimos Outros

No passado, argumentou-se que, no Equador e em outros países latino-americanos com proporções demográficas semelhantes, os negros eram simplesmente invisíveis ou totalmente ausentes dos imaginários branco e branco-mestiços das identidades nacionais. Em parte, este argumento é resultado da falta de interesse pelos negros, que caracterizou as pesquisas em Ciências Sociais e nas Humanidades equatorianas. Nina de Friedemann demonstrou a existência dessa falta de interesse por tudo que se referia ao negro no caso da Colômbia (Friedemann, 1984). Por outro lado, o argumento sobre a “invisibilidade do negro” está inscrito em uma tradição relativamente longa de pesquisa sobre os Estados-nação e as nacionalidades modernas. De fato, muitos pesquisadores que estudaram o surgimento dos nacionalismos e dos Estados-nação do final do século XVIII e no século XIX, têm em comum a tendência a concentrar sua atenção exclusivamente no que chamaram de “processos homogeneizadores” das ideologias que estão por trás das nacionalidades modernas. É precisamente o que faz, por exemplo, Benedict Anderson em seu famoso *Imagined Communities* (1991[1983]:47-66). Também é o caso de Stuart Hall, ao escrever que as “culturas nacionais” ajudam a “costurar” as diferenças dentro de uma identidade singular. Embora a tendência homogeneizadora das ideologias de identidade nacional seja bem concreta e possa ser observada em vários lugares do mundo, e não apenas no Equador, essas ideologias de identidade nacional também estão marcadas por outro fenômeno que aparece, após uma primeira leitura superficial, como contraditório a esta ambição homogeneizadora. Poderíamos referir-nos a esse fenômeno como a necessidade de construir um Outro, os Outros. Vários pesquisadores preferiram focalizar sua atenção sobre esta necessidade que têm os mitos constituintes das ideologias de identidade nacional de criar um Outro. A premissa desses autores é a seguinte: as identidades jamais existem por si mesmas, sozinhas. As identidades existem por oposição, ou seja, sua natureza profunda, ou sua condição de existência, é estarem opostas a outras identidades, dentro do espaço

nacional e fora dele. Sem esta oposição, não haveria necessidade de ter nenhuma identidade. Na década de 1960, pesquisadores que trabalhavam sobre o surgimento de nacionalidades, como Ernest Gellner (1964; 1983) ou Karl Deutsch (1966), e, mais tarde, pessoas como Anthony Smith (1986), Walker Connor (1978, 1993), Elie Kedourie (1992) e Anna Triandafyllidou (1998), já estavam trabalhando com esse conceito. Mais recentemente, um desses pesquisadores, Talal Asad, antropólogo do Oriente Médio que vive nos EUA, desenvolveu a seguinte argumentação:

[...] para assegurar a sua unidade – para fazer sua própria história – os poderes dominantes sempre trabalharam melhor com práticas que diferenciam e classificam [...]. Neste contexto, o poder é construtivo e não tanto repressivo. Além disto, sua capacidade de selecionar ou construir as diferenças que servem a seus propósitos dependia da exploração dos perigos e das oportunidades que as situações ambíguas contêm (Asad, 1993:17).

Peter Wade, em seu estudo sobre a incorporação de formas musicais afro-colombianas aos gêneros da “música nacional colombiana”, segue o mesmo argumento (ver, também, Moore, 1997):

[...] a diversidade é necessária às idéias nacionalistas, em parte porque é apenas em relação à diversidade que a unidade pode ser imaginada, mas também porque a diversidade quase sempre envolve relações de poder.

Assim como nas relações de poder colonial o colonizador tem um senso de dominação que é nutrido por um desejo narcisista de subjugar o subordinado. Outro, os construtores de nações definem sua própria superioridade em relação à diversidade que observam e constroem – e desejam. Distinção como excelência depende de distinção como diferenciação; discriminação como refinamento e gosto superior depende de discriminação contra as pessoas definidas como inferiores e diferentes (Wade, 1998:4).

As construções de indígenas aparecem de maneira muito visível em comparação com as construções de negros nos mitos de equatorianidade, desde o início da vida republicana. Os afro-equatorianos sempre ocuparam um lugar periférico. Sua visibilidade marginal dentro desses mitos não pode ser comparada com a relativa centralidade dos grupos indígenas. Nas narrativas brancas e branco-mestiças sobre a identidade nacional, nas produções artísticas sobre costumes e em outras representações, os indígenas foram construídos, como demonstrou admiravelmente Branca Muratorio, como descendentes dos nobres incaicos, como

os selvagens do Oriente ou *jívaros*, ou como pagãos que requeriam o trabalho das missões evangelizadoras e civilizadoras (Muratorio, 1994). Mas, aparecem claramente como um dos mais importantes componentes ou ingredientes da identidade mestiça ou branco-mestiça nacional (conforme o período histórico), mesmo especificando-se que têm de ser modificados, evangelizados, civilizados e branqueados. A leitura de textos escritos por intelectuais equatorianos brancos e branco-mestiços evidencia a construção do negro como “último Outro”. Refiro-me aqui, principalmente, a textos escritos, no início do século XX, por Alfredo Pérez Guerrero, Victor Gabriel Garcés, Julio Moreno, Humberto García Ortiz, Manuel José Caicedo, Gabriel Cevallos García, Leopoldo Benítez Vinueza etc.⁷ O caráter periférico do negro manifesta-se principalmente das seguintes maneiras: habitualmente, nos textos destinados a desenvolver idéias e comentários sobre o estado da cultura, e/ou identidade e/ou história nacional, as referências aos afro-equatorianos são muito escassas e breves. Até agora, nunca vi essas limitadas referências sugerirem que eles fossem equatorianos ou, se não são pensados como cidadãos como os indígenas, ao contrário destes não são incluídos no grupo dos que poderiam tornar-se cidadãos depois de um processo de “inculturação” ou de “civilização”... Os termos utilizados para referir-se a eles – “africanos”, “raça negra”, “negros” ou “morenos” – jamais são precedidos – como no caso dos “índios”, “raça índia” ou “indígenas” – do possessivo paternalista “nosso(s)”, o que os situa clara e definitivamente fora do projeto de identidade nacional. Além disto, quando se faz referência à existência de negros dentro do território nacional, isto ocorre nas partes mais descritivas dos textos, sem voltar a eles, nem à sua presença ao escrever-se sobre a solução a ser dada aos “problemas raciais e culturais do país” (o famoso “problema índio” ou “problema indígena”). Segundo esses intelectuais brancos e branco-mestiços, a solução do “problema racial e cultural do país” só envolve os índios, jamais inclui os negros – sabemos que estão ali, mas têm de ficar de “fora”, e nem são concebidos como “problema” que afeta a questão nacional... Eis alguns exemplos. Em um texto intitulado “La misa de las lanzas”, Leopoldo Benítez Vinueza escreve, em 1950, sobre os acontecimentos de 6 de março de 1845, que ele chama de “início da vida autenticamente nacional”, e diz:

Durou quinze anos a tutela providencial do Caudilho. Quinze anos de sangue e lágrimas em que só se ouviu, entre um povo apavorado, o golpe

dos cascos das cavalcadas e o ruído metálico dos sabres. Quinze anos em que passaram por um país desesperado as lanças estrangeiras, os bárbaros fardados, as feras com galões cujo exemplar mais representativo e arrogante era o general negro Juan Otamendi. (Benítez Vinuesa, 1950:201)

A última frase refere-se, com a força de último argumento retórico da lista de calamidades, ao antagonismo de um negro vestido de general... Em um texto publicado em 1922, Alfredo Pérez Guerrero escreve sobre a história e a cultura nacionais em estilo positivista, fazendo muito poucas referências aos negros ou à “raça negra”. Em uma passagem, caracterizada pelo determinismo geográfico, menciona os negros uma única vez – como uma força de trabalho maleável. Escreve que:

[...] o meio e a vida são círculos máximos que circunscrevem as forças sociais: em outros termos, indicam o que não pode ser, mas não o que será. Esta mera circunstância é importantíssima; se, por exemplo, sabemos que um país montanhoso se prestará menos para o comércio do que outro que está ao lado dos mares e rios, esse povo deveria fazer menos esforços para se dedicar ao comércio do que à agricultura; se sabemos que a raça negra suporta facilmente os climas ardentes, não a dedicaremos a cultivos de climas frios etc. (Pérez Guerrero, 1922:142)

A seguir, depois de indicar que o seu desejo é melhorar o Equador, continua escrevendo sobre o “problema índio”, precisando que “[me] circunscreverei à Raça Índia por ser esta um dos problemas a que estão enlaçados os principais entraves ao avanço que temos; e porque acredito que, depois do problema dos limites com o Peru, este é o mais grave e palpitante” (*ibidem*: 143). Os negros nem são incluídos como problema. Outro intelectual branco-mestiço, Víctor Gabriel Garcés, em artigo sobre as nacionalidades americanas publicado nos *Anais da Universidade Central* de Quito em 1933, é muito mais eloqüente a respeito da presença de negros. Nesse texto, Garcés termina festejando a mestiçagem como uma das conseqüências primordiais da conquista. Escreve que “índios, brancos e negros são os matizes primários da população continental”, antes de passar em revista cada um desses elementos raciais. Sobre os negros, indica:

O negro africano, material humano cotável em longa etapa da civilização, também deveria ter vindo à América, mercado sem concorrência para as empresas exportadoras do “mogno” vivo [...]. As necessidades industriais de aproveitamento da rara energia do homem de cor, avezado, fisiologicamente adaptado aos climas tropicais enervantes, exigiram e determinaram a demanda daquela mercadoria necessária. E até as colô-

nias louras do Norte, com o reparo puritano de seu contexto étnico, tiveram de admitir o negro robusto e alegre, risonho apesar de suas nostalgias ancestrais, para dedicá-lo à indispensável tarefa, nas zonas adequadas para o negro, porém insuportáveis para o inglês da América. Por todas as veredas da América Hispânica onde o clima solicitava o negro, estendeu-se esta contribuição racial trazida do fundo inesgotável da África Equatorial. (Garcés, 1986 [1933]:104)

A seguir, Garcés justifica a dominação do espanhol sobre o índio e o negro nos seguintes termos:

O espanhol, conquistador, e depois fazendeiro, industrial, comerciante, homem de mundo, homem de cultura, tinha que superar o índio e o negro. O índio, porque se impôs sobre ele e o atemorizou e subjuguou. O negro, porque, apesar de sua altivez característica, não tem suficiente sentimento de classe, de grupo, que dá vigor formal à coletividade em que se vive. O espanhol era muito mais apto a aproveitar imediatamente sua energia, tanto individual como social. E era precisamente ele que havia de formar a hierarquia dominadora no viver coletivo dos povos da América. Nos campos político, social, econômico, em todas as esferas de atividade, o branco em primeiro lugar. O índio, superior em número, recuou para as quebradas andinas, ou embrenhou-se na imensidão virgem da selva. O negro, que chegou por último, não era estorvo maior porque vivia confinado a determinadas áreas territoriais. Portanto, o branco assestou-se de seus domínios. (*ibidem*:107)

No resto de seu artigo, durante quase vinte páginas, Garcés – tendo o Equador em mente – trata do tema da mestiçagem, e o negro esfuma-se como em um passe de mágica. Claramente, o negro não faz parte dessa imaginação das nacionalidades americanas ideais, na perspectiva branca ou branco-mestiça de Garcés. Ao contrário, Garcés lança-se na outra direção, em um caminho que aponta a Europa como modelo biológico e cultural, citando os países do Cone Sul, onde houve uma imigração mais numerosa de europeus, o que explica o estado mais avançado dessas nações. Garcés imagina um processo de branqueamento dos índios, mas não dos negros, que continuam “confinados a determinadas áreas territoriais”, ou seja, “fora”.

Os demais autores consultados, que escreveram em vários períodos da história do país, dividem-se entre as seguintes tendências: 1. Referir-se aos negros só de passagem, registrando sua presença periférica, ou antes; 2. fazendo referências diretas a eles para depois, quando se trata de comentar ou elaborar sobre o futuro da “identidade, cultura e história equatorianas”, esquecê-los onde é “seu lugar”: nas margens (*frontier areas*).

Parece-me interessante frisar aqui o paralelo entre esta marginalidade – ou condição de último Outro – do negro nos processos imaginativos de intelectuais brancos e branco-mestiços de final do século XIX e começo do XX, e a mesma marginalidade dos negros nas pesquisas acadêmicas equatorianas. Esta última contrasta fantásticamente com a abundância de pesquisas sobre populações indígenas. Apresentarei aqui duas breves ilustrações, com textos escritos por pesquisadores que, apesar do presente comentário, respeito muito. Em *Los mitos de la ecuatorianidad* (Silva, 1995), Erika Silva nunca menciona a existência de negros dentro do território equatoriano. Além disto, ignora a questão e a significação de sua invisibilidade nesses mitos da “identidade equatoriana”. Em um artigo intitulado “La cuestión de las identidades en Quito” (Ibarra, 1995), Hernán Ibarra trata da história de Quito na perspectiva dos processos de identidade de suas populações, em termos das categorias étnicas de “brancos”, “branco-mestiços”, “indígenas”, “cholos” etc. Através de uma análise muito interessante de sucessivas modas musicais, da história do itinerário das festas de Quito, bem como de vários textos literários, procura descrever o desenvolvimento histórico da problemática das identidades em Quito. Mas, sobre os negros não escreve uma só palavra, apesar de uma documentada presença negra desde o início da fundação espanhola de Quito e de uma imigração negra relativamente importante durante os últimos vinte anos, o que levou ao surgimento de uma significativa população quitenha negra (Whittem, 1995).

Infelizmente, muitas das publicações que enfocam temas afro-equatorianistas tendem a representar os afro-chotenhos e os afro-esmeraldenhos em termos essencialistas e exclusivamente como comunidades fundamentalmente rurais, localizadas na periferia do espaço nacional, que existiram de certa maneira à margem da vida moderna. Essas representações das realidades socioculturais dos negros, com invisibilidade ou presença essencializada, além de serem incompletas e enganosas, não fazem senão reproduzir e reforçar o que chamo de ordem “racial”/espacial equatoriana.

Voltando à *Vistazo*, reúno as várias representações de negros em quatro categorias. Na verdade, essas categorias também foram utilizadas – conscientemente ou não – pelos jornalistas e editores de *Vistazo*: 1. os africanos; 2. os negros equatorianos; 3. os negros norte-americanos; 4. o resto da diáspora africana nas Américas. Estas representações divulgam a lógica da ordem “racial”/espacial equatoriana, bem como a visão que as elites nacionais têm do resto

do mundo e de sua suposta hierarquia cultural. Assim, pode-se observar em *Vistazo* que a Europa e a América do Norte encontram-se no alto da escala de “respeitabilidade cultural” compartilhada pelas várias equipes de redação, ao passo que a África, ao contrário, jaz a seus pés. Esta escala de “respeitabilidade cultural” tem condições de existência, e/ou influências transnacionais.

Caráter Negativo do que se Refere ao Negro (em Geral) em *Vistazo*

Várias representações de tudo que se refere ao negro nas páginas de *Vistazo* não têm especificações étnicas precisas. Não mencionam negros em particular, como afro-esmeraldenhos, afro-chotenhos, afro-brasileiros, yorubás etc. Estas imagens funcionam simplesmente como se estivessem pedindo ao leitor que se lembre do signifiante “negro” que está profundamente enterrado no inconsciente coletivo (branco e branco-mestiço) equatoriano e, para além dele, no inconsciente coletivo Ocidental. São imagens fundamentalmente estereotipadas e altamente negativas.

Algumas aparecem sob a forma de piadas. Uma delas, por exemplo, caracteriza os negros como seres estúpidos. Representa um casal de negros que se encontra no escuro. Pode-se adivinhar que são negros pelos estereótipos dos traços de seus rostos: grandes olhos brancos, grandes dentes, lábios enormes. O homem diz à mulher: “Cortaram a luz! Por fim poderemos fazer nossa poupança!” (nº 66, 11/1962:98). Outra piada representa cinco negros vestidos apenas com um lenço ao redor da cintura. Estão sentados em torno de uma mesa na qual se encontra um homem branco, sendo cozido... Um dos negros tem uma Bíblia nas mãos e diz: “Obrigado, Senhor, por ter-nos permitido trazer a esta mesa... o pão de cada dia. Amém” (nº 82, 7/1972:138). Em outra piada, o negro evoca a farra descontrolada, a preguiça, a sensualidade “natural”, os ritmos musicais etc. Um homem branco, que está na praia com sua esposa, levanta-se e diz, rodeado por negros com chapéus de palha e instrumentos musicais: “Inês! Não sei o que você há de pensar, mas eu não volto para casa...” (nº 125, 10/1967:138), como se tivesse decidido trocar o *stress* da vida moderna pela vida fácil dos negros que sabem gozar a vida.

Outras representações de negros sem indicações étnicas são feitas em artigos que têm o objetivo de tratar da humanidade de maneira relativamente abstrata, em um âmbito geográfico global.

Um desses, intitulado “Morte prematura da humanidade” (10/1974:53), discute a tese de Malthus e evoca os negros como um problema social permanente: não sabem como cuidar-se; sempre necessitam ajuda de algum tipo; fazem filhos como coelhos etc. Em poucas palavras, não nos – este é um “nós” branco ou branco-mestiço, é claro – deixam em paz... O conteúdo do artigo poderia ser resumido à seguinte citação, que foi publicada abaixo do subtítulo “Quem perecerá primeiro?”: “Nesta morte coletiva, avançando inexorável, inicialmente perecerão as pessoas de poucos recursos, os lares pobres. Morrerão primeiro as maiorias despossuídas...”. A fotografia que acompanha o artigo apresenta um menino negro, magérrimo, com a mão direita estendida como para pedir esmola...

Outro artigo, intitulado “Desaparecerá a raça branca?” (6/6/1978:82-84), contradiz a argumentação do artigo anterior. Sugere que, dentro de poucas décadas, as raças negra e amarela dominarão a população mundial. Comentando dados demográficos e também as crises do petróleo da época (final da década de 1970), o jornalista escreve:

Por conseguinte, é possível prever, com elevado nível de certeza, que a crise atual e próxima da energia terá não apenas um efeito sobre a civilização industrial, mas também sobre a distribuição das populações e das raças humanas. A espécie humana mudará de cor. Os brancos, que jamais estiveram em maioria, tornar-se-ão uma pequena, e depois muito pequena, minoria... A espécie humana mudará de pele.

Depois, no mesmo artigo, o jornalista acrescenta com grande otimismo – utilizando o termo obviamente negativo de “inflação”: “Mas a proporção das populações e das raças estará finalmente – após uma fase de inflação amarela, ou morena, ou negra – próxima à proporção atual”. Estas poucas referências foram escolhidas entre numerosas outras. Elas anunciam os maiores temas que são repetidos e “tecidos” dentro das representações de negros das quatro categorias com as que estou trabalhando.

Representações da África e de Africanos

A África é, definitivamente, um lugar firmemente marcado como negativo nas páginas de *Vistazo*. É um lugar onde há desordem política e golpes de Estado. É um lugar onde existe um número impressionante de tiranos. A África de *Vistazo* parece um Continente onde os líderes políticos, muito mais que em qualquer outra

parte, portanto, muito mais do que na América Latina, não têm nenhuma consideração por seus povos. É um lugar onde, para usar o vocabulário evolucionista de *Vistazo*, a vida selvagem e os cultos estranhos ainda ocorrem. É um lugar açoitado pela fome e outras numerosas calamidades. Em poucas palavras, a África de *Vistazo* é caracterizada pela irresponsabilidade: os africanos não são nada além de crianças imaturas.

Quanto ao período que vai de 1957 a 1991, não encontrei um só artigo que apresentasse a África de maneira positiva. Dos 61 artigos sobre a África publicados entre 1957 e 1991, mais de cinquenta são sobre algum tipo de desordem política: guerra de independência, golpes de Estado, excessos de pequenos tiranos, massacres políticos etc. Um desses artigos, publicado no número de janeiro de 1965, relata a guerra civil na República do Congo-Leopoldville. O jornalista escreve:

Uma luta selvagem desenrolou-se nas ruas da bela cidade [colonial], tropas do governo legal avançavam pelas desertas avenidas semeadas de mortos, moscas e carros virados, guerreiros semi-selvagens de Soumialot [o líder rebelde], entoando cantos rituais e fórmulas de magia negra, lançaram-se ao contra-ataque apoiados por abundantes rajadas de metralhadoras e fuzis automáticos chineses.

É preciso enfatizar aqui o fato de que só os rebeldes são “racionalizados”. Além disto, o jornalista refere-se a eles com todos os adjetivos (negativos) atribuídos a tudo que é “negro” ou “africano”: “guerreiros”, não “soldados”; “semi-selvagens”, e “magia negra”. Adicionalmente, a origem dos fuzis automáticos também é satanizada: são fuzis “chineses”, o que era muito ruim naqueles tempos de Guerra Fria... Não é possível entrar aqui nos detalhes desta guerra civil. Mas já se pode indicar que os soldados do chamado “governo legal” (na verdade, era um governo de títeres manipulado por vários governos ocidentais, em um contexto claramente neocolonialista) talvez não estivessem lutando ao lado do “bem”, como sugere o jornalista.

Antes de meados da década de 1960, não houve reportagens sobre a África. Depois dessa data, sua presença limitada na revista é marcada por catástrofes. Uma variedade de artigos, da segunda metade dos anos 1960 até os anos 1980, referem-se à sangrenta secessão da região de Biafra, na Nigéria; às atrocidades do ditador Idi Amim Dada – que teve grande visibilidade nos números de *Vistazo* da década de 1970⁶; às “palhaçadas” de outro ditador, o Marechal Bokassa, da República Centro-Africana etc. Muitas das expressões

utilizadas pelos jornalistas que relatam esses acontecimentos trazem suas interpretações racistas e essencialistas. “A África Ruge”, diz o título de um artigo sobre um massacre político na Rodésia (hoje Zimbábue): em vez de culpar os autores do fato lamentável, culpam a chamada “raça africana” inteira... “África: coração da AIDS” (27/3/1987:60) diz outro, sugerindo, de certa maneira, que esses negros selvagens e africanos são responsáveis por este novo mal etc.

Em um artigo sobre a África do Sul (2/1981:58-63), os negros africanos são identificados como gente tradicional, atrasada e exótica, ao passo que os brancos sul-africanos, ao contrário, são claramente associados à modernidade, à vida urbana, aos edifícios altos, à civilização etc. Neste artigo, mulheres negras africanas são apresentadas com os seios nus, de pé ou de quatro, em uma página, enquanto em outra página do mesmo artigo está a fotografia de uma mulher branca, da qual só se vê o rosto: está de óculos e olha para o céu. O fato de divulgar ou esconder o corpo feminino tem muito a ver com a distinção – muito importante na América Latina – entre os conceitos de “mulher” (usualmente de pele mais escura ou negra, associada à vulgaridade, falta de educação, de acesso sexual fácil etc.), por um lado, e, por outro, de “senhora” (branca ou de pele mais clara, respeitável, casada, culta etc.) (ver, também, Melhuus, 1996). Neste sentido, um artigo de 1973 (nº 194:80-82) apresenta bailarinas africanas, do Senegal, com o busto descoberto. Um subtítulo do artigo diz “Ninguém criticou o fato de as bailarinas se apresentarem com o busto descoberto”. As fotografias foram tiradas durante uma turnê que o balé nacional do Senegal fez em Guayaquil. Naquela época, nenhum corpo de mulher branca ainda tinha sido exposto dessa maneira em *Vistazo*...

Representações de Afro-Equatorianos

Uma das constantes mais importantes nos artigos de *Vistazo* com representações de pessoas afro-equatorianas é, sem dúvida, a diferença no tom do jornalista quando fala – nos textos escritos e/ou através do material visual – sobre negros da zona rural (as Províncias de Esmeraldas, Imbabura, Carchi e, mais particularmente, o Vale do Chota) e negros da zona urbana (principalmente Guayaquil e Quito). Os negros aparecem como fora do seu lugar “natural” em área urbana, onde são fundamentalmente interpretados como predadores sociais. São associados a crimes de todo tipo, de-

pendência de drogas, estupro etc. Em áreas rurais, ao contrário, os negros são representados como associados a formas musicais exóticas, à marimba, e a outras tradições culturais inofensivas, embora estranhas. Os negros rurais são representados como se estivessem vivendo em seu local reserva, como que mais próximo à natureza, o seu “lugar social natural”, como diz Stuart Hall. Muitas vezes são vistos como vítimas de catástrofes naturais e outros problemas de saúde. Imagens de negros equatorianos simplesmente positivas são muito raras na história de *Vistazo*. Em alguns casos limitados, aparecem na revista como heróis nacionais e atletas que ganham medalhas e outros títulos durante eventos esportivos internacionais. A maior figura que cumpriu esse papel foi, com certeza, Alberto Spencer, nas décadas de 1950 e 1960. Mais tarde, vê-se Lupo Quiñonez, Liliana Chalá e inúmeros outros. A menção a esportistas afro-equatorianos sempre está acompanhada do uso de um adjetivo como “negro”, “moreno”, “de ébano” etc. Isto denota o mal-estar dos jornalistas brancos e branco-mestiços, assim como dos editores da revista, para quem é impossível não “racializar” um indivíduo negro quando aparece em uma fotografia, como se a cor de sua pele não pudesse deixar de ser mencionada. É claro que esportistas que não são negros jamais são “racializados”: a cor de sua pele é considerada “normal”... Assim, temos menções como, para Liliana Chalá, “A negra de ouro” (19/12/1986:87-88); “o negro Ítalo Estupiñan” que também é chamado de “o gato selvagem”... (7/4/1978:92-95); ou, em outro registro, “o chinês negro”, para referir-se a Jaime Hurtado...

Imagens negativas de afro-equatorianos referem-se mais a homens do que a mulheres. As imagens de mulheres afro-equatorianas costumam estar associadas a algum aspecto “menos negativo”, mesmo se ele consiste na manipulação delas e de seus corpos como uma encarnação do mito da Vênus negra, objeto sexual por excelência. Isto ocorre, raras vezes, principalmente em representações em contextos rurais no final da década de 1970 e na de 1980. Será preciso esperar a segunda metade da década de 1990 para ver mulheres negras ocuparem uma posição de mulher desejável no contexto urbano. E, mesmo nesse caso – Fernanda Stalina Hurtado, filha de Jaime Hurtado (18/7/1991:38-40) e Mónica Chalá (16/11/1995) –, a visibilidade é criticada por muitos cidadãos brancos e branco-mestiços... (ver Rahier, 1998).

As representações de afro-equatorianos como perigosos criminosos são abundantes e começaram já nos primeiros números da revista. Em 1958, um artigo intitulado “Nas garras da erva mal-

dita" (7/1958:47-48, 85) marca o início dessa longa história de difamação "racial" ou étnica. As duas ilustrações de maconheiros são homens negros. Um deles se chama Santos Benigno Blackman Morales. O jornalista escreve a seu respeito: "'Santos Benigno Blackmam Morales', tem uma contradição em seus nomes. Realmente: não deve ser nem muito benigno, nem muito santo, se está onde está. E isso de Blackman vem bem a calhar: sua cor é 'pura raça'. A África rugem". No mês seguinte (8/1958:4-6, 71), outro artigo continua a saga: "5000 ladrões em Guayaquil" é acompanhado pela foto de três homens negros na prisão. No ano seguinte, um artigo demonstra que essa imagem negativa do negro está tão enraizada no inconsciente coletivo branco e branco-mestiço que é utilizada para interpretar um acontecimento histórico do século XVI, no que hoje é chamado de "Dia da Província de Esmeraldas". O artigo tem por título "O negro que foi rei de Esmeraldas" (10/1959:72-74). O subtítulo principal diz: "De como os negros chegaram ao Equador. – Um rei sanguinário das selvas. – A Espanha age diplomaticamente". O texto que se segue relata, de maneira distorcida, a história do grupo de Sebastián Alonso de Illescas y de Antón, no século XVI, que foi salva do esquecimento pela crônica do padre Miguel Cabello Balboa (ver Cabello Balboa, 1965; Phelam, 1967; Rueda Novoa, 1990, 1992). É interessante notar que o jornalista jamais questiona a instituição da escravidão, sua desumanidade etc. Ao contrário, parece preocupado em pintar esses negros como selvagens que escaparam de sua condição "normal" ou "natural" de escravos, que são sanguinários, que agiram como animais e isto particularmente – diz o jornalista em um impulso paternalista – com os grupos indígenas que ocupavam a área aonde chegaram etc. O jornalista revisita a história para reforçar o estereótipo do negro delinquente... Em nenhum momento quer festejar a valentia desses seres humanos que se rebelaram contra os seus opressores para recuperar sua dignidade e liberdade... O desenho que acompanha o artigo sugere a intenção do jornalista e do redator: mostra um negro musculoso com uma faca na mão, depois de matar um líder indígena que está no chão... Devemos recordar que a chegada do grupo de Sebastián Alonso de Illescas deu início ao que os historiadores chamaram de "a República de Zambos".

E os exemplos deste tipo de representações continuam ao longo da história da revista. Em 1961, a bestialidade de um prisioneiro negro é enfatizada pela seguinte legenda: "Se eu sair, tornarei a matar!" (7/1961:53-54). Esta história de difamação entusiástica

dos homens negros – que quando não os apresenta como delinquentes “naturais ou animais selvagens que não podem controlar seus impulsos”, apresenta-os como outro tipo de problema social: mães adolescentes, pobres sem escolaridade, “homens-rato” etc. – chega até o presente. Em 1997, *Vistazo* festejou os seus quarenta anos de existência com um número especial. Nesse número, apresenta entrevistas de várias pessoas que completaram quarenta anos de idade em 1997. Assim, há entrevistas de um policial, de um médico, de um advogado, de uma secretária, de um pescador etc. Na página 118 do nº 715, de 5/6/1997, apresenta-se a entrevista e a fotografia de “O Delinquente”: um afro-esmeraldenho que, diz a legenda, vive há vinte anos na delinquência e há dezesseis na prisão...

Representações de Negros Norte-Americanos

Os negros norte-americanos, ao contrário dos negros afro-equatorianos, não são representados como delinquentes. Quer dizer, se de vez em quando se faz referência à delinquência quando se escreve sobre eles, esta não aparece como sua primeira característica. Dentro da lógica do que chamo de “a ordem racial/espacial”, os negros norte-americanos são muito mais associados à civilização ocidental do que os outros. Portanto, são considerados, nas páginas de *Vistazo*, como nas ruas e mentes do Equador, de maneira muito menos negativa, e em certos casos, positiva. Podem até ser pintados como povo que luta, com muito boas razões, contra injustiças desumanas, contra uma situação racista que é produto de uma longa história de discriminação baseada na cor da pele e na origem africana. Esta última representação é feita, sobretudo, nos números da revista das décadas de 1960 e 1970, quando se davam as agora famosas manifestações pela obtenção de uma legislação que assegurasse os “direitos civis” para todos os cidadãos, qualquer que fosse sua raça.

É interessante notar aqui que, embora os jornalistas e editores de *Vistazo* tenham a habilidade, sensibilidade e clarividência de não apenas relatar, mas também condenar o racismo da sociedade americana, permanecem totalmente cegos diante dos processos clara e dolorosamente racistas, bem como diante das práticas discriminatórias contra as populações negras equatorianas, desde o início da Colônia. O racismo é algo que se encontra “fora”, não dentro do espaço nacional. Os afro-equatorianos são fundamen-

talmente delinqüentes urbanos, ou pequenos agricultores que não sabem como se superar em áreas rurais. Nada mais... O racismo é um mal que só existe no exterior.

Uma representação muito comum dos negros americanos em *Vistazo* é a que consiste em caracterizá-los como importantes esportistas, atletas e artistas de renome mundial. Até o final da década de 1970, a presença de imagens de negros americanos em *Vistazo* era muito limitada, apesar das reportagens sobre os acontecimentos dos direitos civis; no entanto, na década de 1980 sua presença aumenta consideravelmente através da cobertura dos sucessos de Michael Jackson e seus irmãos e irmãs; do Cosby show; do lançamento na televisão de "Raízes", escrito por Alex Haley; do ator negro de "Missão Impossível" etc. Nesses artigos, pode-se observar a surpresa e o fascínio dos jornalistas de *Vistazo* com o êxito econômico desses artistas negros dos EUA. Vários artigos breves, acompanhados de fotografias, são intitulados "Os negros mais ricos do mundo...", ou "Negros milionários" etc., expressando, assim, o quanto essas imagens foram surpreendentes sob uma perspectiva equatoriana.

O Resto da Diáspora Africana

Representações de negros que não sejam afro-equatorianos, africanos, ou negros americanos são relativamente raras ao longo da história de *Vistazo*. As poucas que pude encontrar no período indicado apontam, principalmente, para populações afro-caribenhas e para o Brasil. Muito mais do que para os negros das outras categorias, e com exceção da república do Haiti (ver a seguir) e dos numerosos artigos sobre Pelé (o rei brasileiro do futebol), as representações de desejáveis mulheres negras são aqui dominantes, e isto desde os primeiros anos da revista. No entanto, sobretudo no que diz respeito a populações caribenhas, essas representações também são marcadas por referências constantes à África selvagem, com seus rituais misteriosos e estranhos, que definitivamente os marcam como *exóticos*...

Em 1958, um artigo intitulado "Calipso em Guayaquil" (nº 16, 9/1958:71) está acompanhado por duas fotografias: no centro da primeira aparece uma atraente mulher negra dançando com as pernas descobertas e movendo sensualmente a cintura entre dois homens negros que, de joelhos, abrem os braços como para proclamar e festejar sua beleza. Na segunda, há três homens negros vesti-

dos somente de pedaços de pano na cintura, imitando pele de tigre, dançando com lanças nas mãos. O jornalista, que é correspondente itinerante do *Vistazo* em Lima, escreve:

Vi os negros do “Calipso de Trinidad” aqui em Lima estrear no melhor teatro da cidade, o “City Hall”, e depois tornei a aplaudi-los na “Embassy”, a melhor *boite* de Lima. São maravilhosos; quis entrevistá-los para *Vistazo* e, com um intérprete, já que só falam inglês, além do seu dialeto do interior, o que me transportava aos anos da minha juventude, quando me emocionavam os filmes de Tarzã, rodeado de negros e mais negros, consegui uma curta conversa com eles. O que faz de líder me disse: “O nosso espetáculo nasceu como uma resposta à proibição policial inglesa contra nossas tradicionais bandas africanas. Despertamos curiosidade e mostramos o nosso folclore, creio que de maneira demasiado crua”.

Outro artigo, intitulado “Com o diabo no corpo” (nº 443, 7/2/1986:42-44), reforça essa imagem da mulher afro-caribenha como mulher quente capaz das mais extravagantes habilidades sexuais: a fotografia principal do artigo ocupa uma página inteira e mostra uma mulher negra de frente, que dança esfregando o traseiro contra a pélvis de seu colega bailarino, que podemos ver dançando atrás dela. A fotografia foi tirada durante um carnaval em Trinidad. Entre outros artigos e fotografias que apontam na mesma direção, pode-se destacar também um texto publicado em 5/9/1986, dedicado à Miss Brasil 1986. Às vezes o jornalista chama-a de “a bela mulata”. Outras vezes utiliza frases dramáticas como “o sonho da Gata Borracheira negra” etc. Muitas das fotografias mostram-na em traje de banho. A última foto tem a legenda: “Gesto de sonho, magia e paixões transbordantes. Miss Brasil é um poema mulato”.

Não poderia terminar esta parte sem comentar duas fotografias que me surpreenderam por serem bastante únicas dentro do conjunto de fotografias que compilei. A primeira foi tirada no Brasil, durante o carnaval de fevereiro de 1959, e publicada no nº 22, de março do mesmo ano. Acompanha um artigo sobre o carnaval do Rio que relata vários eventos, entre os quais a tentativa de um grupo de admiradores de desnudar Jane Mansfield. Nessa fotografia pode-se ver um homem negro beijando a boca uma mulher branca ou branco-mestiça, que com algo de ternura corresponde com afeto acariciando seu torso. Essa fotografia encaixa-se, é claro, na reputação do carnaval do Rio, durante o qual tudo poderia acontecer. Sem dúvida, é pela sensação que cria na sociedade equatoriana da época que foi escolhida pelo jornalista e pelos editores

da revista. A legenda impressa abaixo da fotografia diz: “Um exemplo para o povo de Little Rock [nos EUA, onde acabava de ocorrer um fato racista], aqui um preto beija uma linda garota. A alegria dos cariocas os faz esquecer todo tipo de preconceitos...”. A situação inversa, quer dizer, um homem branco ou branco-mestiço beijando uma mulher negra, seria certamente menos sensacional. A história de relações raciais em contextos colonial e neocolonial nas Américas, assim como na África, está cheia desses casos que expressam apenas o poder das elites socioeconômicas e políticas. Para continuar com o tema, a segunda fotografia segue a ordem “natural” das coisas e, portanto, é menos subversiva que a precedente: representa um homem branco e vestido (um sacerdote anglicano) dominando – pelo menos com o olhar – uma mulher negra nua que tem apenas um pedacinho de pano sobre as coxas. O leitor pode vê-la de costas com o traseiro descoberto. O artigo intitula-se: “O sacerdote que pinta nus” e conta a história de um sacerdote anglicano que tem paixão por pintar mulheres nuas.

Nesta categoria de artigos e fotografias sobre o “resto da diáspora africana”, destacam-se as referências ao Haiti. O Haiti é fundamentalmente representado de maneira muito negativa em *Vis-tazo*. Assim como o fascínio que a revista teve pelos ditadores africanos Idi Amin Dada e Jean Bédel Bokassa, a ditadura dos Duvaliers inspirou sete artigos na revista. Cada um deles enfatiza os aspectos sanguinários dos regimes de Papa e Baby Doc, e seus gastos extravagantes contrastando com a pobreza do povo haitiano. Nisto a imagem do Haiti traça um paralelo na questão coincidente com a imagem da África. Particularmente quando se consideram as reportagens sobre as tradições religiosas da ilha: o vodu. Este último não é representado como uma religião respeitável como outras, com uma cosmovisão própria, um sistema de rituais específicos, um panteão, uma hierarquia religiosa etc., mas como uma prática selvagem de magia negra. Este preconceito ou imagem estereotipada não existe apenas no Equador, é claro. Vários artigos têm títulos dramáticos que denotam esta visão negativa do vodu, e, com ela, também da população do Haiti: “O país dos mortos que caminham” (nº 137, 10/1968:49-52); “Os vampiros humanos do Haiti” (nº 162, 11/1970:88-92); “Duvalier: fim de um império de sangue” (8/2/1985:14-17), que contém o subtítulo “Papa Doc’ Duvalier iniciou há 28 anos no Haiti uma ditadura baseada no terror e na magia negra...”

Conclusões

Assim como o que se pode encontrar profundamente ancorado no inconsciente coletivo branco e branco-mestiço equatoriano, representações das pessoas negras foram construídas na *Vistazo*, ao longo de sua história, como para situá-las de maneira definitiva como seres marginais em tudo o que se entende por “civilização”, “nação” e “cultura nacional”. Entre as várias categorias de negros que se encontram em *Vistazo* e com as quais trabalhei, observa-se que os afro-equatorianos são representados como os mais negativos de todos, depois dos africanos: não são ricos e civilizados, ou artistas de reputação internacional como os *gringos* negros; não são sensual e sexualmente tão atraentes (antes da década de 1990) como os negros – ou, antes, as negras – caribenhas e brasileiras. Quando estão em suas zonas rurais (a província de Esmeraldas e o Vale do Chota), são pintados como africanos (ver, por exemplo, o artigo “Um canto da África nos Andes”, na *Vistazo* de 22/6/1984:90-96), com tudo que isso contém de negativo. Em áreas urbanas, em compensação, tornam-se perigosos, selvagens e sanguinários delinquentes, também parecidos com africanos, mas com o aspecto de seu significado que evoca a violência (“A África Ruge”). Em suma, as representações de afro-equatorianos marcam-nos como seres marginais ao projeto nacional das elites equatorianas. Essa marginalidade não é resultado do número relativo de negros com que conta o Equador, como foi dito em várias ocasiões por intelectuais e políticos brancos e branco-mestiços. Essa marginalidade é a expressão do fato de que as pessoas negras cumprem o papel de último Outro nos imaginários de identidade nacional. Na lógica da ideologia hegemônica de identidade nacional que define a “equatorianeidade”, os negros constituem o que ninguém (os brancos e branco-mestiços) quer ser. O ser negro é definido como o contrário de “ser civilizado”. Os negros não podem encarnar o que se proclama como os ideais da nacionalidade. Cumprem o papel de Outro, tanto dentro das fronteiras nacionais como fora delas. Nem são incluídos nos mitos da equatorianeidade quando se fala de “branqueamento”. Este último é um processo que leva à “nacionalidade” (imaginada pelas elites) reservada aos indígenas. Esta qualidade negativa de “último Outro” é até reproduzida por muitos intelectuais equatorianos – brancos e branco-mestiços – que nem se dão ao trabalho de incluí-los em suas pesquisas e outras preocupações.

Esta marginalidade dos negros equatorianos de hoje não é mais do que a continuação de uma longa história de discriminação que começou durante a Colônia e não só foi reproduzida, mas também reforçada através das décadas, nos vários meios de comunicação, e no “senso comum nacional”.

Notas

1. Todas as traduções deste artigo são de minha autoria.
2. Tenho o projeto de chegar até o ano 1998.
3. Para um estudo similar conduzido em outro contexto nacional, ver Lutz (1993).
4. Trata-se de uma pesquisa em curso. Planejo estender esta lista em um futuro próximo.
5. Na história de *Vistazo*, mais de dez artigos foram dedicados ao ditador Idi Amim Dada, como se ele fosse um emblema, uma boa ilustração do que é a África...
6. A questão de gênero e raça em *Vistazo* merece um estudo muito mais detalhado do que o presente.

Seletividade por Cor e Escolhas Conjugais no Brasil dos 90

José Luis Petrucelli

Resumo

Este artigo se propõe analisar os padrões de preferências na escolha dos parceiros por grupos raciais, tal como estes grupos são definidos nas pesquisas realizadas pelo IBGE, utilizando as informações fornecidas pelas PNADs de 1995 e 1996. As uniões foram classificadas em dois tipos: endogâmicas e exogâmicas, segundo as categorias de cor dos cônjuges. Na primeira parte do artigo são apresentadas as características gerais da nupcialidade por cor para o total do Brasil e por regiões. Na segunda parte, são estudados dois aspectos da composição das uniões segundo a cor dos cônjuges: as tendências diferenciais para a endogamia matrimonial e a seletividade marital no comportamento exogâmico. O trabalho se propõe aprofundar o estudo da formação de uniões e casamentos inter-raciais junto com alguns aspectos dos processos sociais nela incluídos. Assim, com a finalidade de estimar o grau de seletividade racial que opera nas escolhas conjugais, no presente trabalho foram calculadas, a partir dos dados das PNADs 87 e 95, as proporções de uniões formadas dentro de cada grupo de cor, que denominamos taxas de endogamia e que nos fornecem o material de base para nosso estudo.

Palavras-chave: casamento inter-racial; reprodução da desigualdade; fronteiras inter-raciais.

Abstract

Selectivity by Color and Conjugal Choices in Brazil of the Nineties

This article analyzes the norms of preference in the choice of partners by racial group in accordance with the definition of such groups in surveys undertaken by the IBGE (Brazilian Institute of Geography and Statistics), based on information supplied by the PNADs (National Survey by Residence Samples) of 1995 and 1996. Conjugal bonds were divided into two types: endogamy and exogamy, according to color categories of the partners. In the first part of the article, the author describes general characteristics of unions by color for the whole of Brazil and by region. In the second part, two aspects of the composition of unions according to the color of the partners are mentioned: the different trends for matrimonial endogamies and the marital selectivity in exogamic behavior. The article makes a more detailed study of the formation of inter-racial unions and marriages in combination with some social aspects included therein. Thus, in order to estimate the degree of racial selectivity valid in conjugal selection, the proportion of unions formed within each color group was calculated based on PNAD 87 and 95 data. They are called endogamy rates and furnish basic material for the study.

Keywords: Negroes; inter-racial marriage; conjugal choice; selectivity by color.

Résumé

Sélectivité selon la Couleur de Peau et Choix Conjugaux au Brésil des Années 90

Dans cet article on examine les modèles de préférences dans le choix du partenaire selon les groupes raciaux – ces groupes étant définis dans les recherches menées par l'IBGE (Institut Brésilien de Géographie et des Statistiques), d'après des données fournies par les PNADs de 1995 et 1996. Les unions ont été classées en deux types: endogames et exogames, selon les catégories de couleur de peau des conjoints. Dans une première partie, on présente les caractères généraux de la nubilité selon la couleur de peau pour tout le Brésil et par régions. Dans la deuxième partie, on étudie deux aspects de la composition des unions selon la couleur de peau des conjoints: les tendances différentielles pour l'endogamie matrimoniale et la sélectivité maritale dans le comportement exogame. On cherche à approfondir l'étude de la formation d'unions et de mariages inter-raciaux ainsi que de certains aspects des processus sociaux

qu'elle implique. Ainsi, afin d'estimer le degré de sélectivité raciale qui intervient dans les choix conjugaux, on a calculé, en ayant pour base les données des PNADs de 1987 et 1995, les proportions d'unions établies à l'intérieur de chaque groupe de couleur, en les appelant taux d'endogamie, ce qui a servi de base à notre étude.

Mots-clé: identité nationale; théâtre de variétés; massification culturelle; relations raciales; citoyenneté

1. Introdução

O propósito deste trabalho¹ é aprofundar o estudo da formação de uniões e casamentos, por grupos de cor – tal como estes são definidos nas pesquisas do IBGE –, considerando a escolha do parceiro afetivo-sexual e o estabelecimento de laços familiares pelo casamento ou união estável como uma instância privilegiada de análise enquanto expressão das relações entre os grupos raciais no interior da sociedade e do seu modo de reprodução.

A hipótese de base sustenta que o avanço na visibilidade dos casais de composição mista, resultado da dinâmica dos sistemas de alianças e de procriação, mascara as reais condições de reprodução da desigualdade na população brasileira, contribuindo, paradoxalmente, para a manutenção das fronteiras inter-raciais e assegurando, assim, a continuidade da transmissão do patrimônio genético coletivo. O caráter estrutural da desigualdade socioeconômica no país, que se superpõe à classificação por cor dos indivíduos na sociedade, se vê garantido através do comportamento nupcial seletivo, sancionado pelas regras e valores sociais vigentes, através dos processos de estabelecimento de laços familiares e de formação de uniões.

Existe amplo consenso de que essa escolha não é produto de um jogo aleatório, mas expressão de regras sociais determinadas, que tendem a facilitar alguns tipos de uniões e a dificultar outros, construindo um sistema que estrutura os intercâmbios de indivíduos e de grupos. Este sistema situa-se, normalmente, entre dois modelos teóricos (Bonniol, 1992): o da pan-mixia, no qual os intercâmbios se produzem livremente e as uniões expressam a lei de probabilidades das diversas combinações, e o da endogamia, em que a escolha se dá exclusivamente no interior do grupo de iguais. O primeiro destes modelos promove a homogeneização da população em questão; o segundo, a separação de subpopulações estanques. A noção de endogamia, desenvolvida no século passado (ver Bozon e Heran, 1987), designa, no sentido estrito, a obrigação de

se casar dentro do mesmo grupo. No presente trabalho, foram calculadas taxas baseadas neste conceito, indicando a proporção de uniões formadas dentro de cada grupo de cor com a finalidade de estimar o grau de seletividade racial que opera nas escolhas conjugais. Foram pesquisadas aquelas uniões integradas por pessoas casadas ou não legalmente entre si, em que um dos integrantes se declarasse como chefe de família, como reflexo de algum grau de estabilidade.

Mas, há um outro fator que incide significativamente na seletividade marital e que é freqüentemente esquecido nas análises: o da composição demográfica ou a estrutura da população por grupos de cor. A participação diferenciada destes grupos na composição da população total determina a estrutura do mercado matrimonial, fazendo com que a oferta de parceiros segundo a cor seja proporcional ao tamanho de cada grupo, resultando em disparidades significativas entre eles. Os dados analisados neste trabalho, basicamente as informações fornecidas pelas PNADs da última década, mostram que a distribuição da população brasileira entre brancos, pardos e pretos é, aproximadamente, de 55, 40 e 5 pessoas entre cada 100, respectivamente, e com importantes variações regionais, de acordo com a tabela a seguir.

Tabela 1
Distribuição da População por Grupos de Cor,
segundo as Regiões do País, 1995

| Regiões | Total | Grupos de Cor | | |
|--------------|-------|---------------|-------|-------|
| | | Branca | Parda | Preta |
| Norte | 100,0 | 28,4 | 69,7 | 1,9 |
| Nordeste | 100,0 | 27,9 | 67,3 | 4,8 |
| Sudeste | 100,0 | 66,3 | 27,1 | 6,6 |
| Sul | 100,0 | 84,8 | 12,5 | 2,7 |
| Centro-Oeste | 100,0 | 48,4 | 48,9 | 2,6 |
| Total | 100,0 | 54,7 | 40,4 | 5,0 |

Fonte: IBGE, PNAD, 1995.

Desta maneira, os intercâmbios possíveis desses grupos raciais estão determinados pelo tamanho de seus estoques absolutos, resultando em enormes desequilíbrios relativos entre eles. Assim, por exemplo, mesmo se a totalidade de mulheres pretas estivesse casada ou unida a homens brancos, isto só afetaria a 7,5% do total destes últimos que estão em união, não modificando mais que

marginalmente as taxas de endogamia da população branca, calculadas sobre as trinta milhões das uniões estudadas. Com este exemplo hipotético queremos mostrar que o comportamento marital inferido a partir das taxas calculadas com a população observada não refletem adequadamente o fenómeno mais que em alguns aspectos. Mais adiante é detalhado o tratamento aplicado às informações analisadas para contornar este problema.

2. Nupcialidade por Cor: Características Gerais

Em uma primeira aproximação ao assunto em estudo, são apresentadas as distribuições da população por estado conjugal e grupos de cor de homens e mulheres, a partir das informações fornecidas pelo Recenseamento de População de 1991. Isto permitirá detectar um primeiro nível de diferenças entre os grupos estudados, quanto às probabilidades de as pessoas se encontrarem em união ou não.

Tabela 2
Distribuição da População de 15 Anos e Mais por Cor, Gênero e Estado Conjugal. Brasil, 1991

| | Est. Conjugal | Total | Branca | Parda | Preta |
|-----------------|---------------|-------|--------|-------|-------|
| Mulheres | | | | | |
| | Total | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 |
| | Casada | 57,1 | 59,1 | 55,4 | 48,3 |
| | Solteira | 28,7 | 26,8 | 30,7 | 33,0 |
| | Sep/des/div | 6,1 | 5,6 | 6,5 | 7,8 |
| | Viúva | 8,9 | 8,0 | 7,3 | 10,8 |
| Homens | | | | | |
| | Total | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 |
| | Casado | 60,0 | 62,1 | 57,7 | 57,4 |
| | Solteiro | 35,7 | 33,7 | 38,0 | 36,9 |
| | Sep/des/div | 2,7 | 2,6 | 2,7 | 3,3 |
| | Viúvo | 1,6 | 1,6 | 1,5 | 2,4 |

Fonte: IBGE, Censo Demográfico, 1991.

Os dados fornecidos pelo Recenseamento Populacional de 1991 mostram importantes variações entre homens e mulheres, e entre os três grupos de cor no que diz respeito à situação conjugal de cada um deles. As mulheres apresentam uma situação que pouco se tem modificado nas últimas décadas: as brancas mostram as

mais altas porcentagens na situação conjugal de casadas, categoria que inclui tanto aquelas em união consensual como as casadas no civil e/ou religioso. As mulheres pretas, no entanto, figuram, nesta categoria, em uma proporção bem menor – com onze pontos percentuais a menos do que as brancas – sendo que mais da metade delas (51,6%), aparecem como não tendo cônjuge no momento da pesquisa, seja porque nunca casaram, estão separadas, desquitadas ou divorciadas, ou porque enviuvaram. As mulheres pardas tendem a se apresentar em uma situação intermediária entre as brancas e as pretas, se bem que mais próximas das primeiras.

Por outro lado, dado que em relação ao mesmo tema alguns autores enfatizam a situação da mulher preta como a mais rejeitada dentro do mercado matrimonial (Berquó, 1987; Moreira e S. Sobrinho, 1994), na Tabela 2 foi incluído o estado conjugal dos homens por grupos de cor para fins de comparação. Estes dados permitem verificar que as diferenças inter-raciais no casamento se mantêm também entre os homens, se bem que com menor intensidade do que entre as mulheres, aparecendo os homens de cor preta em situação de casados em menor percentual do que os de cor branca. Todavia, outra diferença conhecida se destaca: a da menor proporção de homens separados, desquitados, divorciados ou viúvos que de mulheres nessas condições – explicável, por um lado, pela maior facilidade dos mesmos para o recasamento depois da dissolução de uma união, mas também, e principalmente, em relação aos viúvos, pela maior mortalidade diferencial masculina.

Algumas diferenças de nível devem ser, no entanto, assinaladas no que diz respeito a variações regionais: no Sudeste as mulheres pretas aparecem com o menor percentual de casadas no país (47%) entre todas as mulheres dos diferentes grupos de cor, enquanto no Norte este percentual aumenta significativamente (56%).

3. Estudo da Endogamia

Observando o país como um todo, pode-se afirmar que o Brasil mantém, até hoje, altos padrões de casamento endogâmico que caracterizaram, no passado, uma sociedade polarizada social e racialmente, com baixas taxas relativas de intercâmbios maritais entre os grupos: os dados da última década mostram que em torno de 80% do total das uniões estudadas (25,3 milhões em 87 e 30,8 em 98), estão constituídas por pessoas da mesma categoria de cor. Se esta variável não tivesse nenhuma influência na composição dos

casais, isto é, se estes se distribuírem aleatoriamente por cor e gênero, o percentual de casamentos endogâmicos deveria ser de só 47%. O baixo nível de exogamia encontrado, apresenta, no entanto, um ligeiro aumento no período (de 18% para 22%), que poderia estar refletindo uma tendência de mais longo prazo, mas que ainda está longe do valor de 53% esperado por uma distribuição teórica aleatória.

Tabela 3
Porcentagem de Uniões Endogâmicas Total
e por Grupos de Cor. Brasil, 1987 e 1998

| Grupos de Cor | 1987 | 1998 |
|---------------|-------------|-------------|
| Branca | 86,8 | 83,2 |
| Parda | 75,0 | 72,7 |
| Preta | 64,2 | 60,7 |
| Total | 81,7 | 78,0 |

Fonte: IBGE, PNADs de 1987 e 1998.

Pode se ver como as maiores taxas de endogamia se encontram atualmente entre os brancos, aproximadamente 85%, e as menores entre o grupo de população preta, com pouco mais de 60%. Assim, na população total não mais que uma de cada cinco

Tabela 4
Uniões por Cor dos Cônjuges e Distribuições Percentuais.
Brasil, 1998 (em milhões)

| Cor das Mulheres | Total | Cor dos Homens | | |
|------------------|--------------|----------------|--------------|--------------|
| | | Branca | Parda | Preta |
| Total | 30,82 | 17,68 | 11,31 | 1,84 |
| Branca | 18,12 | 14,89 | 2,87 | 0,36 |
| Parda | 11,16 | 2,54 | 8,17 | 0,46 |
| Preta | 1,54 | 0,26 | 0,26 | 1,02 |
| Total | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 |
| Branca | 58,8 | 84,2 | 25,4 | 19,7 |
| Parda | 36,2 | 14,4 | 72,2 | 25,0 |
| Preta | 5,0 | 1,4 | 2,3 | 55,4 |
| Total | 100,0 | 57,4 | 36,7 | 6,0 |
| Branca | 100,0 | 82,2 | 15,8 | 2,0 |
| Parda | 100,1 | 22,8 | 73,2 | 4,1 |
| Preta | 100,0 | 16,9 | 16,9 | 66,2 |

Fonte: IBGE, PNAD, 1998.

uniões está constituída por um casal misto; entre a de cor branca esta proporção é ainda menor: uma para cada seis, subindo entre a população de cor preta para duas de cada cinco.

Por outro lado, os dados da Tabela 4 permitem calcular que do total de uniões exogâmicas (6,75 milhões), em 55% delas – ou 3,7 milhões – a mulher é a componente mais clara do casal. Considerando ao mesmo tempo os diferenciais por gênero e cor, a maior taxa de endogamia é encontrada entre os homens brancos, mais de 84%, e a menor, entre os homens pretos, com pouco mais de 55%.

Nesta tabela também pode ser verificado o comportamento bastante assimétrico por gênero do grupo de cor preta: enquanto 55% dos homens neste grupo aparecem unidos de forma endogâmica, este percentual sobe para 66% no caso das mulheres. Assim, 25% dos homens de cor preta se encontram unidos com mulheres pardas, enquanto entre as mulheres de cor preta, só 17% o fazem com homens do grupo pardo. Todavia, quase 20% dos homens pretos estão unidos com mulheres brancas, enquanto menos de 17% das mulheres deste grupo o estão com homens brancos.

Mas, como já foi apontado, estes valores estão afetados pela composição da população por grupos raciais, de tamanhos relativos desiguais. Para superar esta dificuldade, foi efetuada uma padronização das distribuições relativas dos grupos de cor nas informações disponíveis, verificando quais seriam os tamanhos proporcionais das uniões endogâmicas, na ausência das diferenças demográficas quantitativas entre os grupos. Para tal fim, usou-se um método estatístico de ajuste, igualando os valores totais dos grupos de homens e mulheres por cor dos parceiros das uniões em estudo, obtendo os níveis de endogamia intrínseca, ou seja, as proporções de uniões no interior de cada grupo de cor na hipótese de igualdade de tamanhos entre eles (Silva, 1981). Efetuada esta padronização, chegamos a resultados que mostram diferenças muito significativas em relação aos valores originais em cada grupo.

Tabela 5
Porcentagem de Uniões Endogâmicas Total
e por Grupos de Cor, Dados Ajustados. Brasil, 1987 e 1998

| Grupos de Cor | 1987 | 1998 |
|----------------------|-------------|-------------|
| Branca | 80,1 | 75,6 |
| Parda | 75,1 | 72,4 |
| Preta | 86,3 | 84,3 |
| Total | 80,5 | 77,4 |

Fonte: PNADs 1987 e 1998.

A comparação entre as Tabelas 3 e 5 mostra que a proporção de uniões no interior da população parda praticamente não sofre alterações na hipótese de igualdade de tamanho entre os grupos, apresentando-se os seus valores quase idênticos nas duas tabelas. São, no entanto, os grupos de cor branca e preta os que apresentam as modificações importantes: o primeiro reduzindo significativamente os valores de comportamento endogâmico e o último aumentando-os, invertendo assim a ordem em que figuravam segundo os dados originais. O grupo de população de cor preta aparece com as mais altas taxas ajustadas de endogamia, seguido pelo grupo de cor branca e, por último, pelo de cor parda. O que estas informações estão indicando, é que o relativamente alto comportamento exogâmico da população preta, observado nos dados originais, pode ser explicado, em boa parte, apenas pelo tamanho relativo deste grupo na população total: sendo minoritário, está mais perto do comportamento de um isolado demográfico, e seu alto grau de miscigenação aparente seria, em grande parte, consequência das variações marginais nos comportamentos dos outros grupos de cor. Entretanto, quando se eliminam as diferenças de tamanho entre eles, as uniões exogâmicas apenas alcançam 15% deste grupo de população.

Um outro aspecto do fenômeno estudado, não revelado no quadro geral apresentado e que serve para mostrar as tendências globais do fenômeno estudado, se refere às grandes variações de comportamento encontradas entre as diferentes regiões do país. Uma visão sintética destas variações pode ser observada na tabela a seguir.

Tabela 6
Porcentagem de Uniões Endogâmicas Total e por Regiões.
Brasil, 1987 e 1998

| Regiões | 1987 | 1998 |
|--------------|-------------|-------------|
| Norte | 72,5 | 67,9 |
| Nordeste | 76,0 | 73,1 |
| Sudeste | 82,9 | 80,1 |
| Sul | 92,1 | 87,3 |
| Centro-Oeste | 72,0 | 67,8 |
| Total | 81,7 | 78,0 |

Fonte: PNADs 1987 e 1998.

Uma primeira constatação que pode ser feita a partir dos valores apresentados na Tabela 6, é de que a variação por região da taxa de endogamia se mantém entre os limites de cerca de 70% a quase 90%, o que significa um afastamento de no máximo 10% da média nacional; por outro lado, pode-se verificar a uniformidade do declínio entre 87 e 98 em todas as regiões, já apontado para o país, embora também discreto. Entretanto, podem ser diferenciados três patamares distintos de comportamento, no que diz respeito ao casamento inter-racial por região, que podem ser visualizados calculando os valores do complemento da taxa de endogamia, ou seja, a proporção de uniões mistas: em primeiro lugar, representando o menor nível destas no país, a região Sul com só em torno de 10% das mesmas, seguida da região Sudeste com 20% destas uniões e, finalmente, as regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste com aproximadamente 30% de uniões exogâmicas.

Para melhor analisar o comportamento diferenciado, por grupos de cor, destes padrões de formação de uniões entre as diferentes regiões, na tabela a seguir são consideradas, como exemplos, as duas situações que apresentam níveis extremos de endogamia, a região Sul e a Centro-Oeste.²

Tabela 7
Porcentagem de Uniões Endogâmicas por Grupos de Cor.
Regiões Centro-Oeste e Sul, 1987 e 1998

| Anos | Centro-Oeste | | | Sul | | |
|------|--------------|--------|--------|---------|--------|--------|
| | Branços | Pardos | Pretos | Branços | Pardos | Pretos |
| 1987 | 75,3 | 70,2 | 45,2 | 95,7 | 70,6 | 74,5 |
| 1998 | 69,5 | 67,9 | 44,0 | 93,0 | 55,0 | 54,7 |

Fonte: PNADs 1987 e 1995.

A Tabela 7 permite observar valores bastante extremos de conformação de uniões mistas no país: por um lado, o grupo de brancos da região Sul, entre os quais em torno de 95% escolhem seu parceiro dentro do próprio grupo de cor, representando o comportamento endogâmico mais intenso verificado e que, ademais, apresenta uma queda mínima entre 87 e 98. Por outro lado, no Centro-Oeste observa-se o exemplo oposto de comportamento, com elevada taxa de exogamia entre a população preta da região, na qual em 1998 só 44% das uniões se estabelecem no interior do mesmo grupo de cor. Mas, antes de continuar com a interpretação destes dados, na tabela a seguir são apresentados os resultados do

ajuste para estas duas regiões, com a hipótese de igualdade do tamanho dos diferentes grupos de cor.

Tabela 8
Porcentagem de Uniões Endogâmicas por Grupos de Cor,
Dados Ajustados. Centro-Oeste e Sul, 1987 e 1998

| Anos | Centro-Oeste | | | Sul | | |
|------|--------------|--------|--------|--------|--------|--------|
| | Branco | Pardos | Pretos | Branco | Pardos | Pretos |
| 1987 | 70,0 | 65,0 | 81,8 | 86,8 | 83,8 | 91,5 |
| 1998 | 64,0 | 62,3 | 80,0 | 76,8 | 74,6 | 84,7 |

Fonte: PNADs 1987 e 1998.

A Tabela 8 permite verificar que, após o ajuste pela hipótese do nivelamento demográfico dos grupos de cor e para qualquer um dos grupos considerados, o nível de exogamia se mantém significativamente mais alto na região Centro-Oeste que na região Sul. Por outro lado, em virtude do menor peso relativo da população negra – grupos de cor parda e preta – nesta última região, as taxas ajustadas de endogamia se mostram bem mais altas que as observadas para estes mesmos grupos. Em outras palavras, no Sul, o nível relativamente alto de casamento exogâmico dos grupos de cor parda e preta parecem ser melhor explicados pelo menor peso relativo destes grupos na população total do que por fatores intrínsecos de comportamento.

No Centro-Oeste, entretanto, o grupo de população parda mostra uma transformação inversa, aparecendo suas taxas ajustadas de exogamia mais altas que as observadas, dado o maior peso relativo deste grupo na composição demográfica da região. A miscigenação, neste caso, constitui um fenômeno mais importante, assim como nas regiões Norte e Nordeste, mas sustentado em primeiro lugar pelo grupo de cor parda, que aparece como o menos fechado em todas as regiões. Por outro lado, nas regiões Sul e Sudeste, a preponderância de população branca e a maior separação entre os grupos de cor resultam em maiores taxas ajustadas de endogamia para todos os grupos.

Viu-se, então, que a média de 20% de uniões mistas no país como um todo não reflete os diferenciais por região com uma maior seletividade conjugal no Sul e no Sudeste, nem por gênero, em que se manifesta uma maior frequência de exogamia entre os homens, nem por grupos de cor, entre os quais seriam os pardos que estabeleceriam, proporcionalmente, mais uniões mistas que

Tabela 9
Distribuição das Uniões por Cor do Homem, segundo Cor e Grupos de Idade da Mulher Selecionados. Brasil, 1987 e 1998

| Anos | Mulheres | | Total | Cor do Homem | | |
|------|----------|--------|-------|--------------|-------|-------|
| | Idade | Cor | | Branca | Parda | Preta |
| 1987 | | | | | | |
| | 15 a 24 | Branca | 100,0 | 79,1 | 18,9 | 2,0 |
| | | Parda | 100,0 | 21,7 | 74,3 | 4,0 |
| | | Preta | 100,0 | 13,2 | 20,6 | 66,2 |
| | 65 e + | Branca | 100,0 | 90,9 | 7,7 | 1,4 |
| | | Parda | 100,0 | 13,8 | 82,2 | 4,0 |
| | | Preta | 100,0 | 8,7 | 20,0 | 71,3 |
| 1998 | | | | | | |
| | 15 a 24 | Branca | 100,0 | 75,3 | 22,4 | 2,3 |
| | | Parda | 100,0 | 24,5 | 71,8 | 3,7 |
| | | Preta | 100,0 | 19,8 | 23,6 | 56,6 |
| | 65 e + | Branca | 100,0 | 89,4 | 9,3 | 1,4 |
| | | Parda | 100,0 | 20,0 | 75,6 | 4,3 |
| | | Preta | 100,0 | 7,2 | 12,6 | 80,2 |

Fonte: PNADs 1987 e 1998

os brancos, aparecendo o comportamento dos pretos mais como um reflexo dos diferentes pesos relativos dos grupos na composição demográfica da população.

Por outro lado, diversas pesquisas ao longo do tempo parecem confirmar uma tendência levemente crescente na frequência do tipo de uniões mistas (Berquó, 1991; Silva, 1992). Uma forma de estudar com maior detalhe esta tendência consiste em analisar as variações da proporção destas uniões segundo os grupos de idade das mulheres, assumindo que cada faixa etária corresponde a uma coorte distinta que estaria reproduzindo valores comportamentais diferenciados no que diz respeito à nupcialidade. Este pressuposto, apesar de estar baseado em uma separação arbitrária dos recortes por idade (os grupos decenais), formando assim coortes fictícias para a análise, reflete, no entanto, um aspecto concreto da dinâmica da realidade social: a diferença de comportamentos entre gerações submetidas a padrões diversificados de valores sociais. Os dois grupos a serem considerados são: o das mulheres com 65 anos e mais de idade em 1998, que nasceram, portanto, antes de 1933 e que na sua maioria formaram suas uniões na década de 50,

antes do surgimento da pílula anticoncepcional e da difusão dos meios massivos de comunicação, e o mais jovem, com idades entre 15 e 24 anos em 1998, correspondendo à geração da década de 70.

Variações temporais e intergeracionais das taxas de endogamia podem ser, então, observadas na Tabela 9, em que são apresentadas as porcentagens de uniões mistas por cor e gênero, segundo dois grupos de idade das mulheres, o das mais jovens e o das mais idosas: o grupo mais jovem apresenta, sistematicamente, maior incidência de uniões exogâmicas (as taxas fora das diagonais dentro de cada grupo de idades), que o grupo mais idoso, e os níveis de 98 são, na sua maioria, mais altos que os de 87. Estes valores estariam refletindo, então, não só uma diferença de comportamento entre as pessoas dos diversos grupos de idade, como também uma tendência de variação temporal, no sentido de confirmar que apesar de globalmente não se expressarem grandes mudanças na proporção de uniões mistas no país como um todo, quando se aprofunda na análise de setores específicos da sociedade e são levadas em conta variações regionais, regimes diferentes parecem se apresentar. Mas, dado o caráter quantitativamente marginal das populações com comportamento diferenciado encontradas, o mesmo parece não apresentar reflexos mais importantes no conjunto da população, podendo, no entanto, influenciar gradativamente outros setores da sociedade.

Outrossim, estes dados mostram que as variações mais importantes entre as gerações de 87 para 98 parecem ter acontecido com a taxa de endogamia das mulheres pretas, e em particular com a das mais jovens, que diminui de 66% para 56%, fazendo com que a porcentagem de uniões das mesmas com homens brancos aumente de 13% para quase 20%.

4. Endogamia por Cor e Nível de Escolaridade

É consenso na literatura sobre relações raciais no Brasil que as desigualdades sociais se interpenetram estruturalmente com a diferenciação por grupos de cor. Assim, no estudo das características do estabelecimento de uniões maritais, as distâncias socioeconômicas entre os parceiros tendem a se confundir com a distribuição da população segundo os grupos de cor aos quais pertençam. Uma forma analítica de separar estes dois fatores consiste em utilizar uma variável de controle que dê conta dessas distâncias sociais, agrupando em categorias mais homogêneas os diferentes grupos

socioeconômicos definidos. Desta forma, podem ser analisados os comportamentos específicos de formação de casais entre os grupos de cor no interior dessas classes ou estratos, minorando o efeito das diferenças socioeconômicas entre os indivíduos. Com este intuito, foi escolhida a variável educação, mensurada a partir da classificação por anos de estudo das pessoas, para examinar separadamente esses processos, possibilitando identificar diferenças na seletividade marital segundo o *status* social. Deve-se levar em conta, entretanto, que esta metodologia não elimina totalmente os efeitos mencionados, dada a natureza muito mais complexa das dimensões envolvidas na estruturação socioeconômica da população em estudo, mas que normalmente se apresentam altamente correlacionadas com o nível de escolaridade.

Primeiramente, serão analisadas as variações do estado conjugal de homens e mulheres, segundo o grau de escolaridade de cada um. Na Tabela 10, construída com algumas categorias de escolaridade selecionadas a fim de sintetizar o fenômeno estudado, pode-se constatar como o aumento da escolaridade é acompanhado por uma diminuição relativa de condição de casado, tanto para homens como para mulheres de qualquer grupo de cor, mas com diferenças de intensidade. Assim, os solteiros estão proporcionalmente mais representados entre a população com melhor nível de escolaridade, especialmente entre os pardos e pretos e, principalmente, entre as mulheres destes grupos de cor: metade das mulheres pretas aparece na categoria de solteiras entre as mais educadas, e menos de 20% entre as que se declaram sem instrução. Desta maneira, apenas 40% das mulheres pretas aparecem como casadas entre as que declaram ter oito anos e mais de estudo, sendo esta a menor proporção em todas as categorias analisadas. Por outro lado, os homens apresentam sistematicamente maiores proporções de casados que as mulheres para qualquer grupo de cor e de anos de estudo, e esta diferença tende também a aumentar com o nível de escolaridade.

Inversamente, chega a surpreender o elevado nível de viúvas entre as mulheres sem instrução, com uma porcentagem singularmente importante para as mulheres brancas, entre as quais mais de 22% aparecem nesta categoria. Nesta situação devem ser assinaladas as dificuldades para conseguir uma nova união entre as mulheres sem escolaridade, assim como as conseqüências da ainda elevada mortalidade masculina entre os grupos sociais de menor educação, menor renda e piores condições de vida. Todavia, o fato de que entre os homens também apareça uma significativa diferença

Tabela 10
Distribuição da População de 15 Anos e Mais, por Cor e Gênero,
segundo Estado Conjugal e Grupos de Escolaridade Seleccionados.
Brasil, 1991

| Escolaridade | Estado Conjugal | Total | Branca | Parda | Preta |
|----------------------|--------------------|-------|--------|-------|-------|
| Mulheres | | | | | |
| | Total | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 |
| | Casada | 59,1 | 57,8 | 61,1 | 51,9 |
| Sem instrução | Solteira | 15,6 | 13,8 | 16,2 | 19,5 |
| | Sep./des./div. | 6,6 | 5,8 | 6,9 | 8,0 |
| | Viúva | 18,8 | 22,6 | 15,8 | 20,6 |
| | Total | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 |
| | Casada | 51,7 | 53,9 | 47,5 | 40,2 |
| 8 anos e + | Solteira | 39,5 | 37,1 | 44,5 | 50,4 |
| | Sep./des./div. | 5,9 | 5,7 | 6,1 | 7,7 |
| | Viúva | 2,9 | 3,3 | 1,9 | 2,4 |
| Homens | | | | | |
| | Total | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 |
| | Casado | 65,9 | 67,7 | 65,4 | 63,2 |
| Sem instrução | Solteiro | 27,1 | 24,4 | 28,4 | 28,4 |
| | Sep./des./div. | 3,0 | 2,9 | 2,9 | 3,6 |
| | Viúvo | 4,0 | 5,0 | 3,3 | 4,9 |
| | Total | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 |
| | Casado | 57,8 | 58,8 | 55,5 | 55,9 |
| 8 anos e + | Solteiro | 38,9 | 37,9 | 41,3 | 40,3 |
| | Sep./des./div. | 2,8 | 2,8 | 2,9 | 3,2 |
| | Viúvo | 0,5 | 0,6 | 0,4 | 0,6 |

Fonte: IBGE, Censo Demográfico, 1991.

nas porcentagens de viúvos entre os que declaram ter oito anos e mais de estudos e os classificados como sem instrução (de aproximadamente um para oito), mostra o impacto diferencial da mortalidade por nível socioeconômico também entre os homens, afetando principalmente os grupos sociais menos favorecidos.

Tinha-se visto, de acordo com os dados da Tabela 5, que, na média do país, quatro entre cada cinco uniões estava constituída

por um casal fruto de uma união endogâmica. Viu-se, também, as variações desta proporção apresentadas segundo os grupos de cor e para as diversas regiões do país, assim como entre gerações e para diferentes anos. Estas informações refletiram variações regionais, assim como a evolução, no tempo, das taxas de endogamia das uniões por grupo de cor da população. Pretendendo dar conta, agora simultaneamente, das diferenças por nível social, por idade e segundo as regiões do comportamento estudado, será incorporada a seguir, nesta análise, a variável de controle “anos de estudo”. Neste sentido, o nível de endogamia racial parece estar associado positivamente ao nível da escolaridade, segundo os dados da PNAD: nas uniões em que a mulher se declara sem instrução ou com menos de um ano de estudo, 76% delas são endogâmicas, enquanto entre as mulheres que declaram oito anos e mais de escolaridade, este percentual sobe para 82%. No entanto, as taxas de endogamia por grau de escolaridade, controladas por grupo de cor, revelam (ver Tabela 11) um comportamento inverso entre os grupos de brancos e os de pardos e pretos: enquanto as taxas dos primeiros se correlacionam positivamente com os anos de estudo, as dos últimos decrescem com o aumento da escolaridade.

Tabela 11
Porcentagens de Uniões Endogâmicas por Cor, segundo Grupos
Selecionados de Idade e de Escolaridade das Mulheres.
Brasil, 1998

| Escolaridade da Mulher | Idade | Branca | Parda | Preta |
|------------------------|---------|--------|-------|-------|
| Sem Instrução | 15 a 24 | 61,6 | 80,5 | 64,2 |
| | 55 e + | 80,7 | 80,3 | 69,4 |
| 8 Anos e + | 15 a 24 | 82,4 | 63,0 | 42,7 |
| | 55 e + | 94,0 | 66,7 | 57,3 |

Fonte: IBGE, PNAD, 1998.

Este comportamento inverso, que parece expressar uma tendência exogâmica dos pardos e pretos com o aumento da escolaridade, poderia, entretanto, ser explicado pela própria seletividade da educação formal em relação à cor, dado que os brancos se vêm progressivamente sobre-representados nas categorias superiores de educação, sendo os pardos e pretos cada vez mais excluídos das mesmas em relação ao tamanho relativo de suas populações, provocando, assim, desequilíbrios no mercado matrimonial dos gru-

pos mais escolarizados. Na categoria de oito e mais anos de estudo, mais de quatro entre cada cinco uniões estão constituídas com ambos os parceiros do grupo branco, representando uma forte assimetria entre os grupos estudados, fazendo com que as taxas de endogamia, calculadas com os dados não ajustados, reflitam apenas estas diferenças de composição.

Desta maneira, para contornar a influência da estrutura demográfica nas taxas de endogamia, na Tabela 12 são apresentadas as informações submetidas à transformação já explicada anteriormente, pela qual as mesmas são calculadas com base na hipótese de igualdade do tamanho dos efetivos populacionais dos diferentes grupos de cor.

Tabela 12
Porcentagens de Uniões Endogâmicas por Cor, segundo Grupos de Idade e de Escolaridade das Mulheres Selecionados, Dados Ajustados. Brasil, 1998

| Escolaridade da mulher | Idade | Branca | Parda | Preta |
|------------------------|---------|--------|-------|-------|
| Sem instrução | 15 a 24 | 66,1 | 71,5 | 83,7 |
| | 55 e + | 79,3 | 75,0 | 85,7 |
| 8 anos e mais | 15 a 24 | 71,0 | 64,9 | 80,3 |
| | 55 e + | 82,5 | 77,0 | 85,0 |

Fonte: IBGE, PNAD, 1998.

Estas taxas ajustadas de endogamia permitem apreciar, de forma mais consistente, o comportamento nupcial da população por grupos de cor, e segundo o nível de instrução. A aparente diminuição da endogamia com a escolaridade que aparecia na Tabela 11 não resiste à correção pela hipótese de igualdade de tamanho entre os grupos estudados, mostrando que a mesma se mantém, ou até aumenta um pouco, com a elevação dos anos de estudo das mulheres. Mais uma vez, o ajuste realizado permite constatar como os grupos minoritários, e principalmente o de mulheres pretas, observa altas taxas de comportamento endogâmico (mais de 80%), qualquer que seja a sua condição social.

Desde que no Brasil existem padrões claramente diferenciados de composição demográfica por região, aos quais já se fez referência anteriormente, parece importante verificar os possíveis re-

flexos na seletividade marital destes padrões. Com tal fim, são apresentadas, na Tabela 13, as taxas de endogamia regionais segundo os anos de estudo da mulher.

Tabela 13
Porcentagem de Uniãos Endogâmicas Totais e por Regiões, segundo Grupos Seleccionados de Escolaridade da Mulher. Brasil, Total e Regiões, 1998

| Escolaridade | Total | Norte | Nordeste | Sudeste | Sul | Centro-Oeste |
|---------------|-------|-------|----------|---------|------|--------------|
| Sem instrução | 76,3 | 72,2 | 76,5 | 75,9 | 82,5 | 69,4 |
| 8 Anos e + | 80,9 | 65,5 | 70,3 | 84,0 | 92,3 | 69,6 |

Fonte: IBGE, PNAD, 1998.

Tabela 14
Número Médio de Filhos por Mulher em União das Mulheres de 50 a 59 anos, por Grupos de Cor. Brasil, 1998

| Cor das Mulheres | Total | Cor dos Homens | | |
|------------------|-------|----------------|-------|-------|
| | | Branca | Parda | Preta |
| Total | 4,77 | 4,02 | 6,03 | 5,47 |
| Branca | 4,00 | 3,81 | 5,25 | 4,75 |
| Parda | 6,11 | 5,61 | 6,27 | 5,75 |
| Preta | 5,41 | 4,26 | 5,94 | 5,56 |

Fonte: IBGE, PNAD, 1998.

Constata-se, aqui, mais uma vez, a polarização de comportamentos entre as regiões Sul e Sudeste, nas quais as taxas de endogamia aumentam com o nível de escolaridade da mulher, e que se vêem refletidas no total do país, e o restante das regiões, em que a variação observada parece ser a oposta, com ditas taxas ou diminuindo (Nordeste e Norte), ou permanecendo constantes.

5. Fecundidade das Uniãos segundo a Cor

Nesta seção final serão analisadas algumas características do comportamento reprodutivo das mulheres em união segundo a cor das mesmas e dos seus parceiros. Para tal fim, serão apresentadas as informações referentes ao número médio de filhos por mulher em união, com idades entre 50 e 59 anos, segundo os grupos de cor dos cônjuges. A escolha deste grupo de idades responde a, por um lado, um requisito de ordem conceptual, no sentido de que, nesta faixa etária, as mulheres já finalizaram seu período fértil

e já completaram, conseqüentemente, seu padrão reprodutivo, e por outro lado, a uma necessidade de ordem empírica, desde que, sendo as informações analisadas provenientes da PNAD, ou seja de uma amostra populacional, e estando trabalhando com algumas categorias bastante rarefeitas em termos de representatividade dos seus efetivos demográficos, procedeu-se à definição de faixas etárias decenais para melhorar os níveis das estimativas. Na tabela a seguir são apresentadas as informações sobre o número de filhos por mulher, segundo os tipos de uniões em estudo, que mostram diferenças entre os grupos de cor e o tipo de união.

Observando os valores da última tabela para o total das mulheres, sem levar em conta a cor dos seus cônjuges, pode se constatar que as mulheres brancas aparecem com o menor número de filhos (4,0), seguidas das pretas e pardas, estas últimas com o maior valor (6,1), acompanhando estimativas anteriores para os anos de 1980 e 1984 (Bercovich, 1989). Verifica-se, todavia, que o maior valor em número de filhos sempre se dá quando ao menos um dos parceiros pertence ao grupo de cor parda, independentemente da cor do outro componente do casal, encontrando-se o maior valor da tabela no caso em que ambos os cônjuges são de cor parda (6,3).

Tal como foi feito na análise de outras variáveis neste trabalho, a diferenciação por nível de instrução destas informações proporciona uma forma de estudar as variações deste indicador da fecundidade marital das mulheres, depois de completado seu período fértil, segundo a cor dos parceiros e de acordo com o nível ou *status* social. Assim, a seguir são apresentados os valores do número médio de filhos por mulher em união, referentes aos grupos de mulheres sem instrução e com oito anos e mais de estudo, entre 50 e 59 anos de idade.

Como pode ser observado na Tabela 15, as diferenças de fecundidade final entre os grupos extremos de escolaridade estudados são bastante significativas. Enquanto a média total de filhos para as mulheres sem instrução chega a 6,8, este valor desce para 2,8 no caso das mulheres com oito anos e mais de estudo. Diferenças da mesma ordem de grandeza se mantêm entre todas as outras categorias da tabela. Todavia, as mulheres de uniões em que um dos parceiros pertence ao grupo de pardos, também apresentam o maior número total de filhos, em qualquer um dos níveis de escolaridade estudados, sendo que o segundo lugar é ocupado pelas mulheres de cor preta.

Tabela 15
Número Médio de Filhos por Mulher em União das Mulheres
de 50 a 59 anos, por Cor do Cônjuge, segundo a
Escolaridade das Mulheres, Brasil, 1998

| Escolaridade das Mulheres | Gênero do Cônjuge | Total | Cor do cônjuge | | |
|---------------------------|-------------------|-------|----------------|-------|-------|
| | | | Branca | Parda | Preta |
| Sem instrução | Homem | 6,76 | 6,16 | 7,29 | 6,37 |
| | Mulher | 6,76 | 6,06 | 7,29 | 6,53 |
| 8 anos e + | Homem | 2,83 | 2,67 | 3,50 | 2,93 |
| | Mulher | 2,83 | 2,67 | 3,60 | 2,93 |

Fonte: IBGE, PNAD, 1998.

6. Conclusões

1. Entre as mulheres de 15 anos de idade ou mais, os dados do Recenseamento de População de 1991 mostram que as mulheres pretas se vêm relativamente menos representadas do que as pardas e brancas na condição de casadas (48% contra 55% e 59%, respectivamente). As informações referentes ao celibato definitivo (proporção de solteiras no grupo de 50 a 54 anos) confirmam a mulher preta como a que aparece com menos vantagens relativas no mercado matrimonial.

2. Os valores das taxas de endogamia parecem indicar uma maior frequência deste tipo de uniões entre a população de brancos do que entre a de pardos e de pretos, mas, uma vez efetuado o ajuste na hipótese de igualdade do tamanho destas populações, a situação se inverte, aparecendo o grupo de cor preta como o mais endogâmico dos três. O grupo de cor parda aparece, primeiramente, em uma situação intermediária, mas, segundo as taxas ajustadas, seria o mais exogâmico de todos (Tabelas 4 e 5). Este comportamento se repete em todas as grandes regiões do país, com diferenças de nível e de intensidade, parecendo independender do peso relativo dos grupos de cor na população.

3. Diferenças entre gerações foram constatadas, na medida em que as taxas de endogamia diminuem com a idade das mulheres e mostram decrescimento entre os anos de 87 e 98 para todas as idades e para todos os grupos de cor.

4. As taxas ajustadas de endogamia mostram uma correlação positiva com os anos de estudo da mulher, uma vez efetuado o

ajuste, eliminando as diferenças produzidas pela seletividade educacional em relação à cor. Diferenças regionais, no entanto, mostram alguma diversidade de comportamento, em particular em relação às mulheres brancas daquelas regiões onde os contingentes de população de pardos e pretos são mais importantes relativamente.

5. A fecundidade marital mostra-se, geralmente, mais elevada para os casais com pelo menos um dos parceiros pertencente ao grupo de cor parda, apresentando uma queda importante com o aumento da escolaridade da mulher para todos os grupos de cor (Tabela 15).

6. O conjunto dos resultados das nossas análises, sintetizadas aqui, tende a confirmar a hipótese inicial de que apesar do aumento aparente de casais mistos na população brasileira, a manutenção das fronteiras inter-raciais e a reprodução das desigualdades são asseguradas a partir da importância da seletividade marital no comportamento nupcial por grupos de cor da população brasileira.

Notas

1. Este artigo tem, como precedente, meu trabalho apresentado no I Concurso Nacional de Monografias promovido pela Comissão Nacional de População e Desenvolvimento – CNPD e o Fundo de População de Nações Unidas – FNUAP (Petruccelli, 1999).
2. Utilizada de preferência em relação à do Norte, que não tem sua área rural pesquisada nas PNADs.

Referências Bibliográficas

- ARAÚJO, Tereza C. N. (1987), "A Classificação de 'Cor' na Pesquisa do IBGE: Notas para uma Discussão". *Cadernos de Pesquisa*, nº 63, (nº especial), São Paulo.
- BERCOVICH, Alicia (1989), "Considerações sobre a Fecundidade da População Negra no Brasil". *Revista Brasileira de Estudos de População*, vol. 6, nº 1, jan./jun.
- BERQUÓ, Elza. (1991), "Como se Casam Negros e Brancos no Brasil". *In Desigualdade Racial no Brasil Contemporâneo*. Belo Horizonte, Cedeplar.
- . (1987), "Nupcialidade da População Negra no Brasil". *Textos NEPO*, nº 11, Campinas.
- BONNIOL, Jean-Luc. (1992), *La Couleur comme Maléfice. Une Illustration Créole de la Généalogie des Blancs et des Noirs*. Paris, Éditions Albin Michel.
- BOZON, Michel e HERAN, François. (1987), "L'Aire de Recrutement du Conjoint". *Données Sociales*, Paris.

- GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. (1994), *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. Trabalho apresentado no XVIII Encontro da Anpocs, Caxambu, MG, outubro.
- MOREIRA, Diva e S. SOBRINHO, Batista (1994), "Casamentos Inter-Raciais: O Homem Negro e a Rejeição da Mulher Negra". In A. O. Costa e T. Amado (orgs.), *Alternativas Escassas. Saúde, Sexualidade e Reprodução na América Latina*. Rio de Janeiro, Editora 34.
- PETRUCCELLI, José Luis. (1999), "Casamento e Cor no Brasil Atual: A Reprodução das Diferenças". *CNPDI e II Concurso Nacional de Monografias sobre População e Desenvolvimento*, Brasília, CNPD.
- . (1996), "Doutrinas Francesas e o Pensamento Racial Brasileiro (1870-1930)". *Estudos Sociedade Agricultura*, nº 7, UFRRJ, dezembro.
- PIZA, E. e ROSENBERG, F. (1988), "Cor nos Censos Brasileiros". *Revista da USP*, dez./fev.
- SCALON, Maria Celi. (1992), "Cor e Seletividade Conjugal no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 23, dez.
- SILVA, Nelson do V. (1981), *Endogamia de Cor ou Endogamia de Classe?*. Trabalho apresentado no GT Temas e Problemas da População Negra no Brasil, Nova Friburgo, outubro.
- e HASENBALG, Carlos A. (1992), *Relações Raciais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro, Rio Fundo Editora.
- SKIDMORE, Thomas E. (1976), *Preto no Branco. Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- WOOD, Charles H. e CARVALHO, José Alberto M. (1995), *Census Categories and Racial-Ethnic Identity in Brazil*. San Francisco, Population Association of America.



Negros Contando (e Fazendo) sua História: Alguns Significados da Trajetória da Companhia Negra de Revistas (1926)¹

Tiago de Melo Gomes

Resumo

No segundo semestre de 1926 formou-se a Companhia Negra de Revistas, reunindo músicos e artistas de renome no Rio de Janeiro e em São Paulo. A trajetória da companhia surge como sendo de grande utilidade para os historiadores interessados na consolidação de uma auto-imagem do Brasil que privilegia os aspectos “mestiços” da nação. Primeiramente, a trajetória da companhia mostra a participação de negros como agentes de sua presença como símbolos nacionais, pois as peças da companhia valorizavam a cultura negra como cultura nacional, operação que tem sido apontada como atividade meramente de intelectuais brancos. Além disto, mostra ainda o lado transnacional desta valorização da cultura negra ocorrida nos anos 1920. Isto se dá quando se tem em mente que no mesmo período a(s) cultura(s) negra(s) fazia(m) grande sucesso em Paris, e negros norte-americanos se exibiam por todo o período para o público brasileiro como membros de companhias de teatro francês. A Companhia Negra de Revistas se mostra assim como um excelente ponto de partida para se repensar uma variedade de questões sobre etnicidade, nacionalidade, influências culturais transnacionais, participação popular na formação de um “caráter nacional”, cidadania, entre outras.

Palavras-chave: identidade nacional, teatro de revista, massificação cultural, relações raciais, cidadania.

Abstract

Negroes Telling (and Making) their History: Some Meaningful Highlights of the Companhia Negra de Revistas (1926)

The Companhia Negra de Revistas was founded in the second half of 1926, and included renowned musicians and artists in Rio de Janeiro and São Paulo. The trajectory of the company is of major importance to historians interested in consolidating an image of Brazil that stresses the “mestizo” aspects of the nation. In the first place, it shows the participation of Negroes and is an instrument for acknowledging them as a national symbol since the shows produced by the company valorized black culture as a national culture, as against considering it an activity performed only by white intellectuals. Secondly, it also shows the transnational aspect of valorizing Negro culture in the 1920s. Proof of this is that during that same period Negro culture(s) enjoyed great success in Paris, and Afro-Americans gave shows throughout those years to the Brazilian public as members of French theater companies. The Companhia Negra de Revistas is thus an excellent starting point for rethinking a number of questions on ethnics, nationality, transnational cultural influences, popular participation in founding a “national theater”, citizenship, and so forth.

Keywords: national identity; Companhia Negra de Revistas; mass culture; racial relationships; citizenship.

Résumé

Des Noirs qui Racontent (et qui font) leur Histoire: Quelques Significations de la Trajectoire de la Companhia Negra de Revistas (1926)

Pendant le deuxième semestre de 1926, s'est formée la Companhia Negra de Revistas, réunissant des musiciens et artistes fameux de Rio de Janeiro et de São Paulo. Le parcours de cette compagnie peut servir d'exemple aux historiens intéressés de tracer une image de soi du Brésil privilégiant les aspects de ses métissages. Tout d'abord, cette trajectoire montre la participation des Noirs en tant qu'agents d'une présence noire et comme symboles nationaux, puisque les pièces jouées par la compagnie promeuvent la culture noire au Brésil, où souvent la culture n'est vue que comme une affaire de Blancs. Ensuite, elle montre aussi le côté transnational de la valorisation de la culture noire survenue dans les années 1920. À l'époque, les cultures noires connaissaient un grand

succès à Paris, des noirs nord-américains jouant sur les scènes brésiliennes comme acteurs de théâtre français. La Companhia Negra de Revistas est donc un excellent point de départ pour une révision des questions concernant l'ethnicité, la nationalité, les influences culturelles transnationales, la participation populaire dans la formation d'un "caractère national" et de la citoyenneté, entre autres.

Mots-clé: identité nationale; théâtre de variétés; massification culturelle; relations raciales; citoyenneté

Conforme tem sido apontado à exaustão por uma extensa bibliografia especializada, as décadas de 1920 e 1930 representaram momentos decisivos na formulação e consolidação da imagem do Brasil como uma democracia racial, em que o fato de o país ser caracterizado pela miscigenação, não sendo apenas amplamente reconhecido, também se apresentava como motivo de orgulho (cf., p. ex., Fry, 1982; DaMatta, 1990; Ortiz, 1994; Mota, 1994; Skidmore, 1989; Schwarcz, 1995; Vianna, 1995, Dantas, 1988). Neste contexto, o samba, a mulata, a feijoadada, o “estilo brasileiro de jogar futebol”, a malandragem, entre outros símbolos, passam, a partir deste período, a ser reconhecidos por toda uma nação como elementos centrais na definição de sua auto-imagem. Graças a uma grande quantidade de trabalhos desenvolvidos em áreas como história das idéias e crítica literária, alguns aspectos do processo de formação e positivação desta auto-imagem brasileira estão já bem claros, em especial a atuação de alguns intelectuais, sendo Gilberto Freyre e Mário de Andrade dois dos exemplos mais marcantes.

Em meio ao processo acima citado, surgiu, em meados de 1926, uma companhia de teatro que apresentava como peculiaridade a negritude de todos os seus membros. A Companhia Negra de Revistas, que reunia artistas negros de renome — como os músicos Pixinguinha, Bonfiglio de Oliveira, Sebastião Cirino e De Chocolate —, obteve grande sucesso em todo o segundo semestre daquele ano no Rio de Janeiro e em São Paulo, dissolvendo-se no início de 1927, já bastante enfraquecida por divergências internas. Sua peça de maior sucesso, que permaneceu por um período mais longo em cartaz, *Tudo Preto* (de autoria de De Chocolate, o fundador da companhia), era caracterizada justamente por debater intensamente os temas mais caros à constituição da identidade nacional naquele momento. mestiçagem, influências negras na cultura brasileira, racismo, influências regionais diferenciadas em um caráter nacional único, todas questões caras a intelectuais como Gilberto Freyre, eram debatidas por uma companhia negra

de teatro perante um público tão amplo quanto internamente diferenciado, seja em termos étnicos, como no aspecto socioeconômico.

Em pleno auge dos debates sobre identidade nacional, mestiçagem e temas afins, como um grupo de negros abordaria tais questões? Que lições o conhecimento desta abordagem da companhia pôde trazer ao enorme conhecimento deste processo já tão estudado anteriormente?

Neste contexto, o objetivo central deste artigo é o de estudar, a partir do surgimento da Companhia Negra de Revistas, desde alguns aspectos de sua trajetória e de sua recepção, à possível participação de amplos segmentos da população no debate acerca da identidade nacional nos anos 20. Desta forma, ao formularem-se estas questões, a finalidade não é apreender, de forma pseudo-objetiva, o que os negros, como um todo, pensavam a respeito do intenso debate que se desenvolvia naquele momento. O objetivo seria, antes, exemplificar, através de um grupo de negros que não se encaixa nos limites da história intelectual ou literária tradicional, como pessoas que nunca foram intelectuais, políticos ou membros de grupos de elite podem ter participado ativamente da construção de uma identidade nacional "mestiça". Assim, se quer demonstrar que a tradicional caracterização das atividades negras deste período como meramente "culturais" e "apolíticas" peca por procurar a "política" apenas em movimentos organizados de massa, deixando de notar o tom claramente político de algumas destas manifestações culturais.

O objetivo central deste texto está inteiramente conectado a uma segunda questão: a da importância do processo de massificação cultural no Rio de Janeiro, no período. A cultura de massas é aqui pensada não apenas como veiculadora de idéias que são produzidas totalmente fora de seu domínio, mas sim como importante fórum de debate. Não se pretende, aqui, debater a natureza e a função do consumo massificado na sociedade capitalista, ou pensar a massificação cultural de forma despolitizada, apenas como elemento democratizador da cultura. Neste texto, o termo "cultura de massas" indica, antes, o propósito de descrever a ampliação das possibilidades de veiculação de produtos culturais.

Com isto, pretende-se abordar a diversidade de facetas assumidas pelo processo de reavaliação da "cultura popular" nesse período, de acordo com o contexto estudado. Este é um assunto ao qual tem sido dedicado pouco espaço, com idéias que, formuladas em locais diversos, com finalidades variadas, têm sido frequente-

mente generalizadas para todo o país. Assim, textos de Gilberto Freyre sobre o Nordeste, ou dos modernistas paulistas sobre seu estado, são transformados em explicação para todo o movimento de revalorização do "nacional" e do "popular" ocorrido em escala nacional. Contudo, esta reavaliação foi revestida de peculiaridades em cada região, bastando notar a importância, neste processo de construção de símbolos identitários, da cultura negra urbana no Rio de Janeiro e do cotidiano rural entre paulistas e gaúchos, por exemplo. A reavaliação que levou uma cultura negra a uma posição central na definição da identidade carioca, em parte a mesma cultura temida e desprezada poucos anos antes, permanece como um ponto obscuro da história do Rio de Janeiro. Por que na Capital Federal estes símbolos provenientes da cultura negra urbana, e não qualquer outro tipo de "cultura popular", ocuparam papel tão importante na formação da identidade da cidade? Através de que meios se deu este processo de reavaliação?

Tendo em vista as questões colocadas, pretende-se conceber este debate sobre identidades de forma a não colocar intelectuais e políticos fora da sociedade, tentando pensar os mesmos em interação com seu contexto sociocultural. Talvez seja possível argumentar que alguns grupos específicos (modernistas paulistas, regionalistas pernambucanos e políticos estadonovistas etc.) tenham, de fato, ocupado uma posição de grande importância na consolidação da identidade mestiça da nação. Mas estes personagens certamente tiveram suas concepções influenciadas por sua inserção em uma sociedade de massas, no mínimo no nível da necessidade de compreender o material disponível para veiculação da ideologia desejada. Tornou-se lugar comum, por exemplo, apontar a música de Ari Barroso (principalmente as exaltações regionais e nacionais) como prestação de serviço à ideologia de Getúlio Vargas. Caso isto seja verdade, o que se tem esquecido de observar é que estes gêneros não foram inventados por Ari Barroso a soldo de Vargas: tais ritmos estavam disponíveis no meio do entretenimento de massas há muito tempo, e certamente por isto foram aproveitados pelo Estado Novo.

A identificação de Vargas com o malandro carioca no teatro de revista do período do Estado Novo (identificação que o ditador soube capitalizar), pode ser citada como mais um claro momento em que altos escalões da política nacional buscam seu intento ideológico utilizando o arsenal cultural disponibilizado pela cultura de massas. Note-se que não se trata de mera apropriação, para fins político-ideológicos, de idéias apolíticas e inocentes circulan-

tes no meio cultural; o malandro e o samba-exaltação eram elementos centrais em um importante debate que se desenrolava, nos meios de comunicação de massa, a respeito do tema da identidade nacional, pelo menos desde a década de 1920 (Gomes, 1998). Assim, o que se pretende aqui não é negar a possibilidade de que alguns intelectuais, políticos e membros da elite possam ter desempenhado papel destacado na definição da identidade nacional; seria desejável, antes, apontar o fato de que os debates promovidos nestes círculos não estavam isolados de discussões semelhantes que ocorriam em um âmbito mais amplo.

A utilização de uma companhia de teatro de revista como fonte para o acompanhamento de idéias circulantes no Rio de Janeiro na primeira metade do século se deve às peculiaridades deste gênero teatral. Em primeiro lugar, era marcado, fundamentalmente, pela utilização do debate sobre fatos da atualidade em suas peças, ao lado da exploração da música popular, do humor malicioso. Em segundo lugar, é uma forma de arte inteiramente inserida na dinâmica da cultura de massas: as peças chegavam a ser apresentadas em três sessões diárias, e quando uma peça começava a perder público, saía de cena. Com isso, muitas vezes as peças entravam e saíam de cartaz com grande velocidade. Bastante significativa, a este respeito, é a definição, corrente na época, segundo a qual, quando o bolo de dinheiro proveniente da arrecadação de uma peça diminuía dois dedos, era a hora de mudar o repertório. Em terceiro lugar, como decorrência de sua inserção na produção cultural massiva, o teatro de revista via-se obrigado a recrutar seu público entre as camadas mais variadas da sociedade. Nesse contexto, a platéia era bastante diversificada, tendo em vista a grande variedade de preços cobrados para se assistir a uma mesma peça.²

Reunindo as características aqui enumeradas, tem-se um gênero do entretenimento de massas que debatia os fatos mais comentados do momento perante uma platéia diversificada, com a permanente necessidade de sucesso. Neste quadro, o intuito de produzir peças bem-sucedidas em termos de público era alcançado através da recorrência de temas centrais no debate da época, dentro dos quais poderiam ser atribuídos sentidos variados por uma platéia bastante heterogênea.³ Se a entrada mais barata para um espetáculo de teatro musicado podia ser comprada pelo valor equivalente ao de um exemplar de jornal, é de se esperar que parte do público fosse recrutado entre uma população que não possuía alto poder aquisitivo. Por outro lado, o preço muitas vezes maior de

uma frisa ou camarote indica que uma peça de sucesso deveria dar conta desta variedade de público.

Sendo o debate sobre o caráter nacional um tema recorrente nos palcos da revista carioca, a exaltação do caráter mestiço da nação, nesse contexto, deveria estar balizada pela necessidade de agradar a todos. Neste sentido, o resultado era uma clara predominância de ambientes “populares” nos palcos da revista carioca, que invariavelmente tinha quadros passados em morros, subúrbios e bairros de forte presença negra, como Saúde e Cidade Nova. Os tipos eram aqueles que ainda hoje aparecem como característicos destes espaços: malandros, mulatas, portugueses, policiais, caipiras recém-chegados, valentões, entre outros. Estes personagens, em especial o malandro e a mulata, serviam como personificação do país.

Contudo, isto não significa que, ao assistir a uma peça em que malandros e mulatas representavam um alegre, festivo e mestiço caráter da nação, todos os espectadores tenham voltado para suas casas convencidos de que esta associação seria plenamente verdadeira, ficando orgulhosos com esta constatação. Isto seria negar a possibilidade de autonomia do consumo massificado. A produção cultural de massas, como nota Michel de Certeau, é necessariamente reinterpretada pelos consumidores. A dificuldade, no estudo deste fenômeno, reside no fato de que esta produção “não deixa aos ‘consumidores’ um lugar para marcar o que *fazem* com os produtos” (Certeau, 1998:39). O fato de estes tipos consagrados surgirem como símbolos nacionais não apenas nas peças do período, mas em inúmeras outras fontes, com inegável recorrência até os dias de hoje, não impede que este repertório comum de símbolos permita interpretações múltiplas. Uma peça deste gênero poderia apenas divertir espectadores que conhecessem dezenas de malandros e mulatas de carne e osso, e que identificariam nos personagens da peça caricaturas divertidas de seus vizinhos e conhecidos. Outros espectadores, eventualmente dotados de preconceitos raciais, poderiam, mesmo concordando com o caráter “típico” de tais personagens, ter uma postura crítica sobre sua importância na cultura brasileira, concordando com o quadro desenhado, mas deplorando tal situação. Cenas deste tipo poderiam ainda reforçar ou desmentir crenças desenvolvidas anteriormente pelos espectadores sobre o caráter nacional.

Há, certamente, outras possibilidades de leitura, mas o que se pretende sugerir é que debates sobre temas como caráter nacional e mestiçagem estavam em discussão em um ambiente muito

mais amplo do que em apenas alguns seletos círculos intelectuais. A reavaliação da idéia de Brasil não foi obra de poucos: estava sendo debatida em um ambiente típico da cultura de massas, como o teatro de revista. Obviamente, desta idéia, desenvolvida em dezenas de peças do período, poderiam ser extraídos os mais variados sentidos. A concordância sobre o caráter “mestiço” da nação poderia gerar simpatia, revolta, ou mero divertimento para o público do teatro de revista dos anos 1920. Mas não se pode negar a presença deste debate em um nível mais amplo que o tradicionalmente apontado pela bibliografia.

*

Neste contexto, a trajetória da Companhia Negra de Revistas, no segundo semestre de 1926, salta aos olhos como objeto singular para um estudo do período. Esta companhia, fundada por Jaime Silva, cenógrafo português, e pelo compositor De Chocolat, fazia questão de ressaltar o caráter negro de seus componentes a partir de seu próprio nome, assim como da denominação de sua primeira e mais importante peça: *Tudo Preto*, de autoria de De Chocolat. Em alguns meses de duração, a companhia obteve grande sucesso no Rio de Janeiro e em São Paulo, sublinhando a relação entre cultura negra e caráter nacional. Neste contexto, compreender a recepção dessa companhia entre o público configura-se como uma excelente janela para o entendimento de alguns sentidos do debate sobre identidades nacionais e raciais nas duas maiores cidades brasileiras nos anos 1920, inclusive por permitir ao estudioso sondar a possibilidade de recepções diferenciadas nas duas cidades.

As poucas linhas dedicadas ao assunto na bibliografia sobre teatro de revista e música popular não são de muita valia nesta tarefa, uma vez que tendem a ressaltar alguns comentários preconceituosos da imprensa da época, indicando que a Companhia teria triunfado brilhantemente apenas devido a seu mérito, vencendo os preconceitos de toda uma sociedade. Contudo, os indícios disponíveis sugerem uma situação mais ambígua. Em primeiro lugar, não haveria porque existir tamanho estranhamento com a presença de negros no palco, visto que os artistas da Companhia Negra de Revistas, inclusive os principais, já eram conhecidos do público há tempos, devido às suas atuações em outras companhias. No próprio ano de 1926, a Companhia de Burletas e Revistas do Teatro São José, grande paradigma do teatro musicado naquele momen-

to, ostentava 36 *girls* (nova denominação das coristas), ao lado de outras dez, que eram denominadas especificamente de *black-girls* (Nunes, 1956, v. 3:44). Sendo esta uma seção das companhias voltada basicamente para atrair a platéia masculina ao teatro através do apelo feminino, pode-se notar que a presença de mulheres negras em um palco não era vista como repulsiva à maioria dos espectadores. Os músicos, como Bonfiglio de Oliveira, Pixinguinha e Sebastião Cirino já desfrutavam de ampla reputação no meio cultural do período. Em 1922 e 1923, os cariocas haviam ocorrido em massa ao Teatro Lírico, para assistir à companhia francesa Ba-Ta-Clan, que incluía diversos artistas negros norte-americanos em sua *Revista Negra*. Tal fato deixou impressões duradouras:

'A Revista Negra' e suas extravagâncias. Um espetáculo do Século XX ultracivilizado. Esses artistas já trabalharam, há dois anos, em nosso Teatro Lírico, fazendo parte da Companhia 'Ba-Ta-Clan' [em uma foto, dois artistas negros] [...]. Imagine-se uma revista, representada por atores negros e vestidos de cores berrantes, com uma orquestra de manicômio no cenário, a tocar 'one-step', acompanhado de um vozerio infernal, entre decorações estilizadas que oferecem perspectivas de 'arranha-céus' vistas por olhos de bêbado, ou cabanas tropicais à luz de uma lua absurda; acrescentem a isso muitas contorções de macaco, desnudezes de ébano maquilhadas, caricaturalmente, um canto nostálgico de emigrante, todos os contrastes, todas as incoerências...e não se terá ainda feito uma idéia exata.

Mas a gente ri e aplaude; os artistas riem; todo o mundo ri... Século XX, Paris, ultracivilização. Porque não se trata de um aspecto selvagem, segundo poder-se-ia supor e segundo dão a entender reclames hiperbólicos. 'A Revista Negra' possui requintes sutis e sua selvageria passou pelo cadinho colonizador, falando inglês; os comediantes que tomam parte nela reduzem-se a uns indivíduos corretos, de pele escura, que ensaiam conscienciosamente seus números; seus atavios extravagantes estão de acordo com a mais moderna estética; o conjunto possui uma coesão, uma coesão adrede desarticulada, tal como a arte 'futurista', a 'troupe', o cenário, os instrumentos filarmônicos, enfim, vêm de Nova York, cidade do progresso mecânico e palpável... ("O Teatro em Paris", *A Notícia*, 8/1/1926).

Toda a complexidade advinda da forte presença de elementos culturais identificados aos negros no cenário da massificação cultural emerge nesta matéria. O primeiro parágrafo conecta, claramente, a manifestação descrita à barbárie, recorrendo a associações já bastante conhecidas. Contudo, o segundo parágrafo do texto complexifica sensivelmente o cenário, indicando (ainda que com uma ponta de ironia) a associação destas manifestações com a modernidade: "Século XX, Paris, ultracivilização". Emerge, en-

tão, de modo claro, a ambigüidade com que foi recebida a intensificação da presença, na cultura de massas, de elementos então identificados à cultura negra. De um lado, tem-se a inspiração parisiense, já que uma companhia francesa de revistas, como era a Ba-Ta-Clan, teria apresentado ao público carioca um novo modismo existente na França: o sucesso de produtos culturais associados aos negros, sucesso este que incluía de estátuas africanas ao *jazz*, passando pela dançarina norte-americana Josephine Baker (Sevcenko, 1992:277-99). Por outro lado, se isto pudesse soar, na França, como mero apelo ao exótico, no Brasil, um país que há tempos procurava resolver a questão racial, e onde negros não eram estrangeiros, mas conterrâneos muitas vezes temidos ou desprezados, a questão adquiriu um outro sentido. Por um lado, a influência francesa permitia a criação de uma atmosfera mais favorável a um aumento da difusão de elementos culturais negros. Mas, por outro lado, esta novidade se chocava com idéias recorrentes de inferioridade racial. Conciliar esta rejeição com uma nova postura, mais receptiva (ou pelo menos condescendente), não parecia ser tarefa fácil para o público de elite. Contudo, a percepção de que havia, na própria Capital Federal, um grande repertório desta cultura negra agora valorizada em Paris, certamente contribuiu para formar uma atmosfera mais favorável à associação entre cultura negra e caráter nacional, fornecida pela Companhia Negra de Revistas.

Ainda que este fenômeno comportasse uma grande variedade de sentidos, muitas vezes ambíguos, parece claro o estabelecimento, no Brasil dos anos 1920, sob a influência parisiense, de um redimensionamento da cultura negra, ainda que, para muitos, sob a marca do exótico. Pode-se notar a complexidade destas associações entre cosmopolitismo, modernidade, e busca das raízes nacionais no âmbito do entretenimento massificado no programa de uma festa de *revéillon* no Teatro Lírico:

Danças e Canções, nº 1: Extra, pela notável soprano lírico Sra. Inez Mendez (da Companhia Lírica Italiana); nº 2: clássica — danças egípcias, pela distinta senhorita Mercedes Moratilia; nº 3: Characteristic Dances and Songs. Brasil: a) Abigail Maia, a Rainha da Canção Brasileira no seu repertório. b) Otília Amorim e Pedro Dias, em um número sensacional de maxixe. c) Margot e Milton, em um cateretê nortista, de sua original criação. Parte Internacional — divesos artistas apresentando vários países: França, Itália, Inglaterra, Espanha, Sria, Holanda e Portugal. nº 4: Modern Dances — bailado argentino por La Norma e Wanda di Leo. Danças Norte-Americanas e Valsa Boston, figurada pelo professor Má-

rio Fontes e Miss Florence Elliot. Danças Beduínas e Cantos do Deserto, conduzidos pelo professor Raschid Safadi.

Representação da peça de costumes brasileiros de Artur Azevedo, Uma Véspera de Reis na Bahia. Grande comparsaria, rancho autêntico de pastorinhas, com mise-en-scène de Eduardo Pereira. Batalha de confete e serpentinas. Grande orquestra, com regência de Rafael Romano. No hall, um quarteto de clarins e a excelente banda de música do trio de guerra 245" (*Palcos e Telas*, 1/1/1920).

A programação montada pelo empresário José Loureiro, para comemorar a passagem de 1919 para 1920, é bastante útil por vários motivos. Primeiro, torna virtualmente insustentável a tradicional compartimentalização construída entre "cultura de elite" e "cultura popular" para este período. O programa contempla praticamente todos os gostos possíveis, a preços igualmente variados: frisas, 40 mil-réis; camarotes, 35 mil; poltronas, 6 mil; varandas, 6 mil; cadeiras, 4 mil; balcões, 4 mil; galerias numeradas, 2,5 mil; galerias sem número, 2 mil. A distância do preço mais caro para o mais barato, e o número de opções intermediárias, permite supor uma audiência bastante variada, assistindo a um programa que tinha de tudo um pouco. Abria com um espetáculo legitimado pelos padrões eruditos — uma soprano lírica italiana — para seguir com o exotismo de uma "dança egípcia", e chegar a uma parte de "*characteristic dances and songs*". Esta tinha início com três danças representando o Brasil, incluindo um maxixe e um cateretê, uma dança oriunda da cultura de massas urbana, e outra simbolizando o fascínio da cultura rural. Após as danças que representavam outros países, entravam as "*modern dances*", representadas pelos Estados Unidos, que aparentemente ocupavam, no imaginário do lazer massificado no Brasil, o mesmo papel que lhes foi atribuído na França: o de simbolizar a modernidade e o cosmopolitismo através de seus ritmos bastante adequados à dança.⁴ Após isto, entrava em cena um espetáculo que recorria a um repertório de símbolos bastante diverso: as "Danças Beduínas e Cantos do Deserto, conduzidos pelo professor Raschid Safadi", que, com seu exotismo, tinham muito do imaginário circense, buscando, através de seus espetáculos e melodramas, levar o espectador para lugares distantes.⁵

Após isto, vinham peças leves, apresentação de um "rancho de pastorinhas", trazendo a inevitável referência carnavalesca das festas de *réveillon*, e a música, igualmente diversificada, dividida em uma orquestra, um quarteto de clarins e uma banda militar, típico reduto de boa parte dos chorões cariocas. Tem-se, aqui, um programa que retrata, de modo transparente, alguns elementos

centrais da massificação cultural dos anos do pós-guerra, em especial no que tange ao entretenimento. As referências cosmopolitas, que traziam um forte apelo “moderno” (basta lembrar as “*modern dances*”) vinham invariavelmente intercaladas com atrações “típicas” ou mesmo exóticas, sem que se rivesse de optar por uma coisa ou outra. Os dois aspectos, o moderno-cosmopolita e o típico-exótico não devem ser vistos como competidores ou contraditórios, e sim como uma expressão particular da modernidade no contexto da massificação cultural do pós-guerra. Neste contexto, localizar as raízes da nacionalidade na cultura popular não parecia ser visto como menos moderno que dançar *jazz* ou frequentar um café dançante. “A construção realizada por historiadores e cientistas sociais para os anos 1920, como um período marcado, de um lado, por uma exibição afetada de uma cultura de elite afrancesada, e, de outro, por uma cultura popular reprimida, não parece ter sido compartilhada pelos cidadãos comuns do pós-guerra, que se divertiam com a soprano lírico Ignez Mendez, mas também com o rancho de pastorinhas, passando pelas danças beduínas do professor Raschid. Não parecia haver necessidade de escolha entre o *charleston* americano, a valsa francesa e o choro nacional. Estes componentes da modernidade carioca do pós-guerra misturavam-se diariamente nos palcos da Capital Federal.

*

Neste contexto, é possível situar o aparecimento da Companhia Negra de Revistas, que demonstrava, em primeiro lugar, um inegável tino comercial. Afinal, se a mestiçagem era exaltada no teatro de revista, perante um grupo de espectadores que ia assistir a uma “revista negra”, encenada por franceses, por que não tentar um fenômeno semelhante com material nacional? Neste sentido, não é sem importância o fato de que a preparação e a estréia da companhia ocorreram no exato momento em que a Ba-Ta-Clan se exibía no Teatro Lírico, na Capital Federal, o que certamente serviu como encorajamento para a formação da Companhia Negra de Revistas. O próprio De Chocolat certamente sabia o que estava fazendo ao montar a Companhia Negra de Revistas. Afinal, era um cançonetista com duas décadas de experiência no entretenimento de massas, tendo tido, inclusive, a oportunidade de ver, com seus próprios olhos, o sucesso, na Paris do pós-guerra, de elementos da cultura negra. Provavelmente, tenha pensado em explorar, na Capital Federal de 1926, uma demanda que havia percebido, na Paris

de 1919, por cultura negra, e em especial por espetáculos com muita música e dança. Em breve, o sucesso de *Tudo Preto* mostraria que este raciocínio estava correto.

Dentro do pequeno espaço dedicado a *Tudo Preto* na bibliografia, comumente encontra-se uma narrativa na qual o heroísmo negro vencia o preconceito racial. Aparentemente, esta tendência nasceu com o crítico teatral Mário Nunes, em um livro, *40 Anos de Teatro*, publicado em 1956, que é a fonte principal para muitos estudos sobre teatro, e que em teoria reúne suas críticas escritas entre os anos de 1913 e 1934. No livro, encontra-se a seguinte referência a *Tudo Preto*: “Duas vezes repleto por um público que queria divertir-se com o grotesco e o ridículo. Enganou-se: assistiu a espetáculo normal, deveras interessante”. Contudo, aqui se verifica a construção, por parte do crítico, de uma memória histórica para este evento, pois sua crítica original, publicada no *Jornal do Brasil*, enfatiza aspectos diferentes da peça. Em meio a uma longa e elogiosa resenha de *Tudo Preto*, o crítico comentava:

Certo o numeroso público que afluiu ao teatro cuidava de divertir-se com o ridículo e o grotesco de tão estranho elenco, mas depressa se convenceu de que ia assistir a um espetáculo interessante, pela maneira correta por que ia ele se desenrolando, com alguns ditos de espírito da comperage, números de canto e dança bem executados e marcados, e até mesmo revelação de pendores artísticos que deixavam a melhor das impressões” (*Jornal do Brasil*, 1/8/1926).

Entretanto, é duvidoso o fato de que se deva levar a sério tal afirmação a respeito de uma predisposição do público a achar a peça grotesca. Após enfileirar elogios à peça, o crítico torna a comentar tal possibilidade: “Se houve quem fosse, ontem, ao Rialto, pensando que ia ter larga oportunidade de chacotear, muito outro teria sido o ânimo com que saiu.”

Aqui a situação muda bastante: Mário Nunes refere-se apenas à hipótese de alguém, e não o público como um todo, ter comparecido com a intenção de se divertir com o grotesco da peça. E mesmo assim, o tom da afirmativa sugere tratar-se mais de uma peça de retórica do que a convicção de que tal fato tenha efetivamente se dado. Com efeito, outros críticos fizeram coro com Mário Nunes, e elogiaram bastante a peça. No *Jornal do Commercio*, o respeitado crítico João Luso comentava a peça:

Apresentou-se ontem ao público a Companhia Negra organizada pelos Srs. Jaime Silva e Chocolate. [...]

A troupe mostrou-se bem ensaiada, disciplinada. Com o timbre especial da raça, há vozes interessantes; e os coros, com a orquestra ardorosamente dirigida pelo Sr. Pixinguinha, são de agradável efeito.

Entre os artistas, distinguiram-se as Sras. Jandira Aimoré, Djanira Flora, Dalva Espíndola, Rosa Negra e a barbadiana Miss Mons — que se exibiu numa curiosa dança africana, trajada de pele vermelha — e os Srs. Chocolat, Mingote, Viana e Flores.

Tudo Preto tem lindos cenários de todas as cores e da lavra do Sr. Jaime Silva.

A sala do Rialto estava absolutamente cheia, fazendo parte da assistência, segundo nos informaram, parentes de todos os artistas — L." (*Jornal do Commercio*, 1/8/1926)

Confirmando a boa recepção da estréia, a peça fez grande sucesso: estreando a 31 de julho de 1926, permanece em cartaz até 1º de setembro (uma permanência longa em cartaz, para os padrões da revista), substituída por *Preto e Branco*, de Waldomiro di Roma, para voltar três dias depois e ficar em cartaz até o dia 19 do mesmo mês, quando a Companhia sai em excursão a São Paulo. Após um período na capital paulista, a companhia se dissolve, aparentemente por divergências internas. Com este quadro, não parece se confirmar a presença de um preconceito violento, generalizado e arraigado em todos os setores do público: pelo contrário, a peça parece ter agradado a muitos. Gilberto Freyre esteve presente à peça, assim como o presidente de São Paulo, Carlos de Campos. A imprensa negra paulistana não deixou de aludir ao fenômeno como um triunfo do negro brasileiro.⁷ Em São Paulo, a companhia liderada por De Chocolat obtém destaque na grande imprensa, e *Tudo Preto* recebe uma crítica extremamente favorável, dando ao teatro de revista carioca um espaço poucas vezes visto na capital paulista.⁸

Se essa recepção à iniciativa da Companhia Negra de Revistas indica a possibilidade de que um tipo de caracterização dos negros fosse algo muitas vezes encarado de forma positiva no ambiente do entretenimento massificado do Rio de Janeiro dos anos 1920, o conteúdo da peça em muito contribui para reforçar esta impressão. Do início ao fim do texto, De Chocolat parece empenhado em apontar a importância do caráter negro e da harmonia racial no caráter nacional. A peça é aberta com um coro de mulheres negras, que, despertando a admiração dos personagens Patrício e Benedito, os leva a decidir fundar uma companhia só com “gente da raça” para mostrar a “nossa brasilidade”, já que havia um empreendimento semelhante em Paris. É possível imaginar que esta referência a Paris, logo na primeira cena, tivesse sobre muitos especta-

dores o efeito de afastar qualquer suspeita de que a peça promovesse o confronto racial, pois remetia ao tranquilizador e já citado sucesso da cultura negra na Paris do pós-guerra. A associação dos negros com a brasilidade também era um elemento forte, não apenas nesta peça, mas que aparecia em diversos meios e momentos no contexto cultural dos anos 1920. Sintomaticamente, na mesma cena Benedito afirma que “o preto é quem está na moda. O próprio branco brasileiro, despido de preconceitos, reconhece isto e nos adora”. Aqui é explicitada a idéia de uma convivência pacífica entre brancos e negros, idéia esta que posteriormente será associada por muitos à noção de dominação ideológica de uma elite branca sobre negros excluídos. Os próprios homens negros “de verdadeiro valor”, que são citados na peça, ajudam a confirmar esta concepção: “Henrique Dias, Cruz e Sousa, André Rebouças, José do Patrocínio, Luís Gama, entre outros”. Basta lembrar que, nos cânones da história oficial, Henrique Dias foi o negro que, junto com o índio Filipe Camarão e o branco André Vidal de Negreiros, teria liderado a expulsão dos holandeses de Pernambuco em 1654, em um episódio recorrente para exaltar a idéia das três raças fundadoras de uma nacionalidade mestiça.

Após isto, Benedito aponta o lugar em que deve ser buscada a originalidade da peça: “no norte, na minha saudosa Bahia. Os nossos avós, quando vieram da África, construíram as primeiras palhoças na Bahia, e foram delas que saíram as primeiras mulatas e negras brasileiras”. Ao que se segue uma “baiana”, cantando uma música com letra cheia de dengues, no mesmo estilo das músicas compostas por Ari Barroso, em especial para Carmem Miranda, nos anos 30.⁹ Em apoio a esta cena, canta-se “Cristo nasceu na Bahia”, composição de Sebastião Cirino e Duque, que se tornaria, a partir de então, um clássico da música popular:

“Dizem que Cristo nasceu em Belém
A história se enganou
Cristo nasceu na Bahia, meu bem
E o baiano criou
A Bahia tem vatapá
A Bahia tem caruru
Moqueca e arroz de aussá
Laranja, manga e caju
Cristo nasceu na Bahia, meu bem
Isto sempre hei de crer
Bahia é terra santa, também
Baiano santo há de ser.”¹⁰

Patrício nota, então, que não conhecia esta naturalidade de Cristo, observando com entusiasmo: “sim senhor! Não conhecia essa preciosidade! Também, nascido e criado em São Paulo!”. Ao que Benedito acrescenta: “pudera, vivendo quase no meio estrangeiro, não tiveste tempo nem ocasião de conhecer o que deverias!”. Em seguida, canta uma modinha, “à nossa alma, à sensibilidade da nossa raça!”, para que Patrício não a confunda com “romanzas amacarronadas”. Nota-se, então, que os dois personagens principais simbolizam dois brasis diferentes. O baiano Benedito, não por acaso tendo o nome do santo de grande popularidade entre a comunidade negra, é visto como verdadeira reserva de uma cultura negra apontada como autêntica, e fonte da mais pura brasilidade. Parecia, aqui, consolidada a associação — tão comum ainda nos dias de hoje — da Bahia com este imaginário da pureza da cultura negra. Por outro lado, o paulista Patrício desconhece as raízes do que é identificado como “cultura negra”, sendo, por isto, caracterizado quase como estrangeiro, em especial por viver em São Paulo.¹¹ A Bahia (por sinal, terra natal de De Chocobat) simbolizaria um “Brasil negro”, enquanto São Paulo seria a “Europa no Brasil”. No caso, é fácil notar em qual destas duas opções se localizaria a brasilidade verdadeira.

Além da boa convivência entre as raças, a brasilidade seria, também, marcada, na visão da peça, por sua associação com os negros. Uma vedete, descrita no texto como “cançonetista francesa numa luxuosa toilette, ornada de plumas”, canta uma canção francesa que a identifica como “Mistinguett brasileira”.¹² Logo, para abrasileirar uma atriz francesa, De Chocobat não a faz cantar um samba ou usar roupas mais comuns no Brasil. A cor negra de sua pele é suficiente para lhe dar “a graça dos brasileiros”. Os símbolos do que é “ser negro” também soam bastante familiares. Um casamento inter-racial é salvo devido à utilização de rezas especiais, pela esposa negra, para impedir que seu marido volte para Portugal. A modinha é apresentada como “refletindo toda a alma sentimental e nostálgica da nossa raça”. Uma preta africana canta um batuque. Um outro personagem exalta a feijoada.

Com tudo isto, a primeira reação de um leitor atual de *Tudo Preto* poderia ser a de pensar que a Companhia Negra de Revistas teria feito uma peça apelando apenas para o lado exótico da “gente da raça”, com o intuito de fazer sucesso em uma sociedade preconceituosa. Contudo, este não parece ser o caminho mais frutífero para explicar as semelhanças entre a visão de raça e nação de uma peça que se autodenomina uma “revista negra”, e o tratamento do

mesmo tema dado por autores que atualmente são rotulados como conservadores, tal como Gilberto Freyre. Afinal, o público do teatro de revista era bastante diversificado, e uma peça certamente não ficaria tanto tempo em cartaz fazendo sucesso apenas entre brancos que queriam rir do exotismo de uma manifestação negra. Além disto, o Teatro Rialto, onde era encenada a peça, não se caracterizava como território de elite. Pode-se, ainda, lembrar da contínua exaltação à peça por parte da imprensa negra paulistana. O fato é que, embora não seja possível afirmar nada em termos conclusivos, os poucos indícios sugerem que a peça foi aceita por amplos setores, não tendo desagradado particularmente à comunidade negra.

Talvez um crítico atual de *Tudo Preto* ressaltasse, ainda, algumas passagens sobre os negros que dificilmente seriam tranqüilamente aceitas em fins do século XX. Pode-se lembrar alguns momentos que chegam a constranger o leitor atual do texto da peça, devido ao seu gosto no mínimo duvidoso para os padrões posteriores. Um exemplo se dá quando Patrício e Benedito observam que uma peça representada apenas com atores negros daria grande lucro à Light, pois a iluminação teria de ser muito mais forte. Contudo, isto está ligado à dinâmica do teatro de revista, inteiramente inserida na cultura de massas. Por um lado, era necessário satisfazer, ao menos de passagem, espectadores menos propensos a uma aberta exaltação da “gente da raça”. Por outro, a cena poderia apenas ressaltar a “escuridão” como peculiaridade dos negros, ainda que isso soe estranho atualmente. De qualquer forma, não se pode correr o risco do anacronismo e postular, *a priori*, que tal passagem de *Tudo Preto* soasse mal para os simpatizantes dos negros. Enfim, deve-se sempre ter em mente o caráter ambíguo destas peças, já que, longe de ser “teatro de tese”, o teatro de revista visava dar aos temas um tratamento que pudesse satisfazer o maior número possível de gostos. Possivelmente, esta cena seja mais um exemplo desta característica.

Por outro lado, o amplo sucesso de *Tudo Preto* poderia nos levar a fazer uma interpretação que seguisse por um caminho diverso: a de que esta idéia de “Brasil mestiço”, hoje tida como mascaradora do racismo brasileiro, renha, em um outro contexto histórico, sido popular entre os negros, incluindo os que militavam abertamente contra o racismo. Em um período próximo da ampla difusão de idéias como branqueamento e racismo científico, e no qual a imprensa negra paulista noticiava seguidamente os espancamentos sofridos por não-brancos nos Estados Unidos e denunciava a

violência das relações raciais nos EUA,¹³ a idéia de democracia racial como peculiaridade nacional não parece ter soado como desprezível, pelo menos para parte da comunidade negra. *Tudo Preto* é apenas um indício neste sentido, mas talvez seja interessante para se começar a considerar a hipótese de que negros tenham lutado por uma concepção mestiça de Brasil, na qual não haveria problemas raciais, e o conceito de brasilidade estaria intimamente associado com a “gente da raça”. Isto indicaria que a idéia de democracia racial, ainda que possa ter na prática um efeito mascarador da violência das relações raciais no Brasil, teve vários sentidos no momento de sua formulação, longe de ter sido meramente um estratagema de grupos de elite com objetivos de dominação. No momento estudado, a idéia de “Brasil mestiço” poderia ser, em parte, uma reivindicação orgulhosa da contribuição do negro para a formação da nação. Vale lembrar, por exemplo, que a exaltação a Henrique Dias como fonte de orgulho negro não deixa de seguir uma tradição colonial, quando os regimentos negros de milícia se autodenominavam *henriques*, em referência ao personagem citado (Schwartz, 1999:414).

Vale a pena, ainda, ressaltar que em alguns momentos da peça se nota uma certa dissonância entre a proposta de identidade étnica e nacional de *Tudo Preto*, e a identidade nacional tal qual descrita por autores como Gilberto Freyre, que buscam, em um passado distante, a contribuição do negro para a cultura brasileira. Um exemplo está em um quadro da peça no qual aparece um almo-fadinha negro. Os almo-fadinhas eram um tipo freqüentemente ridicularizado no teatro de revista, em função de sua elegância afetada. Em *Tudo Preto*, o fato se repete (é descrito no texto como “ridículo e metido a rico”), mas De Chocolat faz questão de ressaltar que se trata de um almo-fadinha negro (o personagem não tem nome, mas é designado apenas como “preto elegante”), que utiliza muitas gírias em inglês e está acompanhado por *black girls* vestidas de calças e luvas. Aqui, é necessário levar em conta o fato de, na primeira cena, Patrício afirmar o objetivo da peça como sendo o de demonstrar que os negros não são apenas serviçais. Tendo-se em mente este propósito, declarado na primeira cena da peça, este personagem ganha um sentido claro: reivindicar para a raça negra não apenas as origens folclóricas de um caráter nacional, mas também o desfrute de uma urbanidade civilizada, mesmo que sob o risco da afetação (ainda que, dentro da ambigüidade que caracteriza o teatro de revista, esta cena pudesse ser lida como a comprovação de que os negros tendem a simplesmente imitar os brancos). Não obs-

tante tal apelo, os personagens negros do teatro de revista continuaram a ser malandros de morro, domésticas e outros personagens “típicos”. Mas, não deixa de ser sugestivo que, em uma “peça negra”, se tente mostrar que os negros possam representar não apenas as raízes da nacionalidade, como também o seu presente.

Outro dado a ser ressaltado em *Tudo Preto* é a escolha realizada pelo autor entre as manifestações culturais negras que poderiam ser apresentadas em um palco de teatro de revista, perante um público amplo. Afinal, são privilegiados alguns símbolos específicos da cultura negra, como a Mãe Negra, alguns gêneros musicais, a mistura religiosa e a feijoada, enquanto outros, por exemplo a capoeira, são esquecidos. Muito se escreveu visando explicar, através de uma genérica “valorização da mestiçagem”, ocorrida entre os anos 1920 e 1930, a utilização de produtos da “cultura negra” ou da “cultura popular urbana” na constituição de uma idéia mestiça de caráter nacional (um exemplo recente de grande repercussão é Vianna, 1995). Contudo, noções como “cultura negra” ou “cultura popular urbana” não podem ser tratadas como uma totalidade, visto que comportam um grande número de manifestações culturais, algumas das quais foram elevadas ao *status* de símbolo nacional, enquanto outras não tiveram a mesma sorte. A idéia de “ser negro” em *Tudo Preto* não parece associada a manifestações como a capoeira, e seu resgate do passado não inclui, de forma alguma, o carnaval popular. Os caminhos que levaram à adoção de alguns símbolos “mestiços” como parte de um “caráter nacional”, enquanto outros eram pouco ou nada celebrados, são um tema que ainda requer investigação. Contudo, é irresistível a suspeita de que, ao ser exaltada como “cultura nacional”, essa “cultura negra” teria sido depurada de suas manifestações, que poderiam soar como ameaçadoras a um público menos propenso a aceitar a idéia de que os negros simbolizariam o caráter nacional. Assim, esta “cultura negra urbana” teria sido previamente polida, a fim de se tornar mais tranquilizadora. De qualquer forma, vale registrar que explicações centradas em uma ampla e genérica “valorização da cultura negra”, a fim de entender a ascensão do samba ou da mulata ao papel de símbolos nacionais, nunca poderão dar conta de explicar os métodos que levaram à seleção de uma “cultura negra urbana” específica como “cultura nacional”. Por que o samba antes que a capoeira? Por que o malandro sambista antes que o malandro de navalha? São questões ainda praticamente virgens na pesquisa acadêmica.

Outro dado interessante é a apoteose da revista. As apoteoses, nas convenções do teatro de revista, funcionavam como um *grand finale* para as peças, quando a companhia inteira voltava ao palco para dançar ao som de alguma música, geralmente em exaltação a algum tema. E a apoteose de *Tudo Preto*, lamentavelmente não descrita no texto da peça, denomina-se "Mãe Negra". O mais provável é que a peça reivindicasse o reconhecimento da contribuição da raça negra na formação do Brasil, simbolizada na Mãe Negra. Hoje em dia, tal símbolo remete diretamente a Gilberto Freyre, portanto à idéia de uma ideologia branca. Mas, no contexto da década de 1920, esta figura assume outra conotação: tanto no Rio de Janeiro como em São Paulo, grupos negros lutavam para conseguir erigir monumentos em homenagem à Mãe Negra, assunto amplamente comentado na Capital Federal quando da encenação de *Tudo Preto*. A idéia havia sido lançada por Cândido Campos, no jornal *A Notícia*, alguns meses antes, e era intensamente debatida na imprensa, sendo a construção do monumento defendida por cronistas como Benjamin Costallat, em uma passagem que inclusive ajuda a iluminar a tradicional presença dos negros nos palcos da revista carioca antes da encenação de *Tudo Preto*: "Não devemos apenas querer bem ao negro, nem das negras fazer estrelas de teatro. O negro merece que lhe levantemos o monumento da gratidão brasileira" (*A Notícia*, 24/4/1926).

Esses movimentos acabaram por tornar-se bandeiras aglutinadoras de grupos negros do período. Com isto, é possível imaginar que a apoteose pudesse ser fundamentalmente uma tomada de posição política a favor do movimento pela construção do monumento à Mãe Negra, mas sem deixar de lado a exaltação a uma brasilidade fortemente associada à cultura negra.

Como já foi mencionado, as críticas não apontam uma grande quebra no quadro normal do teatro de revista carioca devido a *Tudo Preto*. Musicalmente, a peça agradou em cheio, tendo lançado um dos maiores clássicos da década, a citada "Cristo nasceu na Bahia". Segundo Hermano Vianna (1995:25), esta peça teria originado a vontade de Gilberto Freyre de conhecer melhor a música de Pixinguinha. Em geral, a imprensa da época reteve também a singularidade do fato de uma apresentação exclusivamente negra em um palco. Isto apontava, também, um triunfo do próprio esquema publicitário da Companhia Negra de Revistas, que frequentemente ressaltou seu ineditismo nos anúncios de jornal. Dois dias antes da estréia, os jornais da Capital Federal traziam um anúncio da Companhia que conclamava o público a assistir "o

mais original dos espetáculos até hoje visto no Brasil: Companhia Negra de Revistas, no Teatro Rialto". O texto fala, ainda, em "grande procura por bilhetes de entrada". Na véspera da estréia, o anúncio é mais detalhado, falando em "32 figuras de elenco! Uma bailarina clássica! Uma excêntrica! 18 Nigrolemas Girls!". A Companhia Negra de Revistas não pareceu desprezar nenhuma das formas de atrair o público. Entre as estratégias, pode-se notar a exaltação das peculiaridades da "gente da raça" e da brasilidade, assim como o enquadramento de *Tudo Preto* em um quadro no qual o elemento exótico tinha forte apelo. Neste sentido, a valorização da cultura negra em parte era legitimada pelo fenômeno análogo que ocorria em Paris, e que fazia sucesso no Brasil naquele mesmo momento através de companhias de revista francesas. Este fenômeno em território nacional, certamente teve uma importância muito maior que a de uma moda passageira, modificando toda a auto-imagem do Brasil. Aqui, nota-se uma importante peculiaridade do desenvolvimento do debate sobre mestiçagem e identidade nacional no âmbito da cultura de massas: a recorrente referência à França, neste caso visando emprestar o prestígio da companhia francesa Ba-Ta-Clan ao empreendimento da Companhia Negra de Revistas.

E não há dúvidas de que, tanto a Companhia Negra de Revistas, quanto grande parte do público estava ciente deste sucesso das produções culturais vistas como negras na Paris do pós-guerra, e o próprio teatro de revista oferece exemplos neste sentido. Outro deles seria através de uma companhia sobre a qual ainda se sabe muito pouco, a Companhia Mulata Brasileira. Em uma entrevista com uma de suas estrelas, Jaci Aimoré (definida pelo repórter como "mulatinha dengosa, de passo miudinho e muito pernóstica"), fica ainda mais claro a consciência deste contexto entre os artistas. A artista declara ao repórter sua vontade de "ir para fora". Convidada a especificar melhor este seu desejo, Jaci Aimoré afirma: "para o estrangeiro, para a Argentina, para a Europa. Dizem que por lá gostam muito de mulatas, por isso quero ver se é verdade" (*O Globo*, 17/12/1930). Assim, este grupo de negros aqui estudado, provavelmente estava muito consciente do que fazia ao buscar agenciar sua presença como núcleo da identidade nacional em um momento em que parecia se abrir esta possibilidade.

É absolutamente indispensável, contudo, notar que, ao se apontar a relação entre o sucesso de manifestações culturais negras em Paris e uma maior abertura a manifestações vistas como similares em território nacional, não se pretende reafirmar a incontável-

mente repetida tendência atávica do Brasil para a mera cópia do estrangeiro. Afinal, a(s) cultura(s) negra(s) era(m) valorizada(s) em Paris como parte de um amplo contexto em que culturas exóticas obtinham grande sucesso na capital francesa. Produções culturais russas obtinham talvez ainda mais sucesso, bastando lembrar da notoriedade de Stravinsky, Diaghilev ou Nijinsky, no mesmo período. O Oriente Médio e o Extremo Oriente também tinham seu lugar neste processo, assim como o tango argentino. Portanto, pode-se perceber que esta atmosfera parisiense foi utilizada de modo bastante seletivo no Brasil, especialmente no que tange às estratégias de reconhecimento por parte de grupos negros, que a utilizaram como importante componente em sua luta por cidadania.

*

Em território paulista, a trajetória da Companhia Negra de Revistas parece ter tido outros sentidos. Na verdade, a Companhia chegou em fins de outubro já dividida — possivelmente por divergências pessoais entre seus membros — em duas: a Companhia Negra de Revistas e a Ba-Ta-Clan Preta,¹⁴ tendo ambas visitado São Paulo entre outubro e novembro de 1926. A Companhia Negra de Revistas não recebeu maior destaque da grande imprensa, ainda que *Tudo Preto* tenha sido elogiada: “quer pela concorrência que tiveram as duas sessões, quer pelos aplausos com que foram recebidos vários números da peça, resultou em mais um animador sucesso”.¹⁵ Na verdade, esta era uma Companhia Negra de Revistas bastante desfalcada, pois a maior parte dos nomes de peso da companhia ficou com a Ba-Ta-Clan Preta, inclusive Pixinguinha e De Chocolate. O grande sucesso estampado nos cartazes da Companhia era o ainda jovem Grande Otelo. A companhia se apresentou no Teatro Apolo, no Teatro Mafalda (no Brás) e no Cassino Antártica, despedindo-se de São Paulo no dia 10 de novembro.

A 11 de novembro estreava no Teatro Santa Helena a Companhia Ba-Ta-Clan Preta, precedida de amplo esquema promocional. Dez dias antes, *O Estado de São Paulo* já anunciava a estréia, fato repetido no dia 7, com um grande anúncio da peça *Na Penumbra*, anunciando a presença de músicos famosos como Pixinguinha e Bonfiglio de Oliveira e “12 mulheres de ébano, 12 mulheres de azeviche”, definindo-se como uma “revista negra”. No dia 9, o crítico teatral d’ *O Estado de São Paulo* afirmava que “têm sido bastante procuradas as entradas para o Santa Helena”. Na véspera da peça, a publicidade da Ba-Ta-Clan Preta anunciava “30 mulheres

de ébano e uma *jazz-band* de azeviche”. No dia da estréia o crítico teatral do mesmo jornal comentava a expectativa da apresentação, e a publicidade da empresa mostrava um enorme anúncio com um desenho da estrela Deo Costa nua, envolta em lençóis negros, com a legenda “A Vênus de Jambo”. O anúncio ainda prometia uma *jazz-band*, dois trompetes, além de trombone, saxofone, piano e bateria. No dia seguinte, o comentário do crítico teatral d’ *O Estado de São Paulo* dá grande destaque à peça, elogiando principalmente os músicos e atores, criticando porém a excessiva imitação parisiense e cobrando mais originalidade. Aparentemente, a Companhia seguiu o conselho, visto que já no dia seguinte o mesmo cronista elogiava as mudanças feitas na peça, que teria ficado “mais leve e interessante”, graças à intensificação dos números de “música característica e danças típicas”. Com o tempo, a Companhia deixa de ser notícia. Talvez para recuperar o sucesso, volta a *Tudo Preto*, depois faz uma síntese das duas peças, denominada *A Revista das Revistas*.¹⁶ A despedida da Companhia, no dia 22 de novembro, recebe um destaque mínimo.

A evolução do posicionamento da crítica teatral e dos anúncios publicitários da Companhia indica um sentido claro. Aparentemente, a Ba-Ta-Clan Preta pensava seguir a mesma receita de sucesso utilizada no Rio de Janeiro, misturando exaltação à “gente da raça” e associação a uma modernidade cosmopolita, que não deixava de fazer seu apelo ao exótico. Porém, o público da capital paulista, em boa parte marcado por uma outra forma de exaltação ao “nacional” e ao “popular”, voltada para o nativismo sertanejo (Sevcenko, 1992:236-57), preferiu o lado “típico” da Ba-Ta-Clan Preta. E mesmo assim, parece ter sido, antes, um modismo que rapidamente perdeu fôlego. O mais provável é que esta exaltação da nacionalidade brasileira, fundada em manifestações negras não apenas rurais, mas também urbanas, não tenha encontrado solo fértil na capital paulista, onde os bandeirantes eram exaltados como glórias nacionais. Certamente, este símbolo estava relacionado a outros tipos de associações com o passado. Sevcenko (1992) enfatiza, nesta exaltação ao bandeirante, uma forma de distinção das elites tradicionais paulistas frente à desagregação de sua autoridade, causada pelos imigrantes e pelo crescimento urbano e industrial. Já Bresciani (1999), tende a enfatizar a importância do bandeirante como reorganizador da identidade paulista, após a perplexidade causada pela explosão populacional de São Paulo no final do século XIX e início do XX.

Para os objetivos deste texto, é suficiente notar que, tendo em vista o debate transcorrido em São Paulo, pode-se supor que parte significativa do público não tivesse sido receptivo à forma utilizada pelas duas companhias cariocas para exaltar a brasilidade. Pode-se imaginar a decepção de paulistas, que eventualmente tenham ido assistir a uma companhia de teatro formada por negros com a expectativa de ver um espetáculo “típico”, e encontrando, na verdade, negros tocando música popular urbana e, muitas vezes, estrangeira.

A já citada Companhia Mulata de Revistas parece sintetizar admiravelmente a argumentação aqui desenvolvida. Formada em São Paulo, mas tendo excursionado ao Rio de Janeiro, a companhia apostava largamente no imaginário folclórico-regionalista para vender seu produto. No jornal carioca *A Noite*, de 15/12/30 (quatro dias antes da estréia da companhia no Rio de Janeiro), via-se um anúncio da peça *Batuque, Cateretê e Maxixe*, de meia página, com um desenho representado uma festa escrava, em um ambiente rural, e o título “Entra Macacada!”. Aqui, é desnecessário insistir muito na diferença em relação aos anúncios da Companhia Negra de Revistas, que sublinhavam sua associação com uma modernidade cosmopolita, falando em *jazz bands* e vedetes de pouca roupa. Não se pode, contudo, simplificar esta questão, caracterizando paulistas e fluminenses como duas totalidades monolíticas que esperam de “seus” negros coisas totalmente diferentes. Esta crítica de *Batuque, Cateretê e Maxixe*, feita por um crítico carioca, ancorada em uma comparação com *Tudo Preto*, demonstra definitivamente a inviabilidade de realizar uma inflexível clivagem entre a atmosfera cultural no Rio de Janeiro e em São Paulo. A crítica, afinal, poderia ter sido escrita pelo mais ardoroso regionalista sertanejo paulista:

Muito interessante, muito superior ao que fora dado esperar, esteve a estréia da Companhia Mulata Brasileira ontem, no Teatro República. Pode mesmo ficar certo o público frequentador de teatros de que esta exibição de agora é coisa muito diferente da que, há anos, foi feita no Ri-alto. A de anos passados teve de fracassar, e esta, a de ontem, é justo que vá avante. O conjunto de agora está bem orientado; não é levado a ridículas imitações de coisas estrangeiras e incompatíveis com o característico da Companhia, ao contrário, explora aspectos regionais, episódios e música brasileira, quase sempre do interior do país, e daí o estar bem à vontade, no desenrolar numeroso de quadros, cenas e cortinas. (*O Globo*, 20/12/1930).

Neste texto, o negro claramente tem um lugar definido na sociedade: o de representar uma brasilidade folclórica; a modernidade cosmopolita é, aqui, verdadeiramente "incompatível com o característico da companhia". A partir desta afirmação, pressupõe-se que o papel do negro é o de reserva folclórica, inatingível pela modernidade, cujas vantagens parecem ser reservadas aos brancos. Não por acaso, nota-se uma crítica do cronista à Companhia Negra de Revistas quatro anos após sua atuação. O negro, aqui, aparece como mais um caso típico de "beleza do morto".¹⁷

Por outro lado, para o movimento negro paulistano, organizado em torno de periódicos e associações, a Companhia Negra de Revistas era, já no momento de sua estréia na Capital Federal, algo a ser ressaltado com grande destaque:

Nossos parabéns!...

Felizmente, o nosso progresso nestes últimos tempos é um fato que diariamente vai-se multiplicando, apesar dos pesares.

Nas rodas esportivas já possuímos valorosos competidores e em todas as atividades humanas: ciências, artes, disciplinas várias e letras; o nosso teatro ligeiro está de parabéns, um fato interessante que de há muito era esperado, hoje nos apresenta para concretizar a nossa crescente evolução: fundou-se, lá na capital do nosso país, uma Companhia Negra de Revistas, graças ao conhecido e prestimoso homem de teatro, o grande cenógrafo Jaime Silva e demais pessoas que emprestaram seu auxílio e ao aplaudido De Chocolat, conhecido em todos os palcos da Europa, que escrevera propositadamente a revista de estréia, desse conjunto 'Tudo Preto' que tem conquistado inúmeras palmas do povo carioca, e musicada pelo Sr. Cirino. [...]

É para todos nós, este acontecimento teatral, mais um passo firme e vitorioso ao templo do progresso, na evolução do nosso país. Portanto, seria uma injustiça de nossa parte, deixar na obscuridade esse fato, que vai portanto concorrer para o reerguimento do teatro nacional (*Clarim d'Alvorada*, 22/8/1926).

A chegada da Companhia Negra de Revistas a São Paulo seria um evento amplamente comentado na capital paulista. A Companhia Negra de Revistas estreou ainda em outubro no Teatro Apolo. O *Clarim d'Alvorada* não deixou de registrar o evento:

Nós, paulistanos e paulistas, brasileiros sensatos, hoje, mais que nunca estamos satisfeitos. Um fato importantíssimo vem concorrer com a desejada ansiedade de longos meses em expectativa, é o da estréia da Cia. Negra de Revistas, no Apolo.

Para lá nos dirigimos, aplaudimos com veemência, entusiasmo os nossos patrícios, nesse espetáculo inédito e de tantas excêntricas, os nossos artistas foram merecedores, portanto é de justiça mais uma vez expressar

de coração os nossos francos aplausos a Jaime Silva, o grande organizador desse conjunto, e o artista patricio De Chocolat.

Temos, pois, a nossa consagração e portanto é mister labutarmos sempre com ânimo forte para que se alimente o nosso progresso.

A época é nossa, conforme afirmações inúmeras; *essa novidade teatral surgiu na Cidade-Luz — Paris, com Josephine Baker*, hoje entre nós brasileiros está se celebrizando; todos nós devemos, de bom grado, ir aplaudir os patricios que com ardor e boa vontade estão labutando encorajosamente para o complemento de nossas glórias" (*Clarim d'Alvorada*, 24/10/1926, ênfases minhas).

Para a militância negra paulistana, o evento se recobria de um sentido claro: o de demonstrar a possibilidade do negro de alcançar o sucesso em atividades diversas. Pode-se notar, ainda, em especial nos trechos grifados, a presença, também aqui, da França como legitimadora da iniciativa da companhia. O principal é notar que, em um momento no qual a elite paulista reescrevia a história de São Paulo, falando de um passado distante em que apenas quatrocentões e índios mereciam papel de destaque, a associação entre os "patricios" e a brasilidade (e também a crítica às "romanzas amacarronadas") promovida por *Tudo Preto*, deve ter soado como música aos ouvidos da militância. A passagem da Companhia Negra de Revistas por São Paulo marcou época no meio cultural negro paulistano, que pareceu se maravilhar com a qualidade da produção da Companhia. Por seu lado, seus membros, segundo o militante José Correia Leite, teriam se deliciado com os bailes exclusivamente negros da capital paulista.¹⁸ Não há pistas que indiquem que a Companhia tenha sido encarada como um fenômeno com tal singularidade na Capital Federal, onde, de resto, atividades culturais negras eram difundidas diariamente, com grande sucesso, no âmbito do entretenimento massificado, além de artistas presentes em grupos não exclusivamente negros. Em São Paulo, onde a cultura de massas era permeada por um debate marcado pela associação da identidade paulista com outros símbolos, é possível indicar que a Companhia Negra de Revistas tenha sido encarada de outra forma, e seu caráter "negro" tenha chamado mais a atenção.

Esta recepção diferenciada permite levantar uma hipótese: a de que a exaltação da cultura negra como nacional possa ter ligação com o sensível aumento da difusão de produtos culturais como o samba, pelos caminhos do entretenimento massificado (peças teatrais, discos, rádio, publicações popularizando a música popular etc). Ganhando mais visibilidade através dos meios de difusão disponíveis pela massificação cultural, a cultura negra teria tido a

oportunidade de conquistar, paulatinamente, uma maior audiência e consolidar-se como cultura nacional. Pode-se notar que o desenvolvimento da cultura de massas, no Brasil, ocorre paralelamente à valorização das "raízes populares da nacionalidade", ambas ganhando mais visibilidade nos anos do pós-guerra para se consolidarem de forma generalizada entre as décadas de 1930 e 1940. É, ainda, uma mera hipótese a ser investigada, mas é possível, a partir dela, inserir uma nova e importante dimensão no debate sobre a identidade nacional, e sugerir uma explicação para a grande importância da cultura negra urbana na definição da nacionalidade.

De qualquer forma, a experiência da Ba-Ta-Clan Preta ajuda a iluminar alguns elementos deste período de discussões sobre identidade nacional, como a relevância das peculiaridades regionais, a importância do lado exótico dos elementos "populares" exaltados para uma parcela do público, assim como o caráter central da exaltação da "gente da raça" para outros segmentos, e a forte presença do fenômeno da massificação cultural neste debate, entre outros dados presentes. O debate sobre a identidade nacional, na experiência aqui estudada, recobre-se de vários sentidos e aparece como amplamente presente na sociedade urbana brasileira do período.

*

Como já explicitado anteriormente, *Tudo Preto* e a experiência da Companhia Negra de Revistas estão ausentes da história cultural do Brasil, assim como dos estudos sobre a formação de identidades. Uma explicação possível é o pouco espaço que historiadores e cientistas sociais têm dedicado à massificação cultural, o que acaba gerando a insuficiência de trabalhos sobre o teatro de revista. Por outro lado, a preferência pela história intelectual, como ferramenta para se compreender a formação da identidade nacional, não deixa de revelar uma concepção de que o público mais amplo não teria tido um papel importante no processo. Chega a ser curioso notar que um dos únicos textos que mencionaram a Companhia Negra de Revistas tenha elaborado o seguinte comentário:

Só não se falou no autor ou nos autores no texto, sabendo-se que De Chocolat havia criado alguma coisa, mas escrever não era a sua especialidade. É provável que por ser branco (Luís Peixoto? Carlos Bittencourt? Marques Porto? Qual deles?), o autor tenha preferido o anonimato (Cabral, 1997:108).

O que é impossível deixar de notar é que Sérgio Cabral não tenha sequer cogitado a idéia de que De Chocolat poderia ter efetivamente escrito *Tudo Preto*, ainda que todos os cartazes promocionais da Companhia e o texto da peça tragam indicação de autoria. Parece ter, mesmo sem nenhum indício, a certeza de que outra pessoa teria escrito o texto. Por isto, acaba cogitando três dos principais escritores do teatro de revista do período, ainda que o estilo de *Tudo Preto* nada tenha a ver com o estilo dos autores citados. A pergunta que fica é: seria um negro, estranho aos grupos intelectuais de nome, incapaz de debater a questão do caráter nacional e das identidades raciais?

Ainda hoje há uma tendência a concordar com esta idéia, não tendo sido ainda cogitada a possibilidade de que grupos mais amplos da sociedade possam ter participado do processo de discussão destes temas. O que *Tudo Preto* e a Companhia Negra de Revistas sugerem, é que talvez valha a pena pensar de outra maneira, sublinhando de forma mais enfática as experiências cotidianas destes outros grupos, e sua relação com o desenvolvimento do debate sobre a formação de identidades sociais e culturais.

Notas

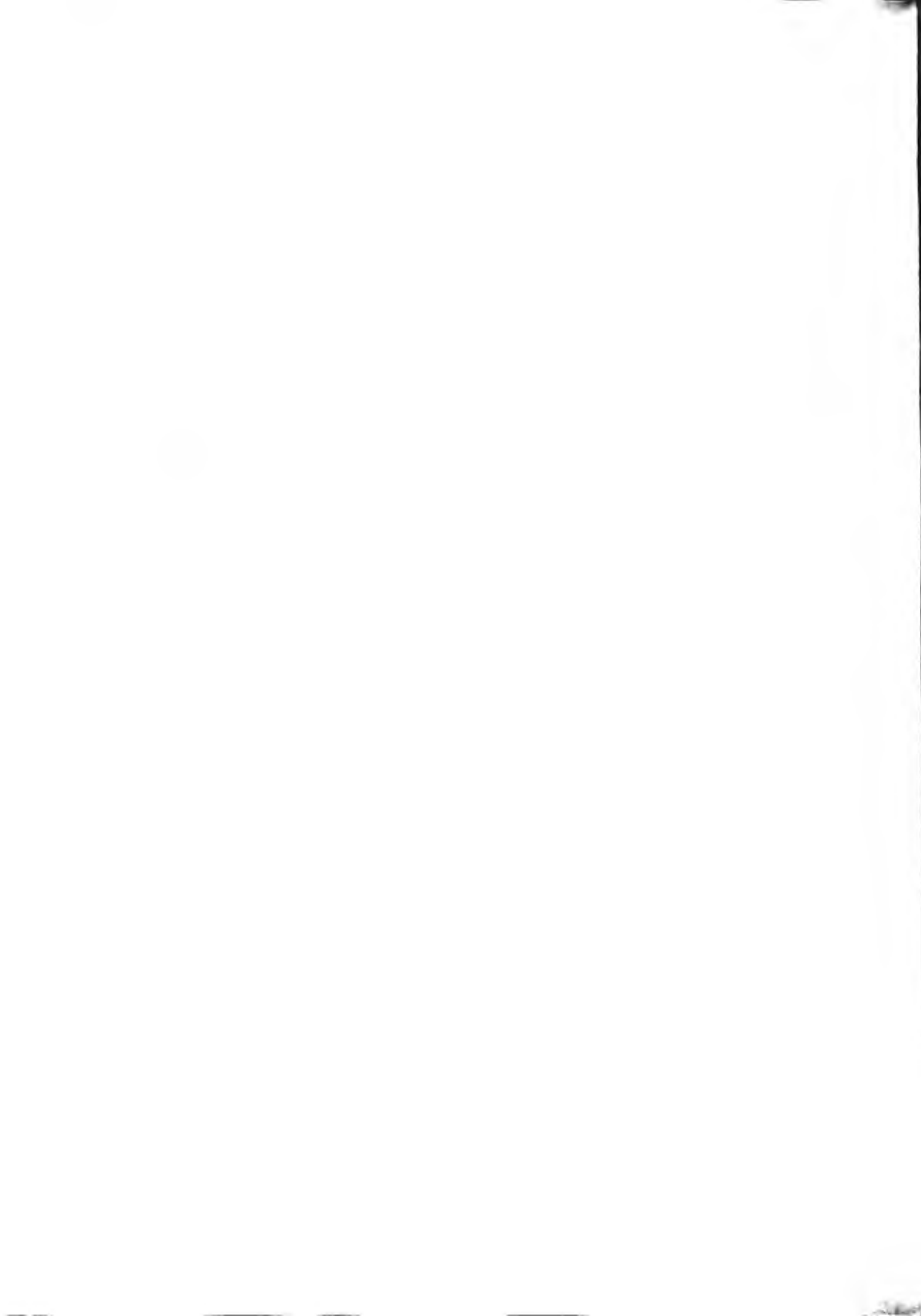
1. Muitas pessoas debateram este texto em sua fase de preparação, e agradeço a todas elas, assim como ao meu orientador, Robert W. Slenes, e minha amiga Micol Seigel, a quem esta pesquisa muito deve. Não se pode deixar de mencionar ainda a FAPESP, agência financiadora de minha pesquisa de doutorado, da qual este artigo é parte.
2. Em 1925, uma entrada no que era então o maior templo do teatro de revista carioca, o Teatro São José, na Praça Tiradentes, variava de 1,5 mil-réis (geral) a 25 mil-réis (frisas e camarotes). Ver os arquivos da Empresa Pascoal Segreto, que era a dona do teatro nesse período (Biblioteca Nacional — Divisão de Música Popular).
3. Ver, ainda, um trabalho sobre outro período, em Mencarelli (1999).
4. Vale notar, ainda, a presença de um "bailado argentino", certamente relacionado ao sucesso do tango em Paris.
5. Sobre este aspecto do imaginário circense, ver Duarte (1995, esp. cap. 3.2).
6. Situação semelhante na capital paulista foi estudada por Sevckenko (1992, cap. 4).
7. Ver o *Clarim d'Alvorada*, 22/8/1926, 24/10/1926 e 14/11/1926.
8. Um exemplo é *O Estado de São Paulo*, que aborda o tema por diversas vezes em novembro de 1926.
9. Estas composições "baianas" de Ari Barroso são tradicionalmente apontadas pela bibliografia como manifestações de uma faceta integradora do regime Vargas. Se assim for, a presença desta composição, já em 1926 (anterior, portanto, a Vargas e Ari Barroso), apóia a idéia de que esta "brasilidade" imposta por Vargas teria, no máximo, se aproveitado de um fenômeno da música popular já existente. Isto reforçaria a idéia

- de que a concepção "mestiça" do Brasil, muitas vezes apontada como mera imposição das elites, pode ter sido, em boa parte, influenciada pela cultura de massas.
10. Duque, o provável autor da letra, era um bailarino que havia obtido grande sucesso dançando maxixe em Paris, e certamente deveria conhecer as possibilidades comerciais desta valorização, um tanto exótica, da cultura negra.
 11. Não por acaso, há referência às "romanzas amacarronadas": o imigrante europeu é, assim, associado a uma cultura alienígena, enquanto o negro simboliza uma cultura nacional autêntica.
 12. Mistinguett era a principal estrela da companhia francesa Ba-Ta-Clan.
 13. Neste caso, chama a atenção o recorrente uso da palavra "ódio" para definir as relações raciais nos EUA: *Getulina*, 21/10/1923 e 23/11/1924, *Clarim d'Alvorada*, 14/11/1926 e 2/12/1928; *Progresso*, 9/7/1928, 13/11/1929, 24/2/1929, 23/6/1929, 31/8/1929 e 26/9/1929.
 14. Note-se, aqui, a contínua referência à França: esta metade da companhia se apresenta como uma versão "preta" da citada companhia francesa.
 15. *O Estado de São Paulo*, 4/11/1926. O escasso espaço dedicado à companhia na grande imprensa leva à pergunta: o que pensaria a platéia paulista do citado quadro de *Tudo Preto* em que São Paulo era caracterizada como território semi-estrangeiro? Seria esta uma explicação para seu pouco sucesso?
 16. Note-se, mais uma vez, a influência da Ba-Ta-Clan: uma das peças encenadas por esta companhia em sua temporada brasileira, em 1926, denominava-se precisamente *Revue des Revues*.
 17. O conceito de "beleza do morto" é de Certeau, Revel e Julia (1995).
 18. Em suas memórias, José Correia Leite atribui o fim desta companhia ao fato de que os negros paulistanos teriam ficado transtornados pelas negras que nela trabalhavam, passando a oferecer todas as vantagens financeiras para que abandonassem a vida no teatro (Leite, 1992:50-1).

Referências Bibliográficas

- BRESCIANI, Maria Stella Martins (1999). "Imagens de São Paulo: Estética e Cidadania". In: A. Ferreira; T.R. de Luca, e Z. G. Iokoi (orgs.), *Encontros com a História: Percursos Históricos e Historiográficos de São Paulo*. São Paulo, Ed. Unesp, pp. 11-45.
- CABRAL, Sérgio (1997). *Pixinguinha: Vida e Obra*. Rio de Janeiro, Lumiar.
- CERTEAU, Michel de (1998). *A Invenção do Cotidiano, Vol. I: artes de fazer*. (3ª ed.), Petrópolis, Vozes.
- ; REVEL, Jacques e JULIA, Dominique (1995). "A Beleza do Morto". In M. de Certeau, *A Cultura no Plural*. Campinas, Papyrus, pp. 55-85.
- DAMATTA, Roberto (1990). "Digressão: A Fábula das Três Raças, ou o Problema do Racismo à Brasileira". In R. DaMatta, *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social* (2ª ed.). Rio de Janeiro, Rocco, pp. 58-85.
- DANTAS, Beatriz Góis (1988). *Vovó Nagô, Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.
- DUARTE, Regina Horta (1995). *Noites Circenses: Espetáculos de Teatro e Circo em Minas Gerais no Século XIX*. Campinas, Ed. Unicamp.

- FRY, Peter (1982). "Feijoada e *Soul Food*: Notas sobre a Manipulação dos Símbolos Étnicos e Nacionais". In P. Fry, *Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro, Zahar.
- GOMES, Tiago de Melo (1998). *Lenço no Pescoço: O Malandro no Teatro de Revista e na Música Popular*. "Nacional", "Popular" e Cultura de Massas nos anos 1920. Dissertação de Mestrado em História, Campinas, IFCH-Unicamp.
- LEITE, José Correia (1992). ... *E Disse o Velho Militante*. São Paulo, PMSP.
- MENCARELLI, Fernando (1999). *Cena Aberta: A Absolvição de um Bilontra e o Teatro de Revista de Artur Azevedo*. Campinas, Ed. Unicamp-Cecult.
- MOTA, Carlos Guilherme (1994). *Ideologia da Cultura Brasileira (1933-1974)*. (8ª ed.). São Paulo, Ática.
- NUNES, Mário (1956). *40 Anos de Teatro*. Rio de Janeiro, SNT, 4 vols.
- ORTIZ, Renato (1994). *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. (5ª ed.). São Paulo, Brasiliense.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz (1995). "Complexo de Zé Carioca: Notas sobre uma Identidade Mestiça e Malandra". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 29, pp. 49-63.
- SCHWARTZ, Stuart B. (1999). "O Brasil Colonial, 1580-1750: As Grandes Lavouras e as Periferias". In: L. Bethell (org.), *História da América Latina, Vol. II: América Latina Colonial*. São Paulo, FAG-Edusp, pp. 339-421.
- SEVCENKO, Nicolau (1992). *Orfeu Extático na Metrópole: São Paulo, Sociedade e Cultura nos Frementes Anos 20*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SKIDMORE, Thomas (1989). *Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. (2ª ed.). Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- VIANNA, Hermano (1995). *O Mistério do Samba*. Rio de Janeiro, Zahar/Ed. UFRJ.



Quem Precisa de São Nabuco?

Celia Maria Marinho de Azevedo

Resumo

A partir de uma leitura retrospectiva e crítica do político e abolicionista Joaquim Nabuco, o artigo tenta “descanonizar” as imagens tradicionais produzidas sobre ele ao longo da historiografia clássica. Desde resenhas de livros do autor, até repercussões na mídia sobre sua obra, a autora procura reler a obra e a vida de Joaquim Nabuco a partir de uma interpretação que visa respeitar o contexto em que esta foi feita. Analisa artigos sobre Nabuco de historiadores contemporâneos em jornais para criticar a tentativa acadêmica de transformar o abolicionista Nabuco em uma espécie de santo protetor dos escravos. A autora argumenta que mesmo defendendo uma causa aparentemente justa para a época, Nabuco não estava livre dos estereótipos e do racismo típicos de seu tempo em relação aos negros.

Palavras-chave: Joaquim Nabuco; São Nabuco; historiografia; abolicionismo.

Abstract

Who Needs St. Nabuco?

This article is based on the author's critical retrospective study of the life and works of Joaquim Nabuco, a politician and abolitionist. She attempts to reinterpret the traditional picture presented in classical historical biographies after having perused reviews of his books and analyzed the repercussion of his work in the media. Her interpretation is in tune with the context of his times. She analyzes newspaper articles on Nabuco written by contemporary historians and criticizes academic endeavors to show abolitionist Nabuco as a kind of sainted protector of slaves. The author maintains that even when he advocated a cause apparently just in his days, Nabuco was not averse to stereotyping and to the then typical racism ostracizing Negroes.

Keywords: Joaquim Nabuco; St. Nabuco; historiography; abolitionism.

Résumé

Qui a Besoin de Saint Nabuco?

À partir d'une relecture critique des écrits sur le politicien et abolitionniste Joaquim Nabuco, l'auteur essaie de désacraliser les images traditionnelles faites sur lui dans l'historiographie classique. Des recensions de livres de l'auteur aux articles parus dans les médias sur son oeuvre, l'auteur fait une relecture de Nabuco selon une interprétation qui vise à respecter le contexte où il a vécu. Elle analyse donc des articles de journaux écrits par des historiens contemporains tout en dénonçant leur tentative de transformer cet abolitionniste dans une sorte de saint protecteur des esclaves. Elle montre que, bien que défenseur d'une cause apparemment juste à l'époque, Nabuco n'a pas échappé aux stéréotypes sur les Noirs et au racisme dominant à l'époque.

Mots-clé: Joaquim Nabuco; São Nabuco; historiographie; abolitionnisme.

Poucos personagens da História do Brasil, definidos como heróis em algum tempo, conseguiram resistir à ação corrosiva e maléfica do tempo. José Bonifácio, o nosso augusto “Patriarca da Independência”, D. Pedro I com seu grito viril de “Independência ou Morte”, Duque de Caxias, o salvador da pátria contra os “selvagens paraguaios”, Princesa Isabel, a “Redentora” dos infelizes e incapazes escravos, e até mesmo Tiradentes, o mártir da Inconfidência, já foram tirados convenientemente de seus pedestais e devolvidos à condição de humanos.

Há, porém, um herói que parece resistir a qualquer ação do tempo, tal a longevidade da sua celebração tanto em surrados compêndios escolares como em textos clássicos ou recentes de alguns dos nossos mais renomados historiadores. Mas, não se trata de um simples herói cuja figura remota nos inspira a crença na possibilidade de homens públicos íntegros e devotados ao bem geral da nação. Sua celebração tem sido tamanha, as evocações em seu nome têm sido tão incessantes e apaixonadas, que alguém que não reconheça tal culto, ou não compartilhe de uma tal devoção, tem a sensação de estar sendo arrastado a um ritual sufocante de rezas e incenso, fora do qual só existiriam as fogueiras inquisitoriais. Portanto, o mais certo, e mais conveniente, será chamá-lo de Santo. Em vez de Joaquim Nabuco, diremos, simplesmente, São Nabuco. E assim, sua canonização será límpida e completa.¹

O processo de canonização de Joaquim Nabuco é bem antigo em nossa historiografia. Como não há um papa a presidir, é preciso visualizar a construção de São Nabuco em diversos momentos e gêneros discursivos – biografias, memórias, narrativas da Abolição, discursos comemorativos, artigos de imprensa, livros didáticos, prefácios e resenhas de seus livros –, escritos inicialmente por amigos e admiradores, entre eles sua filha, Carolina Nabuco, e, posteriormente, por discípulos e admiradores.

Houve ainda a ajuda inestimável do próprio Nabuco na construção de sua memória. Em seu livro *Minha Formação*, escrito nos últimos anos do século XIX, ele nos legou uma espécie de testamento político de um liberal monarquista que, passado o primeiro susto, soube entrar no novo século de cabeça erguida e em busca do que fazer. A diplomacia abriu-lhe as portas e o monarquista serviu à República com fidelidade animal, até morrer, em 1910. Aviso aos guardiães de São Nabuco: não há, nesta última imagem – fidelidade animal – nenhuma heresia. Sirvo-me aqui de uma imagem delineada por ele mesmo ao rememorar, com saudades, o servilismo de seus queridos escravos, já perdidos para todo e sempre, nos seus bons tempos de criança no Engenho Massangana. Diz o Santo: “Deus conservara ali o coração do escravo, como o do animal fiel, longe do contacto com tudo que o pudesse revoltar contra a sua dedicação” (Nabuco, 1963:191-2).

Não reconstruirei aqui, passo a passo, a trajetória da sua cano-nização, pois já tenho em mãos dois artigos, publicados recentemente, e que reafirmam, em uníssono, no alvorecer deste novo século, os cânones associados, de longa data, à figura de Nabuco. Em um espaço de um mês, o caderno “Mais” da *Folha de S. Paulo* nos brindou com um artigo de Evaldo Cabral de Mello, “Reler o Abolicionismo” (27/2/2000), e outro de José Murilo de Carvalho, “Saudade do Escravo” (2/4/2000). São, como sabemos, dois historiadores muito respeitados, autores de contribuições substanciais para a historiografia brasileira. Entretanto, para o meu pesar, eles colaboram para dar vida nova ao Santo, tal a solicitude com que tentam livrá-lo da possibilidade de que novos e incautos leitores – porventura já en-venenados pelo chamado espírito do “politicamente correto” – se espantem com a linguagem racista deste afamado abolicionista. Basta-me citar uma frase de Carvalho para termos em mente o tipo de leitor que se busca alcançar, ou melhor, diria, formar. “O respeito que Nabuco merece nos proíbe qualquer ironia diante da confissão”, ou seja, de “como era bom o meu escravo”.

Fico com a impressão de que os estudantes de História deveriam se aproximar dos documentos históricos – no caso, o texto de Nabuco –, como se fossem peças sagradas. Antes que os conheçamos, já precisamos venerá-los em todos os seus dizeres, em suma, o velho conselho aos jovens diante dos anciões com suas cabeças brancas e impolutas. E estamos também proibidos de qualquer ironia, mesmo que o leitor se coloque na pele de um escravo de Nabuco e não goste da idéia de ser amado pelo seu servilismo. Mesmo, enfim, que este leitor seja um brasileiro afro-descendente e

não goste de ter seus avós comparados com “animais fiéis” do senhor branco, imagem um tanto forte, aliás, que Carvalho convenientemente não reproduz em seu artigo.

Assim, em vez de desrespeitos e ironias apressadas que só poderiam provir da ignorância do leitor, Carvalho assinala a leitura correta de Nabuco, mesmo que nos deparemos com indícios desairosos para uma figura santificada: “é preciso examiná-la [a confissão de como era bom o meu escravo] dentro do mesmo espírito da análise sociológica de *O Abolicionismo*” (Carvalho, 2000).

Se o leitor não se sentiu nocauteado pela solenidade destes termos que lhe convidam a fazer uma análise sociológica (haverá aqui a surrada pretensão à neutralidade e imparcialidade?), será possível perceber que o que lhe está sendo proposto é um método correto de ler Nabuco. Ou seja, precisamos nos imbuir do espírito de Nabuco, reproduzir suas palavras sem nenhuma distância cautelar, acreditar nelas como se acredita em uma figura santa. Então, vejamos o que Carvalho nos diz: Nabuco disse,

Os escravos dos engenhos nordestinos não só não se revoltavam contra sua condição, como revelavam gratidão ao senhor, a quem tudo davam. Eles perdoavam a dívida do senhor, anistiando, assim, os países que se construíram com base na escravidão. Sua doçura emprestava até mesmo um reflexo de bondade à opressão de que eram vítimas. (*ibidem*)

Obviamente, seria impossível imaginar que um historiador como Carvalho desconhecesse que não é verdade que os escravos dos engenhos nordestinos se deixaram explorar e oprimir passivamente ao longo de quase quatro séculos de escravidão. As pesquisas historiográficas avançaram tanto nesse sentido nas últimas três décadas que nos seria impossível ignorar as ações diversas de resistência dos escravos, onde quer que eles tenham vivido no Brasil, e os engenhos decadentes do Nordeste não foram exceção. O próprio Carvalho dá a entender, nas últimas linhas de seu artigo, que a idéia do escravo generoso, isto é, dócil e passivo, seria uma invenção do senhor Nabuco, desejoso de contrabalançar suas emoções com a razão do cidadão Nabuco sobre a perversidade da escravidão. Mas, o artigo de Carvalho termina abruptamente, onde sua análise prometia deixar o Santo de lado para alcançar o homem. Assim, ficamos com as palavras de Nabuco como se elas constituíssem o relato verdadeiro da história da escravidão no Brasil.

Mas a história não é tão simples a ponto de podermos alcançar o relato verdadeiro e definitivo de quaisquer de seus aspectos. Tudo depende do nosso ângulo de visão, no presente, combinado

ao ângulo de visão adotado no passado pelos nossos personagens. Assim, o mesmo Nabuco que em fins do século XIX parecia se desmanchar em lágrimas ao rememorar os túmulos dos “animais fiéis” de Massangana, anos antes, no calor dos conflituosos eventos abolicionistas, alimentaria pensamentos menos ternos e afetuosos em relação aos escravos. É verdade que a imagem do escravo como animal é recorrente, mas, desta vez, trata-se de animais infiéis e perigosos: a propaganda abolicionista não deveria, de modo algum, dirigir-se aos escravos para não suscitar entre eles a “[...] vindicta barbara e selvagem de uma população mantida até hoje ao nível dos animaes e cujas paixões, quebrado o freio do medo, não conheceriam limites no modo de satisfazer-se [...]” (Nabuco, 1883:25).

O exemplo máximo desta vindita dos escravos vinha-lhe de São Domingos, a próspera colônia francesa do Caribe, reduzida a cinzas por uma insurreição de escravos e de onde surgira, em seguida, o primeiro Estado independente afro-americano (1791-1804). Os conselhos de seu pai, senador e presidente do Centro Liberal, dirigidos aos parlamentares conservadores em 1870, são transcritos por Nabuco de modo a reforçar a mensagem central de seu livro *O Abolicionismo*: fazer a abolição da escravidão dentro da lei, de modo a salvar a grande propriedade agrícola.

As reformas, por poucas que sejam, valem muito na occasião; não satisfazem depois, ainda que sejam amplas. Não quereis os meios graduaes; pois bem, habeis de ter os meios simultaneos; não quereis as consequencias de uma medida regulada por vós pausadamente, haveis de ter as incertezas da imprevidencia; não quereis ter os inconvenientes economicos por que passaram as Antilhas Inglezas e Francezas, correis o risco de ter os horrores de S. Domingos. (*ibidem*:68-9)

Mas, neste ponto, é preciso compreender por que Nabuco parecia tão propenso a definir os escravos como animais, tanto em pensamentos ternos como alarmados a seu respeito. Seria simplesmente porque a escravidão os rebaixaria ao nível irracional dos animais? Ou um outro termo recorrente em seus textos – a palavra raça, nos daria a chave da questão?

Evaldo Cabral de Mello, em seu artigo “Abolicionismo”, propõe ao leitor limpar do texto esta incômoda noção que não se coaduna com a imagem abnegada do abolicionista Nabuco. Nada tem a ver a palavra raça com as suas preocupações de redenção dos pobres escravos! Passem por cima desta palavra, esqueçam que ela existe no texto de São Nabuco, pois ele – afirma taxativamente

Mello – “nunca embarcou nesta canoa”. Carvalho logo vem em seu auxílio e abre seu artigo “Saudade do Escravo” reafirmando a mensagem de Mello: Nabuco nunca embarcou “na canoa furada das teorias raciais”. Outros, seus contemporâneos, o fizeram; entre os citados, Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Nina Rodrigues. Mas, São Nabuco estaria imune a estas baixezas de seu tempo e pode, portanto, ser lido sem que o leitor corra o risco de ser contaminado pelo racismo importado da Europa, tal como uma flor exótica e pútrida.

O caminho adotado por Mello para livrar Nabuco da suspeita de racismo é pensar na escravidão toda vez que ele deixar escorregar, por um lapso, a palavra raça. O essencial, para Nabuco, seria a organização social, a escravidão, e por isso Nabuco emprega a palavra raça “sem rigor conceitual”, “desleixadamente”.

É provável que Nabuco se sentisse ultrajado por uma tal interpretação de sua obra; pois como aceitar que todo o seu esforço em incorporar o que havia na época de mais sofisticado para uma análise sociológica – as teorias raciais científicas – pudesse ser taxado como desleixo e falta de rigor conceitual?² Leiamos, portanto, Nabuco, sem querer extirpá-lo de seus termos, sem pretender adaptá-lo ao presentismo daqueles que insistem em negar a existência do racismo no Brasil no passado para, porventura, amenizar as arestas do presente. Para começar, vejamos esta longa citação de Nabuco:

Quando os primeiros Africanos foram importados no Brazil, não pensáram os principaes habitantes – é verdade que se o pensassem, isso não os impediria de fazel-o, porque não tinham o patriotismo Brasileiro – que preparavam para o futuro um povo composto na sua maioria de descendentes de escravos. Ainda hoje muita gente acredita que a introducção de cem ou duzentos mil chins seria um facto sem consequencias ethnicas e sociaes importantes, mesmo depois de cinco ou seis gerações. O principal effeito da escravidão sobre a nossa população foi assim africanizal-a, satural-a de sangue preto, como o principal effeito de qualquer grande empreza de immigração da China seria mongolizal-a, satural-a de sangue amarello.

Chamada para a escravidão, a raça negra, só pelo facto de viver e propagar-se, foi-se tornando um elemento cada vez mais consideravel da população [...]. Foi essa a primeira vingança das victimas. Cada ventre escravo dava ao senhor tres e quatro crias que elle reduzia a dinheiro; essas por sua vez multiplicavam-se, e assim os vicios do sangue Africano acabavam por entrar na circulação geral do paiz. (*ibidem*:136-7)

Este é apenas um entre outros momentos em que Nabuco relaciona o escravo no Brasil a uma raça humana específica, a raça

africana. Outras raças aparecem em seu texto – a raça amarela, ou seja, a raça dos chineses que alguns políticos incautos pretendiam trazer como imigrantes para o Brasil. Ambas têm seus atributos mentais específicos, nada favoráveis, na visão de Nabuco, ao progresso do Brasil. Os africanos têm seus vícios de sangue, corrompem a língua, a religião, os costumes, a família, a sociedade em geral. Enfim, a “africanização” do Brasil só tem deixado à mostra os efeitos nefastos da raça negra, com seu “desenvolvimento mental atrasado”, seus “instintos bárbaros”, suas “superstições grosseiras” (*ibidem*:144). Quanto aos chineses, supõe-se que sua raça não seja de efeitos menos nefastos. Nabuco não entra em detalhes, mas diz, peremptoriamente, que “essa onda Chinesa” pretendida por alguns apenas viria a “viciar e corromper ainda mais a nossa raça” (*ibidem*:252-3). Atentemos aqui para esta última menção: “a nossa raça”. Sim, também encontramos no texto de Nabuco a raça à qual ele imagina pertencer, assim como os leitores ilustres aos quais ele se dirige. E qual é “a nossa raça”?

A “nossa raça” é a raça branca, aquela que escraviza a raça africana. Como ele explica, “ninguém pensa em reduzir homens brancos ao cativeiro”, pois a escravidão moderna, ao contrário da antiga, repousa sobre a “côr preta” (*idem*:22).³ A “nossa raça” é a “raça mais adeantada”, a qual infelizmente tem sido “abastardada” pela raça “mais atrasada” devido às facilidades que o cotidiano da escravidão doméstica oferece ao “cruzamento entre Brancos e Negros” (*ibidem*:144-5). É certo, porém, que caso os africanos não tivessem sido reduzidos à escravidão no Brasil, este mesmo cruzamento entre brancos e negros poderia ter efeitos benéficos para a raça mais atrasada. Sem a escravidão, o cruzamento entre duas raças desiguais em seus atributos mentais teria significado a “gradual elevação” da raça mais atrasada para o nível da mais adiantada.

Contudo, a despeito de suas preocupações humanitárias em relação à situação de vida enfrentada pela raça escravizada no Brasil, Nabuco nunca perdia de vista os interesses da “nossa raça”, ou seja, aquela à qual ele supunha pertencer. Se os portugueses tivessem colonizado o Brasil com africanos livres, isto seria, sem dúvida, muito benéfico para a elevação mental da raça negra e o Brasil como um todo “seria uma nação muito mais robusta”. Mas, melhor ainda seria se os portugueses não tivessem trazido africanos para o Brasil, contentando-se tão-somente com uma lentíssima colonização do território brasileiro através da imigração de europeus (*ibidem*:141-2).

Em suma, segundo Nabuco, desenhavam-se três alternativas para os portugueses no alvorecer do século XVI: 1) colonizar rapidamente o Brasil com escravos africanos; 2) colonizar o Brasil com africanos livres; 3) colonizar gradualmente o Brasil com imigrantes europeus. As duas primeiras alternativas, como vimos, traziam a inconveniência de introduzir entre a raça adiantada, uma raça atrasada; mas, a segunda alternativa permitiria reverter os efeitos nefastos da raça atrasada sobre a adiantada. Já a terceira alternativa, a ausência total da raça atrasada na “nossa população”, permitiria que o Brasil crescesse “sadio, forte e viril, como o Canadá e a Austrália [...]” (*idem*).

Era a esta terceira alternativa, combinada com a segunda, que se abria o texto de Nabuco. Ou seja, abolir a escravidão, permitindo que doravante o Brasil pudesse ser reconstruído “sobre o trabalho livre e a união das raças na liberdade” (*idem*:19). E, com isso, atrair um número incessante de imigrantes europeus para o Brasil, o que para Nabuco significava assegurar que os danos causados pelo cruzamento da “nossa raça” com a raça africana pudessem ser revertidos pela atuação miscigenadora e purificadora da raça branca, segundo o vulgo científico de sua época, a raça caucasiana. A imigração européia enquanto “uma corrente de sangue caucásico, vivaz, enérgico e sadio”, circulando em meio à população do Brasil, realizaria enfim, a terceira alternativa ignorada pelos portugueses, os quais, em seu aqodamento e cobiça, preferiram imprimir esta “nódoa” em sua própria face, a “africanização do Brasil”.

Inútil pretender escapar da análise racializada da sociedade brasileira que nos foi legada por Nabuco. Raça e escravo são termos perfeitamente intercambiáveis em Nabuco. Na sua posição social de proprietário, senhor de escravos e político, ele procurou resolver o impasse da escravidão – afinal, o Brasil era, em meados dos anos 1880, o último país escravista do Continente americano – sem atentar contra a grande propriedade agrícola. Para isso, era preciso reconhecer pragmaticamente que a “raça africana” era uma parte substancial da população do Brasil e que seus interesses, uma vez despertados, poderiam divergir perigosamente dos interesses dos senhores (*idem*:20). A história pós-emancipacionista das Colônias inglesas e francesas do Caribe e do Sul dos Estados Unidos ofereciam exemplos em profusão de que os ex-escravos se recusavam a se submeter aos interesses da grande propriedade, interpretando a liberdade como trabalho para si próprios e suas famílias. Pior ainda, da perspectiva dos senhores, eram os exemplos vindos

do Sul dos Estados Unidos, onde a experiência recente da Reconstrução Radical levantara suspeitas entre os brancos derrotados na Guerra Civil (1861-1865) de que os negros poderiam reconstruir uma nova hierarquia política racial, com os negros no topo e os brancos na base.²

Em minha opinião, *O Abolicionismo* de Nabuco deve ser compreendido de uma dupla perspectiva. Em primeiro lugar, trata-se de um apelo de um proprietário previdente à grande propriedade em geral. Melhor conciliar para não perder; abolir a escravidão dentro da lei e ao mesmo tempo fortalecer a "nossa raça" através de uma corrente massiva de imigrantes europeus. Assegurar, enfim, a paz racial e social, construindo uma maioria branca e garantindo-lhe a continuidade da grande propriedade agrícola capitalista.

Em segundo lugar, temos um livro de intervenção política perfeitamente afinado com a corrente abolicionista internacional de teor liberal, moderada e pragmática que havia se imposto vitoriosamente na Conferência contra a Escravidão, realizada em Paris em 1867. Nesta Conferência, abolicionistas de diversos países deram-se as mãos para derrotar a corrente abolicionista francesa, de teor anarquista, que insistia em cobrar medidas radicais contra o Brasil escravocrata. Uma vez silenciadas as vozes abolicionistas radicais que denunciavam a violência dos senhores brasileiros contra os seus escravos, ganhou força o discurso abolicionista internacional que firmava o Brasil como um paraíso racial, onde a escravidão seria praticada sem a violência observada antes no Sul escravista dos Estados Unidos. Além disso, o Brasil primaria pela ausência de preconceitos de cor contra os africanos e seus descendentes, os quais se integravam facilmente à sociedade uma vez emancipados.³

Ao contrário do que afirma Carvalho em seu artigo, sobre a "intuição, fascinante e intrigante, do grande abolicionista a respeito da diferença que haveria entre a escravidão brasileira e a norte-americana", Nabuco não desenvolveu nenhum pensamento original sobre a suposta ausência de "prevenção de cor" no Brasil. Esta imagem do Brasil paradisíaco em matéria de relações raciais já vinha se desenvolvendo há pelo menos cinco décadas como parte do esforço político do abolicionismo anglo-americano de atacar a escravidão do Sul dos Estados Unidos, representando-a como a escravidão mais violenta do mundo e de todos os tempos. O que importa aqui, portanto, é compreender por que Nabuco aderiu *politicamente* a esta imagem do paraíso racial brasileiro, presente já de longa data entre os abolicionistas dos Estados Unidos e utilizada

como arma contra o radicalismo dos abolicionistas anarquistas em 1867, em Paris. O ex-escravo Luís Gama, outro “grande abolicionista” – Nabuco não diria isso... – certamente não concordaria que em “terra onde rege o branco”, o preconceito de cor não seria sentido entre negros.

Enfim, o que quero ressaltar aqui é que Nabuco, assim como qualquer um de nós, passou a vida a fazer escolhas. Ao escolher a imagem do paraíso racial brasileiro legada por uma determinada corrente política abolicionista internacional, Nabuco o fez em detrimento de outra corrente abolicionista, cujas imagens – se tivessem tido ocasião de frutificar – teriam rebaixado o Brasil ao inferno racial usualmente associado aos Estados Unidos. Em suma, se quisermos compreender “o espírito” de sua “análise sociológica” da escravidão, precisamos ultrapassar a tradicional celebração historiográfica em torno de Nabuco, cujas palavras passam por uma descrição isenta e verdadeira da sociedade brasileira do século XIX; com exceção, é claro, daquelas que devem ser suprimidas por se constituírem em incômodas escorregadelas racistas.

Meu intuito aqui foi convidá-los a reler Nabuco, deixando de lado os cânones tradicionalmente associados ao seu nome e revividos há pouco pelos historiadores Evaldo Cabral de Mello e José Murilo de Carvalho. Reler Nabuco significa descanonizá-lo para, então, poder compreender a figura humana dentro dos diálogos e conflitos de seu tempo. Significa também reconhecer fontes importantes do nosso imaginário presente e como elas foram (e são) expurgadas de seus termos mais cruamente racistas pelos intérpretes com poder de mídia para eleger textos clássicos/canônicos. Enfim, meu convite é para relermos Joaquim Nabuco, sem saudades de São Nabuco.

Mas, afinal, quem precisa de São Nabuco? Possivelmente ainda o Brasil que se imagina uma democracia racial e que, agora, nas comemorações dos 500 anos, se encolhe, surpreendido pelo espetáculo não oficial das passeatas de índios e sem-terra. Arcos, flechas e foices, brandidos no horizonte, parecem dizer vitoriosamente, “olhem, apesar de vocês, nós ainda estamos por aqui; e ficaremos”.

Notas

1. Escrevi este artigo embalada por hinos religiosos vindos da Igreja do Largo de Pinheiros, São Paulo, cujo padre parece disposto a nos fazer cristãos-católicos à força, celebrando suas missas pelo alto falante. A coincidência talvez deva me servir de aletta

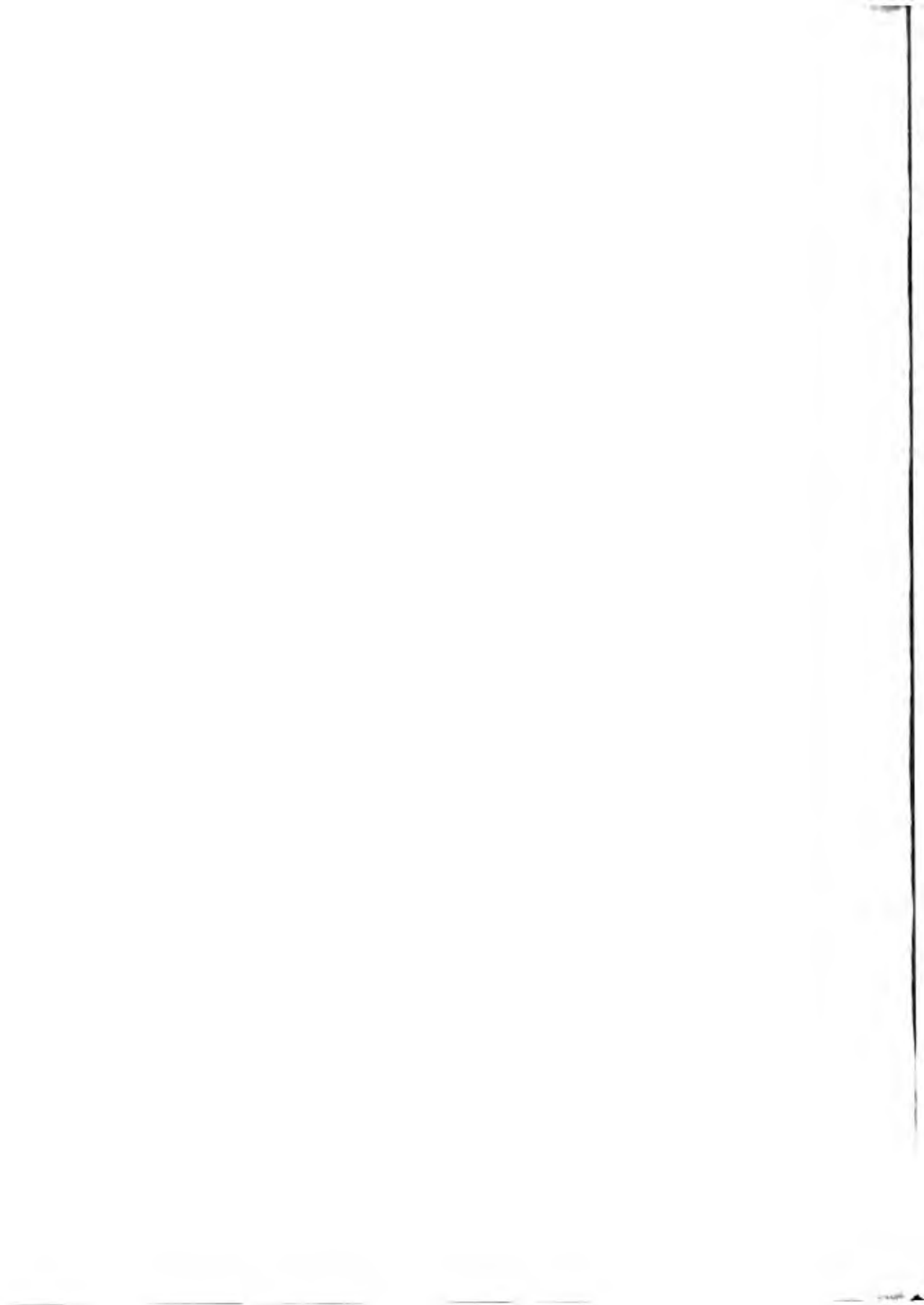
quanto aos perigos de trazer à baila as vidas de santos... Agradeço o convite do Centro Acadêmico de Ciências Humanas – CACH, do IFCH-Unicamp, para apresentar uma primeira versão deste artigo em seu evento "Que 500 Anos são Esses?", em 19 de abril de 2000.

2. A concepção do negro enquanto membro de uma raça inferior era usualmente associada à imagem da "fidelidade canina" em tratados teórico-científicos sobre as raças humanas e suas distintas características físicas e mentais. Assim, não é por mero acaso que ao Nabuco ilustrado e cômico do seu pertencimento à raça superior caucasiana lhe venha à mente a imagem do "animal fiel" nos momentos em que ele se lembra ternamente dos seus queridos escravos já de há muito perdidos. Alguns anos após Nabuco deixar estas páginas memoráveis sobre os escravos/animais fiéis de seu engenho, o leitor da Enciclopédia Britânica encontraria o seguinte verbete sobre "o Negro": "Mentalmente, o negro é inferior ao branco [...] a constituição mental do negro é muito similar à de uma criança, normalmente de natureza cordata e bem-humorada, mas sujeita a repentinos ataques de emoção e paixão [...] mas, em geral, apresenta uma fidelidade canina em sua condição de servo [...]". Ver "The Negro", *Encyclopaedia Britannica* (1911) apud Jacoby e Glauberman (1995:438-9).
3. Esta análise racializada da sociedade brasileira é recorrente em Nabuco. Ver, por exemplo, "O Erro do Imperador", em que ele define "o nosso povo", isto é, "um povo de pés no chão e manga de camisa" (ênfases do autor) como um povo não-branco. Já em "O Eclipse do Abolicionismo", ele lembra ao Imperador D. Pedro II. "representante do povoado da raça branca", o seu dever de resgatar a "outra raça" dos sofrimentos da escravidão. Ver, a respeito, Nabuco (1999:24, 46-7).
4. Ver, a respeito, Foner (1988a, 1988b); Holt (1992).
5. Analisei a construção de uma memória do paraiso racial brasileiro pelos abolicionistas dos Estados Unidos, a partir da década de 1830, em Azevedo (1996:151-62). Sobre o conflito entre abolicionistas anarquistas e liberais na Conferência contra a Escravidão, em 1867, em Paris, ver Azevedo (1995:22-6, 90).
6. Ver Gama (1861:34-9). Analisei a presença de abolicionismos com orientações políticas distintas no Brasil, bem como a construção de uma memória do abolicionismo e das relações raciais por Nabuco em Azevedo (1994:5-19). Nabuco demonstra bem pouco apreço por "Luís Gama e outros" que, conforme ele reconhece, já batalhavam pela abolição da escravidão bem antes da lei de 1871. Contudo, Nabuco deixa claro que o verdadeiro abolicionismo começa onde e quando ele próprio começou, isto é, no Parlamento e na década de 1880. Ver Nabuco (1963:196-7). As historiografias da escravidão e da abolição no Brasil têm, de um modo geral, respeitado a cronologia do abolicionismo tal como proposta por Nabuco... Por isso, raramente se pesquisa o abolicionismo antes dos anos 1880.

Referências Bibliográficas

- AZEVEDO, Celia M. M. de (1987), *Onda Negra, Medo Branco: O Negro no Imaginário das Elites, Século XIX*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- (1994), "Abolicionismo e Memórias das Relações Raciais". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 26, pp. 5-19.

- (1995), *Abolitionism in the United States and Brazil: A Comparative Perspective*. New York, Garland Publishing Inc.
- (1996), "O Abolicionismo Transatlântico e a Memória do Paraiso Racial Brasileiro". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 30, pp. 151-162.
- CARVALHO, José Murilo de. (2000), "Saudade do Escravo". *Folha de S. Paulo*, Caderno "Mais", 2/4, p. 21.
- FONER, Eric. (1988a), *Reconstruction: America's Unfinished Revolution 1863-1877*. New York, Harper & Row.
- (1988b), *Nada a Não ser a Liberdade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- GAMA, Luís. (1861), *Primeiras Trovas Burlescas* (2ª ed.). Rio de Janeiro, Typographia de Pinheiro & Co.
- HOLT, Thomas C. (1992). *The Problem of Freedom: Race, Labor, and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- JACOBY, Russell e GLAUBERMAN, Naomi (eds.). (1995), *The Bell Curve Debate: History, Documents, Opinions*. New York, Random House, Inc..
- MELLO, Evaldo Cabral de (2000). "Reler *O Abolicionismo*". *Folha de S. Paulo*, Caderno "Mais", 2/12, p. 18.
- NABUCO, Carolina. (1979), *A Vida de Joaquim Nabuco* (5ª ed.). Rio de Janeiro/Brasília, José Olympio/ INL.
- NABUCO, Joaquim. (1883), *O Abolicionismo*. Londres, Abraham Kinson & Co.
- (1963), *Minha Formação*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- (1999), *A Abolição e a República*. Organização e apresentação de Manuel Correia de Andrade. Recife, Editora Universitária da UFPE.



Economia, Democracia e Justiça em Angola: O Efêmero e o Permanente*

Daniel dos Santos

Resumo

Este artigo analisa as implicações diversas em torno das disputas pela hegemonia política em Angola, basicamente após sua independência em 1975. No período anterior a este processo, organizações e partidos políticos compostos e dirigidos por diferentes elites angolanas disputavam o poder do Estado na tentativa de inaugurar uma nova fase em termos de construção da soberania e dos destinos da nação angolana. O autor argumenta que tais tentativas, por mais legítimas que tenham sido, na realidade invertiam de maneira elitista e subordinada a trajetória histórica que Angola, enquanto nação independente e desejosa de mudança na geopolítica continental e internacional, almejava fazer. As recentes disputas internas entre as forças políticas do país prejudicam a construção de um projeto nacional e deixam de lado a grande parte do povo angolano. Com o término da disputa inscrita pela Guerra Fria, Angola perde sua importância enquanto nação estratégica e se transforma em peça do jogo internacional orquestrado pelos EUA. Dessa forma, a efetivação de uma democracia que envolva as aspirações populares torna-se hoje a tarefa mais importante para a consolidação de uma inclusão positiva de Angola na política internacional

Palavras-chave: Angola; democracia; nação; projeto nacional; elites dirigentes

* Este trabalho não analisa as eleições de 1992 e o período pós-eleitoral.

Abstract

Economy, Democracy and Justice in Angola: The Ephemeral and the Permanent

This article analyzes the many implications regarding the political hegemony disputes in Angola that basically arose after its independence in 1975. During the period prior to this process, organizations and political parties composed of and governed by different Angolan elites fought for power in the State, endeavoring to start a new phase in their efforts to shape the country's sovereignty and the destinies of the Angolan nation. The author maintains that such endeavors, however legitimate, were elitist and in reality inverted the historical path that Angola aimed for as an independent nation desiring a change in its continental and international geopolitics. The recent domestic disputes among the country's political forces have a negative impact on shaping a national project and fail to consider a large section of the Angolan people. After the cold war ends these disputes, Angola loses its importance as a strategic nation and becomes an international pawn orchestrated by the U.S. of A. Thus, achieving a democracy that reflects popular aspirations is today the most important task for consolidating the positive inclusion of Angola in international policy.

Keywords: Angola; democracy; nation; national project; governing elite.

Résumé

Économie, Démocratie et Justice en Angola: l'Éphémère et le Durable

Dans cet article, on analyse les diverses implications concernant les conflits pour l'hégémonie politique en Angola, surtout après son indépendance en 1975. Dans la période précédant ce processus, des organisations et partis politiques formés et dirigés par des élites angolaises différentes disputaient le pouvoir de l'État en cherchant à instaurer une nouvelle phase dans la construction de la souveraineté et de l'avenir de la nation angolaise. Bien que légitimes, ces tentatives déviaient de façon élitiste et soumise la trajectoire historique que l'Angola, en tant que nation indépendante souhaitant des changements dans la géopolitique continentale et internationale, voulait emprunter. Les récentes luttes internes entre les forces politiques du pays nuisent à la construction d'un projet national et négligent la plupart des Angolais. Avec la fin de la guerre

froide, Angola perd de l'importance comme nation stratégique et devient un jouet dans le rapport de forces international mené par les États-Unis. Ainsi, l'achèvement d'une démocratie représentant les aspirations populaires constitue aujourd'hui la tâche la plus importante en vue de l'inclusion de l'Angola sur la scène politique internationale

Mots-clé: Angola; démocratie; nation; projet national; élites dirigeantes.

"E assim, não podendo fazer com que o 'justo', fosse 'forte', transformou-se a 'força' em 'justiça'".

Blaise Pascal

A luta de libertação angolana no século XX deve ser enfocada, com sua especificidade própria, como intrinsecamente ligada à evolução das resistências provocadas pela expansão do sistema capitalista mundial. Nesta perspectiva, reduzir esta luta a uma dimensão puramente política significa limitá-la à conquista da independência, às disputas pelo poder político e menosprezar seu alcance. A luta de libertação nacional angolana tem, em sua base, um rico conteúdo. Sua edificação é, antes e acima de tudo, uma questão de identidade cultural, elemento essencial e permanente para a edificar suas instituições próprias, fundamentado no reconhecimento das diferenças, e de elaborar um projeto social, nacional e popular baseado no diferendo. Ela se desenvolve a partir do reconhecimento dos interesses e das opiniões específicas do povo angolano, e da necessidade de um debate com a participação de todos, excluindo-se os que compactuam com interesses exteriores à nação, sobre as formas de criação de riqueza (relações sociais e econômicas, forças produtivas) e sobre o marco referencial desta organização (relações políticas e exercício do poder).

A democracia é, provavelmente, a forma de organização mais conveniente à concretização da formação social angolana, mas não deve ser confundida com uma ordem particular e "autônoma", o Estado. Ela é, principalmente, uma forma e um princípio que organizam e articulam todos os elementos que compõem a formação social angolana, de forma aberta e não secreta, permitindo a participação de todos, totalmente imbuída da preocupação de partilha e de solidariedade, de justiça social. Ela diz respeito a cada ordem e a todas as ordens ao mesmo tempo.

Da Importância de Angola

O regime colonial português encarnou o encontro entre as diferentes formações sociais africanas e o nascente capitalismo português e europeu. O final do século XIX e o começo do XX marcam um período de articulação dessas formações não-capitalistas com a dominação do capitalismo europeu. De forma artificial, e segundo interesses regionais das burguesias portuguesa, alemã e britânica na região, constitui-se então um espaço geográfico, político, econômico e social denominado Angola. Mas, no período entre as duas grandes guerras e, sobretudo, após 1945, vai surgir um novo parceiro, a burguesia americana, cuja presença em Angola não cessará de crescer até 1975, e principalmente depois.

De fornecedora de escravos, Angola passa a produtora de matérias-primas (diamantes, ferro, petróleo, manganês, urânio...), produtos agrícolas (açúcar, algodão, café, sisal...) e provedora de força de trabalho barata. Para a produção da burguesia portuguesa, Angola representava, seguramente, um mercado; mas, para o capitalismo mundial, Angola era uma reserva de matérias-primas e de força de trabalho. É somente a partir dos anos 1960-1970, com a maior abertura aos investidores portugueses e estrangeiros e uma certa industrialização, que Angola se torna um mercado interessante para a produção do capitalismo mundial. Dessa forma, a dominação das indústrias de exportação acentuou a dependência da colônia em relação ao capital mundial (Torres, 1983:1102, 1107) e a burguesia portuguesa teve então de ceder maior espaço às burguesias americana e européia.

A industrialização e o desenvolvimento da empresa capitalista em Angola estavam, dessa forma, ligados ao capital financeiro português e mundial. Frágil em relação aos seus concorrentes, a burguesia metropolitana portuguesa se agarrava às suas colônias: com raríssimas exceções, a subcontratação, a *joint-venture* e a intermediação (ver nota 5) tornam-se as únicas formas nas quais a burguesia colonial podia se refugiar. As colônias, e Angola em primeiro lugar, permitiam-lhe realizar uma certa acumulação, ao mesmo tempo em que constituíam, com a imigração para a Europa e para a América, um meio ideal para solucionar o problema da mão-de-obra excedente. A recusa da ditadura portuguesa em conceder a independência a Angola era, antes de tudo, ditada pela necessidade de modernização do capitalismo português.

Mas a eclosão da revolta nacionalista e o engajamento dos movimentos de libertação nacional em uma guerra aberta contra o

capitalismo colonial tornam-se um obstáculo àquela estratégia, pois representam uma tentativa de reapropriação da história angolana. A vontade de implantar um regime neocolonial revelou-se aparentemente um fracasso, não devido à industrialização de Angola, mas basicamente pela própria descolonização (Ferreira, 1985:107). Entre 1969-1970, a burguesia portuguesa procura, então, financiar a exploração acelerada da colônia, aumentando ao máximo a valorização dos recursos angolanos. As taxas de crescimento dos principais produtos minerais (diamante, petróleo, ferro) e de certos produtos agrícolas (quarto produtor mundial de café) alcançam cifras recordes. As indústrias de transformação e os serviços também dão um salto significativo, bem como o setor financeiro, em que o capital português se alia ao capital mundial, em particular ao americano e ao britânico.

A industrialização de Angola durante aquele período não visava, pois, o desenvolvimento autocentrado do capitalismo colonial, mas sobretudo as exigências "internas e externas, políticas e econômicas, da sociedade central metropolitana", como sublinha Torres (1983:1118). O custo da guerra colonial, o "gosto" por um certo capitalismo de rendas e os esforços financeiros exigidos para este desenvolvimento precipitado favoreceram a implantação da burguesia mundial em Angola. A intervenção da África do Sul permitiu à burguesia colonial integrar-se progressivamente no espaço capitalista sul-africano e objetivar uma certa autonomia em relação à burguesia portuguesa. Esta evolução dos acontecimentos e a política portuguesa de povoamento branco constituíam um dos elementos que favoreceram a estratégia sul-africana na região, ameaçando a construção da nação angolana.

O modelo de desenvolvimento de Angola fazendo parte da zona dominada pela África do Sul, sempre na ordem do dia, estaria, assim, de acordo com a estratégia total do *apartheid* após 1975, que se traduz pela dominação de uma burguesia branca com base na criação de um mercado interno com exploração de uma força de trabalho negra marginalizada. A integração deste espaço na região, principalmente em termos de capital e de trabalho, era e permanece uma necessidade do capitalismo sul-africano. Seu anticomunismo visceral não era mais que um verniz ideológico, da mesma forma que o *apartheid* não se reduz a uma questão de cor de pele. Essas políticas refletiam uma estratégia racional do desenvolvimento do capitalismo sul-africano.

Mesmo que possa parecer paradoxal, a luta pela construção da nação angolana recoloca o país no seu verdadeiro contexto, a

África Austral. Não mais se trata de escolher entre o colonialismo ou o neocolonialismo português e a libertação nacional enquanto conquista política, mas sim entre uma integração mundial maior ou uma integração regional. A integração mundial significa a recolonização de Angola, seja através de mecanismos regionais sob controle sul-africano, seja pelo controle direto dos centros do sistema mundial, Estados Unidos da América à cabeça. Em uma perspectiva contrária, a integração regional exigiria um compromisso segundo os interesses nacionais e sociais dos países da África Austral, em um esforço de partilha e de comunhão de bens e de recursos. Esse compromisso, condição de passagem da conquista do poder político à libertação social e da possibilidade de fazer progredir a construção da nação democrática, não diz respeito unicamente a Angola, mas a todas as nações da região.

E da Independência de Angola

Às vésperas de 11 de novembro de 1975, Angola representava uma certa esperança para o Continente, pois a luta por sua independência dava continuidade a uma “tradição” iniciada outrora pela luta anticolonial e pela constituição dos movimentos de libertação. Entretanto, o movimento nacionalista angolano teve de fazer face à ditadura de Salazar, sustentada pelas grandes “democracias” do centro, reunidas em torno da OTAN. Este apoio e este alinhamento do mundo ocidental – com algumas exceções – mal disfarçam os interesses de cada um desses Estados. Com suas terras férteis, suas matérias-primas, seus recursos naturais, sua mão-de-obra barata e sua posição estratégica em relação ao Continente – o porto de Lobito e a ferrovia de Benguela – a Angola colonial se revela um botim capaz de suscitar a “mais santa cobiça”!

Depois de 1945, assistia-se ao despertar dos africanos, despertar que marcará a origem de movimentos e instituições de caráter sociocultural e político que apresentarão como resultante nos anos de 1950, em Angola, a criação de dois movimentos de libertação. Um é dirigido pela pequena burguesia urbana que se radicalizou e que transformou as reivindicações culturais, motor de uma idéia nacional definida pelo espaço unificado pelo capitalismo colonial, em uma luta armada com objetivos econômicos, políticos e sociais. Esta luta, fruto do insucesso de uma tentativa de diálogo com o Estado português, apelava à participação de todas as etnias que compõem o território colonial, mas principalmente à partici-

pação do campesinato angolano e do embrião de operariado das cidades. O outro é dirigido por uma fração "aristocrática" do Norte, em parte exilada no Congo (Zaire) e voltada, pelo menos em sua fase inicial, para um passado histórico do qual retira sua legitimidade. Os camponeses do Norte e os emigrados do Zaire vão constituir seus efetivos. Mesmo que este movimento tenha reivindicado inicialmente a reconstituição do antigo reino do Congo, nos anos 60 ele vai se apresentar como um movimento nacional, apesar de sua base social ter permanecido imutável.

Durante a explosão da guerra colonial, na década de 1960, surgiu um terceiro movimento político, reivindicando também para si a condição de nacional. Entretanto, não se pode determinar uma base social precisa quanto à sua origem. Este movimento surge, antes, da vontade de um dirigente dissidente de um outro movimento. Depois de ter criado seu núcleo central de direção, recrutaria sua base principalmente entre as etnias do Centro-Sul. Um quarto movimento político vai se manifestar no enclave de Cabinda, mas sua natureza, sua forma e seu conteúdo o "excluem" da nação angolana, que é por ele combatida.

O que há de comum entre estes movimentos é também o que os separa: todos são dirigidos pelas diferentes frações das elites angolanas, sejam elas nacionais ou locais, tendo, por conseguinte, diferentes projetos. Nas vésperas da independência, algumas dessas elites recorreram com frequência às clivagens étnicas e raciais, na esperança de compartilhar o poder nacional em uma eventual negociação com a potência colonial ou de fazer secessão e reconstituir "seu território".

A formação social angolana é o resultado da ocupação portuguesa e da imposição do capitalismo colonial como forma dominante de organização das relações sociais de produção. Esta ocupação foi exercida em um espaço econômico, social, político e cultural concreto. Marcado pela diversidade e pela diferença, este espaço é definido geograficamente e juridicamente pelo direito constitucional português, pelos tratados celebrados com Portugal e pelo direito internacional. No entanto, é recente essa formação social angolana. Heimer (1990) situa sua constituição entre o fim do século XIX e o fim do primeiro quartel do século XX. Trata-se de uma formação social inacabada, pois a sociedade colonial se impôs às sociedades africanas de maneira muito lenta. Por um lado, a consolidação da hegemonia política da sociedade colonial não se concretiza senão no século XX graças ao desenvolvimento do Estado local, de seus aparelhos e de suas funções. Por outro lado, a integração

econômica das sociedades africanas à lógica capitalista da sociedade colonial, com sua generalização da propriedade privada e do mercado, a circulação da moeda e a "proletarização do campesinato", não se acelera senão a partir do final da década de 1950.²

A noção de formação social angolana expõe à luz vários elementos essenciais à evolução da Angola independente, como o desenvolvimento da pequena burguesia angolana, a construção da nação angolana e o povo. Esta pequena burguesia deveria desempenhar o papel de correia de transmissão e de ligação entre a sociedade colonial e as sociedades africanas. Entretanto, um tal papel, consequência de uma política de assimilação e de uma política colonial que impediu a formação de uma burguesia angolana, criou, desta forma, seu contrário. Pelo seu conhecimento de uns (racionalidade e tecnologia capitalistas) e de outros (cultura, aspirações e necessidades populares), a pequena burguesia ocupa uma posição que lhe permite mediatizar um projeto nacional. Ela é fundamental para a reprodução do sistema, ao mesmo tempo em que se transforma em seu coveiro, uma vez que deveria assumir a organização da nação.

A construção da nação angolana exige a unificação e a organização do espaço herdado do capitalismo colonial e a integração das diferentes sociedades africanas, tendo por base as suas diferenças. A nação é uma condição *sine qua non* da definição de uma formação social angolana acabada. Ela compreende todo o território de Angola no momento de sua independência (compreendendo Cabinda), todas as etnias e todas as raças que compõem o povo angolano. A nação significa que o povo angolano é chamado a participar plenamente na definição de seus interesses, de suas necessidades e dos meios para obter suas satisfações e sua defesa.³ Este projeto nacional deve ter como base aquilo que une o povo angolano: sua história comum e suas características específicas, o pluralismo cultural e lingüístico, a produção e distribuição da riqueza, a ajuda mútua e a solidariedade. Dessa forma, os interesses nacionais não devem dividir ou separar a comunidade nacional, nem criar desigualdades econômicas e sociais inaceitáveis para nenhum componente da nação, seja ele qual for.

Sem o povo não existe nação, e ainda menos projeto nacional. Deve-se, entretanto, distinguir o projeto de uma classe social angolana do projeto de nação. Ambos podem se cruzar, dependendo do momento histórico, mas são, na maioria das vezes, distintos, visto que o povo é o conjunto de cidadãos e não um grupo determinado. Este conjunto corresponde a uma coletividade mais ou me-

nos estreitamente associada e considerada em referência ao território que habita ou do qual é originária, ou seja, a nação angolana. Isso implica a posse comum de um legado histórico e a vontade de viver juntos, de partilhar não apenas a herança do passado — e, por extensão, o colonialismo português — mas também o futuro. A nação na qual se insere o povo angolano deriva de uma vontade comum de constituir uma sociedade política autônoma, posta a seu serviço. O povo está acima do Estado, pois este não é mais que uma forma entre outras de organizar-se a defesa dos direitos do povo contra o abuso dos projetos individuais das classes sociais angolanas, aliadas a interesses estrangeiros. A relação entre as sociedades civis e a sociedade política representa, no entanto, o cerne da possibilidade de um projeto nacional e popular, condição da construção de uma formação social angolana a ser alcançada. A pequena burguesia, a maioria camponesa e os trabalhadores angolanos formam o povo e o conjunto que deve definir os interesses nacionais.

As Dominantes Sociais da Democracia

Desde a independência, a questão do desenvolvimento econômico tem servido de desculpa ideológica às elites dirigentes no centro do sistema mundial, para restringir as legítimas aspirações do povo angolano por uma vida melhor. Por outro lado, dois países, os Estados Unidos da América e a racista África do Sul, que não reconheciam a independência de Angola, escolheram primeiramente o caminho da agressão militar. Seu furor destrutivo os terá conduzido a uma aliança com um movimento de libertação e a uma guerra extrema contra o regime angolano, causando maior desgaste que a guerra colonial, tanto no nível da perda de vidas humanas, quanto em nível de destruição das infra-estruturas econômicas e sociais (ECA-UN, 1989).

Da escravidão ao trabalho forçado, da ausência de liberdade e de direitos políticos, sociais e econômicos aos massacres, a história colonial angolana está marcada pelo selo da barbárie e dos abusos cometidos pelo Estado colonial, pelos colonos e por forças políticas angolanas. Mbemba (1990) faz notar que na África isto tem sido constantemente feito em nome da democracia e dos imperativos econômicos. Os regimes políticos africanos constituem, de uma forma geral, o prolongamento dos regimes coloniais, caracte-

rizados por uma dominação econômica estrangeira bastante acentuada.

Esta situação se encontra embutida em um longo processo que caracteriza a formação e o desenvolvimento do sistema mundial, e daquilo que Serge Latouche chama de “ocidentalização” do mundo:

Ao se fazer a história das batalhas, escreve Claude Maurel, o colonialismo fracassou. Ele se contentou em fazer a história das mentalidades para se aperceber que esta é a maior vitória de todos os tempos. A mais bela vinheta do colonialismo é a farsa da descolonização... Os Brancos estão por detrás das cortinas, mas persistem como produtores do espetáculo (Latouche, 1989:8).

As elites dirigentes angolanas faliram em sua tarefa de construção da nação e fizeram malograr um primeiro encontro importante com a História. Depreciaram as energias, as aspirações e a solidariedade populares construídas pela conquista da independência e para quem certamente o projeto era aquele de uma sociedade mais justa e mais igualitária. Mas em vez da ruptura necessária, eles se “intermediaram”, preferindo garantir o essencial dos privilégios neocoloniais das forças metropolitanas, em uma espécie de contínuo histórico. Mas a história não é linear. Portanto, não é de excluir a existência em Angola, durante os últimos vinte anos, por exemplo, de setores das elites dirigentes “populares e nacionalistas” que tentaram realizar um determinado nível de ruptura, ou que o povo angolano desistiu de suas reivindicações.

Nenhuma potência colonial e neocolonial preocupou-se com a sorte da democracia na África, até os anos 80. Pelo contrário, elas se têm mostrado ansiosas por preservar laços com os ditadores de qualquer índole, e quando uma das elites intermediadoras não faz mais negócios, essas potências utilizam todos os meios à sua disposição – golpes de Estado, por exemplo –, para substituí-la por uma outra mais conforme. Quando se sentem ameaçadas por reivindicações populares, as elites dirigentes africanas apelam então àquelas potências que não economizam meios repressivos, incluindo o desembarque de forças militares.

Constata-se, porém, que os povos que formam Angola, verdadeiros “deserdados e condenados”, não interessam nem a uns nem a outros. Após uma guerra e uma onda de preocupação pelos “direitos do homem”, principalmente os políticos, eis que estes mesmos Estados do centro se transformam nos arautos da democracia e decidem impô-la em Angola! Graças ao desmoronamento

do comunismo europeu, o Ocidente descobriu, maravilhado, que a democracia, considerada como um valor seu, alcançou um *status* científico e político na medida dos seus sonhos. A democracia é um “valor universal e natural”, o remédio certo contra o mal de que sofre o regime angolano. Este mal é político. O nacionalismo, a libertação nacional e a justiça social passam a ser encarados como obstáculos à realização da felicidade do povo angolano, quando na verdade o destino do povo angolano foi sempre a preocupação menor dos bush, dos clinton, dos major, dos mitterand ou dos chirac. A hipocrisia não se detém aí...

Os missionários se prestam a fazer as lições e as moralidades democráticas, acompanhados pelos especialistas em participação popular (as ONGs), pelos especialistas em direito constitucional e “democrático”, seguidos pelos mestres da economia livre e dos senhores do mercado. Em um ponto todos estão unânimes: o casamento entre o mercado, a propriedade privada, a livre empresa e a democracia é o único remédio natural e possível para Angola. Como na antiga época colonial, todos se lançam, mais uma vez imbuídos de seu eterno espírito paternalista, ao assalto das regiões angolanas, selvagens e atrasadas, onde seres ignorantes e primitivos os recebem como salvadores!⁶ Durante uma entrevista ao jornal francês *Le Monde* (14/12/90:4), o Cardeal Nascimento afirmou que:

Os amigos de Angola amam as riquezas do país muito mais que seus habitantes: se Angola tivesse menos ouro, menos petróleo, menos algodão, menos diamantes ter-nos-iam deixado em paz [...]. O mais importante é pôr um ponto final à guerra. Sem a guerra não mais teríamos a necessidade de mendigar.

Todos se preparam para o grande dia. Financiarão as eleições e providenciarão as urnas, controlarão os eleitores, verificarão os direitos dos cidadãos angolanos à participação, aconselharão sobre o que deve ser a democracia – tudo financiado, já há muito tempo, por partidos políticos que escolheram. Após o colonialismo, o povo angolano chegaria, então, a uma civilização pensada e organizada para ele. Civilização que outros, em outras partes, já destinaram à recolonização. (cf. Lique, 1991:13-15; Cattaghy (1991); Harbeson e Rothchild, s/d: 39-68)

A Sombra da Economia sobre a “Democratização”

Esta mudança de atitude política das potências do centro, sobretudo dos EUA, em relação a Angola, está ligada, em parte, à

sua debilidade econômica. Da articulação de uma ordem oficial a uma desordem “informal”, hoje o sistema mundial atravessa um período de desordem mal gerenciada e mal controlada. O sistema mundial vem se modificando de um período para outro mas, por razões estruturais (seu lugar no sistema) e políticas (a intermediação de suas elites e a guerra de agressão conduzida pelos EUA e pela África do Sul), Angola não se ajustou.⁷ Em nossos dias, a economia internacional caracteriza-se por uma “intensificação das trocas comerciais” entre os países do centro e uma “mundialização” e “interpenetração de capitais” (Amin, 1991:8), pela prestação de serviços e pelas indústrias de ponta que vêm massivamente se valendo do conhecimento. A RST (Revolução Científica e Tecnológica) permitiu aos países centrais aumentarem consideravelmente a parte de produção de bens sintéticos, mais flexíveis e mais versáteis que os produtos tradicionais, setor em que os africanos periféricos ainda podem esperar ocupar um lugar. Com baixos índices de produção e de acumulação de capital e uma dívida substancial, aos quais vêm se incorporar os efeitos perversos da guerra, Angola se afunda em uma extrema dependência do mundo exterior, contado apenas com um único produto, o petróleo.

Visto sob este aspecto, Angola teria “perdido” sua importância. A queda da URSS e dos países do Leste europeu faz diminuir seu valor geopolítico e militar. Entretanto, ainda que mais vulnerável às pressões e dominações do centro, Angola está, de uma forma ou de outra, inserida na economia mundial e submetida à sua lógica. Os Estados do centro manifestam um certo interesse e continuidade em preservar a reserva que Angola pode representar, em se tratando de matérias-primas e de força de trabalho, ao preço da manutenção da polarização do sistema e da miséria extrema dos camponeses e dos trabalhadores angolanos.

A crise econômica se eterniza e abala, de igual forma, tanto um pólo quanto outro. É uma crise do sistema mundial: “Trata-se de uma crise geral do modelo de acumulação no sentido de que a maior parte das formações sociais do Leste e do Sul são incapazes de assegurar uma reprodução ampliada e às vezes também uma reprodução simples” (Amin, 1991:11).

Daí a necessidade de reestruturar o conjunto do sistema, movimento que provoca a desvantagem visível, a desordem que o caracteriza e a ineficácia de certos mecanismos de regulação econômica (o mercado) e de regulação política (os mecanismos de estruturação da hegemonia mundial). Ao mesmo tempo, os Estados Unidos e a sua posição hegemônica, econômica e financeira (Cu-

mings, 1991:205-6) devem ter em conta a força de antigas potências, uma na Europa (Alemanha), a outra na Ásia (Japão), com as quais deveria compor a direção da economia mundial.* A Guerra do Golfo ilustrou até que ponto a posição americana está abalada. Cada vez mais seu papel se resume ao de *gendarme* do sistema mundial, porque sua potência militar segue incontestemente (Chomsky:1991), o que não significa declínio do seu poder econômico e financeiro.

No outro pólo, a lógica de ajustamento estrutural se inscreve na procura de soluções para a acumulação de capital e procede à imposição do mercado como mecanismo de regulação e de unificação do sistema. Onde ainda possa existir possibilidades de resistência, mesmo que ínfimas, a imposição da "democratização" é um elemento da "geocultura", daqueles "quadros de referência cultural no interior dos quais o sistema mundial opera" (Wallerstein, 1991:11). Isto faz parte de um longo movimento histórico que visa, a cada etapa, maior integração das periferias à lógica do centro:

O Ocidente fez mais que modificar seus modos de produção, ele destruiu o sentido de seu sistema social ao qual esses modos estavam fortemente aderidos. Desde então, o econômico tornou-se um campo autônomo da vida social e uma finalidade em si mesmo. As velhas forças onde predominava o ser mais, foram substituídas pelo objetivo ocidental do ter mais. (Latouche, 1989:27)

Para o Banco Mundial e para o Fundo Monetário Internacional a "democracia" estaria melhor servida se Angola aplicasse seus programas de ajustes, cujo objetivo principal é o de reforçar o mercado em relação ao Estado. Segundo essas instituições, a privatização da propriedade pública é, por excelência, a garantia do pluralismo, assim como um mercado mais livre é a certeza da descentralização de decisões, da multiplicação de centros de poder e, por conseguinte, do fortalecimento da "sociedade civil" (nesse sentido, sociedade civil é sinônimo de sociedade "burguesa"). Entretanto, esses programas ampliam, na maioria das vezes, a inflação e o desemprego, ao mesmo tempo em que controlam os salários, reduzem as fontes de financiamento e cortam os subsídios. Como consequência, a maior parte dos ganhos dos cidadãos angolanos diminuíram em termos reais: 40% deles vivem abaixo do nível de pobreza absoluta, o que leva a um aumento do setor informal e ao mercado paralelo (Morais, 1990). A esta queda real dos ganhos veio se juntar o agravamento dos problemas sociais "crônicos" da economia, da desnutrição, das mortes prematuras e do desespero.

Para estes cidadãos angolanos, o ajuste estrutural assemelha-se a um massacre, e não ao reforço da sociedade civil. Rapidamente se dão conta de que mulheres e crianças são as primeiras vítimas destes programas. O Unicef prega abertamente um "ajuste estrutural com face mais humana" (Pearce, 1989). A necessidade de "ajuste" da economia angolana certamente não está em pauta, dado o êxodo massivo dos quadros portugueses quando da independência, os males causados pela guerra e as políticas econômicas após 1975 (Martin e Johnson, 1989; Lubati, 1989; ECA-UN, 1989). Isto explica, em parte, a gestão deficiente e desastrosa da produção e da distribuição nacionais. Os problemas se situam, antes de tudo, no nível das soluções que o Banco Mundial e o FMI querem impor (*Africa South*, 1990).

A especificidade angolana, relacionada ao clima de guerra e às despesas militares daí decorrentes, são conseqüências de uma política cega por parte dos Estados Unidos e da África do Sul, tanto quanto da cobiça das elites políticas angolanas. A dispensa de 40 a 50% dos empregados públicos de Angola não pode ignorar o fato de que, na maioria das vezes, o Estado é o único empregador possível. Portanto, é fundamental ativar o sistema de produção, criar programas de formação da força de trabalho e de proteção de seus direitos sociais, pois a preservação de uma reserva de mão-de-obra não qualificada aumenta a miséria. Por isso, a privatização das empresas públicas angolanas representa um embuste, pois não reforça a propriedade, a produção e o consumo nacionais para o desenvolvimento de um mercado autocentrado. Ela deve favorecer o investimento produtivo, nacional e internacional, e a criação de mecanismos nacionais de acumulação de capital, em lugar da compra e venda de serviços e de equipamentos muitas vezes inúteis. Esta privatização não deve levar Angola a uma renovada dependência econômica em relação aos centros. A nova ordenação do sistema mundial constitui uma renovação dos Pactos Coloniais e introduz, por intermédio da privatização, o domínio dos centros sobre as fontes de recursos naturais da periferia, mesmo onde isso já não era mais uma realidade ou corria o risco de o deixar de ser.

O "Estado" angolano caracteriza-se pelos poucos serviços que oferece a seus cidadãos, tanto nas áreas social e econômica quanto na cultural, apesar dos esforços realizados após 1975. Comparados ao regime colonial, estes serviços estão realmente "democratizados", mas se os comparamos às reais necessidades do povo angolano, damos-nos conta de que está longe de alcançar seus objetivos. O ajuste estrutural não apenas evidencia este resultado

mínimo, como acentua o diferendo aumentando as desigualdades e a injustiça dessa nova distribuição. Defrontamo-nos, assim, com uma contradição paradoxal! Em uma situação de desenvolvimento débil das forças produtivas e de pobreza, a distribuição da riqueza nacional é desigual, menos desigual, porém, que quando o desenvolvimento conduz a uma nova riqueza. Isto põe em destaque a importância dos mecanismos e das modalidades de distribuição da riqueza nacional e das transferências desta mesma riqueza de Angola para os centros e a urgente necessidade de as redefinir segundo os interesses nacionais.

Em tal conjuntura, a democracia é uma ilusão! Contam apenas a aparência e o formalismo. O povo angolano torna-se um elemento passivo da vida social. A qualidade é substituída pela quantidade, prelúdio do desenvolvimento e da ampliação da reificação. E é isso que consolida, por um lado, a tendência à uniformização de todos os aspectos da vida no interior do sistema mundial (integração/racionalidade) e, por outro lado, a tendência à redução da consciência das sociedades civis a um simples reflexo. Donde se estabelece a lógica da reificação: ampliar as bases da acumulação privada do capital impondo a "idolatria do dinheiro". Tudo é mercadoria, tudo está à venda. O que leva simultaneamente ao aumento das possibilidades de realização de lucro e das condições de edificação de um consenso ideológico em torno dos valores econômicos, em particular da exploração da força de trabalho e do exercício da governabilidade.

Mesmo que a universalização do modo de desenvolvimento, segundo o centro do sistema mundial, seja claramente marcada por um determinismo econômico, a nação angolana deve definir seus interesses e sua escolha nesse contexto. Após a independência, os Estados centrais intervêm regularmente na vida econômica, política e cultural de Angola para estabelecer e para preservar as condições de reprodução do sistema. Mas esta intervenção não é exclusividade de Angola. Na África, esses Estados têm enviado as forças militares locais para se livrar das elites locais que se tornaram incômodas. Porém, mais sutil e freqüentemente, os centros forjaram os mecanismos econômicos, financeiros e comerciais que ligam inexoravelmente os países africanos às metrópoles, que corrompem o poder político (Péan, 1988; Couvrat e Plesse, 1988) e provocam danos ecológicos consideráveis (Bouguerra, 1985; Vidal, 1992). Os Estados do centro e suas instituições introduziram um novo modo de intervenção na vida africana: "o condicionamento político". Este permite peneirar a ajuda, outro mecanismo

financeiro que deu suas provas de utilidade e benefício em um mesmo sentido, ou seja, o centro sempre leva vantagem em relação à periferia. Desde então os centros utilizam este mecanismo como uma forma de acelerar os processos de integração da África à acumulação mundial. A atual reforma política não objetiva o desenvolvimento autônomo e autocentrado da formação social angolana, mas a liberalização do mercado. Não é apenas isto que está em jogo em Angola, mas constitui o objetivo principal.

Notemos, entretanto, que esta ajuda, que raramente alcança um nível significativo, não respeita os compromissos assumidos internacionalmente, mesmo em relação ao orçamento dos países “beneficiários”. Ela é direcionada de forma tênue às forças econômicas e populares. Ela não reforça os grupos nacionais nem o mercado interno, elementos de uma autonomia tão necessária ao desenvolvimento da periferia angolana. Esta ajuda não apoia o desenvolvimento e a participação verdadeira das sociedades civis na democratização do país. Pelo contrário, ela incrementa a corrupção do aparelho político e mascara as relações sociais e econômicas concretas, insistindo no formalismo político que é próprio da imagem do modelo democrático dominante dos Estados centrais:

Nós elogiamos os méritos do Estado de direito, da eleição e da representação, e temos razão; mas esquecemos que milhares de nossos contemporâneos vivem a maior parte de suas vidas em um mundo – o mundo da produção e da empresa – onde o direito apenas se aplica quando se faz respeitado pela força, e onde o poder é exercido segundo os modelos que se situam em algum lugar entre o feudalismo e o despotismo esclarecido, mas que não dizem certamente respeito à democracia. (Latouche, 1989: 27)

O Jogo Democrático: Submissão e Resistência

Do ponto de vista etimológico, a democracia reúne dois ingredientes, o povo (*demos*) e a potência (*kratos*), e faz referência a um sistema no qual a soberania pertence ao conjunto de cidadãos e não apenas a um ou alguns dentre eles. Ela é um valor e uma exigência moral, resultante da insatisfação com o presente, da busca da restauração de uma situação de soberania e da demanda por uma melhor ordem político-social. Como forma de organização da vida em sociedade e como modo de regulação das relações sociais, a democracia deve juntar as liberdades política, cívica e individual com a ordem econômica, a igualdade social e os direitos coletivos. Tenta-se, muitas vezes, separar o político do social e do

econômico mas, na verdade, são inseparáveis porque complementares. A totalidade democrática define-se pela articulação dessas ordens como condição necessária à libertação dos indivíduos de todos os condicionamentos que os oprimem, à sua participação plena no estabelecimento de regras que têm que observar, e em todas as esferas da vida social.

A democratização da formação social angolana, segundo a versão dos Estados do centro, reclama, de forma curiosa, o debate sobre o sufrágio universal no século XIX, quando a burguesia europeia não o aceitava por não ter a certeza de que ganharia as eleições. De fato, as eleições tornaram-se um caminho de legitimação da dominação desta classe e da emancipação do Estado/poder político mais que uma ferramenta da libertação do cidadão/povo. Para que a democracia seja efetiva e conduza à emancipação do cidadão angolano, com o aumento da sua participação nas decisões e na criação de regras de conduta, ela deve tornar seu o debate sobre a distribuição das riquezas nacional e mundial, com a preocupação de justiça social e de equidade. Quando as elites periféricas, sob a pressão de seus povos, demandam uma Nova Ordem Econômica Internacional, os centros do sistema mundial fazem uma frente comum para bloquear toda possibilidade significativa de mudança, pois hoje eles se unem para impor uma Nova "Desordem" Mundial: "O desenvolvimento é a aspiração ao modelo de consumo ocidental, à potência mágica dos brancos, ao status ligado a esse modo de vida" (Latouche, 1989:27).

É sob esta perspectiva que se deve compreender porque o centro "democrático" levou tanto tempo para se interessar pela democratização da periferia. Mesmo atualmente, a dúvida persiste. Em 1992, os Estados Unidos queriam, antes de tudo, fazer desaparecer o regime angolano para instalar no poder uma outra facção, mesmo antidemocrática, que lhe fosse mais favorável; como tal solução mostrou-se irrealizável, declararam-se, naquela altura, dispostos a aceitar um regime dividido entre os dois. Não são, no entanto, os centros mesmo que vêm reivindicando o "pluralismo", mas sim a própria sociedade angolana. O centro se contenta com um formalismo democrático, que garantirá sua supremacia e legitimará a submissão da periferia angolana, capaz de conter as forças populares e nacionais. A era da paz e da prosperidade, tão anunciada após a Guerra do Golfo e a assinatura dos acordos de Bicesse, já não representam mais um paraíso ao alcance das mãos! Este fim de século não inaugura um período de justiça e de fraternidade entre os dois pólos do sistema mundial, mas uma confrontação possível

e violenta (Rufin, 1991; Dowden, 1992). O desaparecimento da URSS, a consolidação da Comunidade Européia, o Tratado de Livre-Comércio das Américas e o declínio do Atlântico comercial e militar indicam claramente que os centros empunham suas armas para uma nova conquista colonial.

Na época da “globalização do capital”, a democratização de Angola põe em jogo a oposição entre os centros e a nação angolana, e, por outro lado, entre as forças nacionais e populares e as forças intermediadoras. O movimento de reificação do sistema se enca-minha para uma nova etapa, na qual o centro briga por uma maior uniformização do mundo, caracterizada pela cobiça ilimitada do mercado livre e da propriedade privada. Isto implica uma nova legitimação da intermediação das elites políticas e económicas angolanas. Basta escutar as exageradas declarações e profissões de fé de certos partidos políticos angolanos, como se tivessem, de repente, descoberto um novo “deus”. À medida que cai o véu, os cidadãos que formam a nação angolana responderão a este movimento conforme a história desses últimos séculos, com estratégias de ruptura sincrônica, no início, e diacrônica, no prosseguimento. Tais estratégias têm sua fonte nos mecanismos forjados pela libertação nacional que eles estendem a um projeto nacional e popular, condição da construção de um desenvolvimento autocentrado e de uma distribuição mais justa (Amin, 1990a e 1990b).

As elites angolanas perderam, em 1975, um momento crucial de reapropriação da história nacional. Repetiram o erro em 1992, pois não entenderam a importância desta dialética própria das sociedades civis, e do lugar que estas devem ocupar na definição dos interesses nacionais. Os numerosos partidos “emergentes” se autodenominam de “partidos cívicos” para se diferenciarem dos três mais antigos. Entretanto, isto está relacionado a uma grosseira manipulação política, já que as sociedades civis angolanas devem permanecer autônomas¹⁰ e encontrar, por elas mesmas, a forma e o conteúdo de sua expressão política. Elas não se confundem com o poder político ou com os partidos e devem, pelo contrário, constituir-se como o verdadeiro local da soberania nacional, de reivindicação e de resistência moral, económica, social e cultural. Daí a importância do código de coabitação nacional proposto por Gentil Viana (entrevista ao *Jornal de Angola*, 22/12/1991:1 e 7; e “Sobre o Código de Convivência Nacional”, *Jornal de Angola*, 5/1/1992.). Este se ocupa em estabelecer “um abrangente acordo de princípios organizados em normas” que garantam a regulação das relações entre os cidadãos e os partidos políticos, por um lado,

e, por outro, entre esses últimos. Existe, porém, um problema: a distinção feita entre paz militar e paz civil se presta à confusão, uma vez que qualifica o conflito "angolano" como "guerra civil". As sociedades civis angolanas sofreram uma guerra entre, por um lado, duas formações políticas e, por outro, uma guerra de agressão com invasão e conquista de forças militares estrangeiras. A paz civil só pode ser regulada pelas próprias sociedades civis, o que remete às relações entre as classes e os grupos sociais angolanos e sua vontade de edificar a nação angolana, enquanto a paz militar depende dos partidos políticos beligerantes e das forças estrangeiras envolvidas. A paz civil e a reconciliação nacional podem e devem ser obtidas, não por um código definido pelos partidos políticos, mas pela organização e fortalecimento das sociedades civis, de modo a permitir a estas a imposição sobre os partidos políticos angolanos e sobre as forças estrangeiras. Gentil Viana realizava uma corrida contra o relógio, provocada pelo absurdo da manutenção, a qualquer preço, das eleições em setembro de 1992, o que indica a sede de poder da sociedade política angolana. O código de coabitação nacional deveria constituir um dos meios que permitiriam às sociedades civis se impor e responsabilizar os partidos políticos e o Estado.

Verdade que a democracia não elimina a relação dominante/dominados, mas reduzi-la a um caráter político exclusivo significa obrigá-la a permanecer abstrata e a reproduzir as piores desigualdades que marcam tão especificamente o sistema mundial: a arrogância e o egoísmo, de um lado, a miséria e a humilhação, de outro. Essa situação é encontrada no interior de cada pólo do sistema mundial (centros e periferias). Ao tornar-se concreta, a democracia deve englobar todas as esferas da formação social angolana, a começar pela economia. Ao se opor ao efêmero, que caracteriza as relações político-econômicas, a democracia torna-se o espaço no qual se tecem as relações sociais duráveis e próprias das sociedades civis. Somente uma democracia que responda a tais exigências pode produzir os meios que a periferia angolana necessita para restringir a reificação e a cega cobiça que marcam a globalização do capital, e para expandir as possibilidades de construção da nação e de formação de um Estado angolano, condição para uma melhor redistribuição.

Os anos 90 apresentam, independente dos regimes políticos, certos indícios de novas formas de resistência periférica à desordem reinante, fundamentalmente diferentes das formas passadas. Elas acentuam a oposição centro-periferia, enquanto os novos

ideólogos afirmam não existir resistência ou oposição importantes à “nova ordem” unipolar e “democrática”, dirigida pelos Estados Unidos (Carpenter, 1991:27). Estas resistências se aglutinam em torno das formas e das expressões culturais, sem abandonar as questões políticas, econômicas e sociais (Latouche, 1991). Elas trazem à luz a existência e o direito de afirmar a diferença e o diferendo. Na diferença ressalta-se aquilo que distingue e separa uns dos outros, a cultura em seu sentido amplo. A diferença refere-se ao conjunto de caracteres que tornam a distinção não apenas possível, como também clara. Sua definição plural constitui, então, sua unidade. Discerne-se, no diferendo, o que pode ou deveria uni-los e que impõe, desde o início, um debate “a propósito do justo e do injusto”.¹¹ O diferendo é o domínio da possibilidade do desacordo e da contestação. Ele é plural, pois baseia-se na diversidade de opiniões e na oposição de interesses, ou seja, o reconhecimento da possibilidade de um confronto e de um compromisso entre as partes.

Estas resistências são concernentes a valores fundamentais, ou seja, à concepção de uma “visão de mundo” própria, à relação entre a vida e o mundo que a cerca (cultura/natureza) e que guia a construção das solidariedades, das alianças e das oposições. A geocultura do sistema mundial caracteriza-se por sua pretensão universalista e pelos valores ideológicos que a contradizem: o racismo e o sexismo (Wallerstein, 1991: 12, 158-83; 1983: 73-93). A imposição da reificação e de tudo aquilo que ela comporta como valores do centro do sistema revela um desprezo pelas pluralidade e identidade da periferia. A ideologia etnocêntrica, fortemente carregada de racismo e de sexismo, já não mais se camufla! Estes dois componentes da geocultura fizeram-se tão importantes e visíveis que se tornaram, novamente, nos dias de hoje, objeto da ciência e das lutas políticas entre os dois pólos do sistema e no interior de cada um deles.¹²

Esta contradição no nível da geocultura produz efeitos perversos que apontam em direção às oposições mais evidentes. Tomando como referência a experiência angolana, ela se traduz pelas contradições que opõem a nação e os intermediários. Mesmo entre aqueles que denunciam o racismo e o sexismo no centro, muitos aceitam o universalismo do sistema mundial e agem em Angola com a arrogância do dominante (classe política e dos negócios), na melhor das hipóteses com um paternalismo de bom tom (igrejas, ONGs) ou com ignorância “inocente” (a massa desinformada). Sentem-se, apesar de tudo, parte integrante do centro. As possíveis

resistências culturais da periferia angolana têm assim o seu duplo, aqueles que aceitam a intermediação, na maioria das vezes de forma consciente (as elites políticas e suas clientelas) e aqueles que hoje não renegam a nova “solução milagrosa”. Sedentos de poder, confundem a democratização formal com a propriedade privada e o mercado livre. O sistema mundial e seus centros investem consideravelmente na desinformação e na difusão massiva de uma ideologia social-democrata, centrista, *soft*, consensual e dogmática (cf. Huyghe e Barbès, 1987; Herman e Chomsky, 1988; Chomsky, 1989; Terray, Moscovici, Doise *et alii*, 1990; Devouassoux e Labévière, 1989; e, principalmente, Eudes, 1982), objetivando assegurar a coesão e a adesão de todos os cidadãos à geocultura:

Este sistema de “comunicação” é o espelho de uma sociedade da qual está ausente todo valor de compartilhar. O espelho não reflete senão o horror. Ou a insignificância. Onde, na percepção do sujeito, o mundo tornou-se em horror. Ou jogo. A consequência? Uma poluição permanente da alma, o sentimento de impotência, a psicose da solidão, a recusa do outro e da história. Um manto de sofrimento jogado sobre as pessoas. (Ziegler, 1989:45)

Esta ideologia caracteriza-se pelo predomínio dos valores econômicos da modernidade tal como concebida no Ocidente: o produtivismo, a rentabilidade, a eficácia tecnológica e a manutenção exagerada da expansão de trocas desiguais, tudo isso conjugado com a avidez de lucros imediatos. Face a uma ética falsa e uma moral imoral, as resistências angolanas, em particular a luta por uma democracia concreta e completa, dependem muito mais dos cidadãos e de suas instituições que dos partidos políticos e do Estado. O cidadão angolano deve distinguir esses dois níveis de ação para exercer plenamente seu direito a uma livre escolha política e para exigir contas aos que lutam pela responsabilidade e não pelo privilégio, de exercer o poder em seu nome.

Quando a Democracia é Também Justiça

Insistindo sobre o formalismo e a dimensão política da “democratização”, o sistema mundial finge ignorar as relações sociais concretas e reduz a liberdade dos cidadãos angolanos à emancipação do “pretenso Estado” e do mercado locais. Esta autonomia conquistada emancipa-se em relação às sociedades civis, visto que ela é uma condição de legitimação da intermediação e da dominação do mais forte. A democracia angolana não será concreta a me-

nos que venha a ser o mecanismo de libertação das sociedades civis, do cidadão angolano coletivo e individual. O exagero daqueles partidos políticos angolanos que celebraram a “vitória” do formalismo democrático ilustra-se por uma vasta campanha de desinformação, manejada pelos centros do sistema, para os quais o conceito de democracia está impregnado de esperas desmedidas e portador de falsas esperanças. Estes mesmos partidos fizeram crer que a realização da democracia formal resolverá os problemas não apenas políticos, mas sobretudo sociais e econômicos da formação social angolana, e que somente o capitalismo é compatível com a democracia. Pretendem que as democracias formal e política coloquem todos os cidadãos em um plano de igualdade, ou seja, que ela conduzirá a uma distribuição mais igual e mais justa dos benefícios e dos recursos econômicos e sociais.

A democracia em Angola não aparecerá como uma forma de organização mais ordenada, mais consensual e mais estável. Sua própria natureza indica que ela constitui um compromisso que se constrói continuamente entre a desordem, o desacordo e o movimento. Certamente ela conduzirá a uma administração política mais aberta, mas isto não significa que a economia também o será.¹³ Certos objetivos da organização da economia angolana, definidos pelo Banco Mundial e pelo FMI – ou seja, o direito de possuir a propriedade e reter os lucros, a função de “depuração” do mercado, a liberdade de produzir sem regulamentação estatal e até mesmo a privatização das empresas públicas – podem se tornar obstáculos à democratização de Angola. O “Estado” democrático a ser construído em Angola terá a necessidade de deduzir taxas e impostos e regulamentar os mais “gulosos” para evitar, o mais possível, os monopólios, os cartéis e os oligopólios e para proteger os direitos da coletividade da intromissão abusiva dos que possuem a propriedade. Assim, a democracia se definirá pela pluralidade das formas de propriedade, sem ceder à tentação de privilegiar uns em detrimento de outros. Isto significa simplesmente que certas noções de liberdade econômica, em geral levadas adiante pelos modelos neoliberais, não são sinônimo de liberdade política. Na maioria das vezes, as primeiras impedem as segundas. Certos partidos políticos, por exemplo, compram, literalmente, o voto do cidadão, outros se vendem aos países estrangeiros para obter apoio financeiro e material.

Um futuro “Estado” democrático angolano deverá prestar contas às sociedades civis. Daí a necessidade urgente de criar organismos possuidores de direito de veto, totalmente independentes

dos partidos políticos e do Estado e capazes de controlar e verificar as ações destes. A meta dessas instituições civis seria a de afirmar a soberania da nação, de vigiar a execução do mandato confiado à sociedade política e de garantir um verdadeiro Estado de direito democrático.

A independência ou a separação dos poderes não é um problema exclusivo da sociedade angolana. Constantemente podemos encontrar o mesmo problema nas “democracias” dos países do centro. Contrariamente ao que pensam os partidos políticos, nada impede a criação de instituições que emanem das sociedades civis e que assumam um papel de “guardião” constitucional. O Estado e os partidos políticos não são responsáveis apenas diante do Parlamento, mas também diante do povo. O Parlamento, peça-mestra da sociedade política, é por excelência o lugar de legitimação do exercício do poder, ao passo que a democracia exige que este lugar seja assumido pelas sociedades civis.

A questão da distribuição econômica e social é essencial ao debate sobre a democratização da formação social angolana e de suas relações com o centro do sistema mundial. Da forma por ele considerada, esta democratização não traz necessariamente em seu rastro o crescimento econômico, a paz social, a eficácia administrativa, a sã, honesta e aberta governabilidade, a harmonia política, os mercados “livres” e equitativos, o “fim das ideologias”, e menos ainda, o “fim da história”! Desde a colonização, os episódios de resistência do povo angolano, ao contrário, têm sempre como pano de fundo o desenvolvimento, em diferentes níveis, de ideologias nacionalistas e a tentativa de retomada de sua história. Esta reestruturação se baseia na força do movimento de reificação e insistência sobre o mercado, sobre a privatização e sobre o formalismo eleitoral. Ela só se interessa pela criação, na periferia angolana, das condições necessárias à reprodução do capital, pela reserva da força de trabalho e das matérias-primas. Para que serve um crescimento econômico, se os mecanismos e as regras de distribuição em Angola não favorecem os produtores e os consumidores locais, mas principalmente as empresas transnacionais, os Estados do centro, as pequenas e médias empresas internacionais e as elites compradoras locais?

A democracia se resumiria, então, às formas de legitimação da reestruturação do sistema mundial e do lugar que ele destina a Angola? Ela deve deixar de ser um princípio de legitimação, que a reduz a formas de governabilidade baseadas na autoridade do mais forte¹⁴ e reduz o espaço político angolano a uma legitimidade reco-

nhecida do exterior, para se transformar em um princípio de justiça, no fio condutor da organização da nação angolana como uma totalidade. Sua definição, enquanto legitimidade, repousa sobre a modernização liberal ocidental que privilegia a liberdade individual, definida pelo direito como forma de limitação do poder. É também nessa ideologia liberal que se encontra a noção de liberdade inovadora do direito como fundamento do poder ilimitado da vontade geral (soberania). E aí temos posições contraditórias: uma, afirmando a precedência do direito sobre a legislação, limitando, assim, a força da soberania; a outra estabelece que todo “contrato social” é possível a qualquer momento. Para esta, deve-se fazer tábua rasa e criar a ordenação jurídica da sociedade de forma voluntarista. Aqui, o direito e a lei se confundem e ambos pretendem ser a expressão da vontade geral. E é feita a jogada, visto que esta vontade geral é identificada com a soberania do Estado e não da nação. Aparentemente contraditórias, estas duas proposições formam uma unidade que se tornou a coluna vertebral do Estado democrático liberal.¹⁵

Esta confusão entre legitimidade e legalidade provoca um debate muito importante, o do Estado de direito. Ele encontra suas fontes na monarquia absoluta francesa para a qual “a soberania é limitada pela lei divina, natural e constitucional” e na crítica dos iluministas (Montesquieu em particular), principalmente no “mito fundador” do formalismo democrático que é a *separação dos poderes* (executivo, legislativo e judiciário). Uma outra fonte, provavelmente mais importante, é a monarquia constitucional inglesa. Ela pretende conceder a supremacia aos “direitos individuais dos sujeitos” e o papel principal de controle constitucional ao jurídico (Lauvaux, 1990:46-52). Nenhuma das partes conquistou um lugar concreto nas sociedades civis. É ainda o liberalismo dominante do século XIX que reduz o controle do exercício do poder político a um outro órgão do Estado. Este deve-se submeter ao direito que surgiu como por encanto, “autônomo”. O mais incrível é que o Estado de direito se parece perigosamente com o direito do Estado, visto que o povo, ao delegar a sua decisão, é afastado deste processo de limitação do poder. Na “democracia representativa liberal”, o Estado, sob pretexto de representar a maioria, definiu os direitos, escolheu os indivíduos aos quais este deve ser aplicado, indivíduos que constituem seu objeto concreto, e o quadro no qual isso deve ser feito. A idéia de separação de poderes é reificada a tal ponto que

Entretanto, os problemas que a África do Sul *pós-apartheid* tem de enfrentar são de tal ordem que este país será tentado a drenar certas riquezas da região para suprir suas dificuldades. Neste caso, Angola deve se enfraquecer para se tornar um fornecedor de petróleo e de mão-de-obra e um mercado para consumo dos produtos sul-africanos. Os países do centro do sistema mundial não se ocupam da possibilidade de um desenvolvimento capitalista forte em Angola, visto que a África do Sul não necessita de concorrentes que a incomodem e que Angola deve permanecer uma reserva essencial, principalmente de matérias-primas.

A democratização de Angola se apresenta como um fenômeno de "dupla face". Na aparência, é uma imposição dos centros do sistema mundial, em particular dos Estado Unidos, que buscam se apropriar para melhor controlar os contornos e as formas e assegurar as prerrogativas de "ajuste estrutural" em Angola. Não obstante, a periferia angolana deve adotar esta democratização para redefinir suas estratégias nacionais e para reconstruir novas formas de resistência popular. Angola jamais deixou de ser uma periferia africana do sistema mundial. Sua especificidade não resulta do regime político criado após a independência, mas de uma longa luta de libertação nacional. Apesar de suas contradições, esta luta era portadora de uma esperança e de um projeto nacional cuja condição mínima de triunfo repousava na concretização de uma mobilização popular democrática para a construção da nação, nas possibilidades de "ruptura" e na sua condição no interior do sistema mundial.

A democracia é ao mesmo tempo um meio e um fim. Esta condição mínima repousa sobre a existência de forças políticas locais organizadas em torno das aspirações populares e capazes de estabelecer uma relação dinâmica com as sociedades civis. Isto constituiria a base sobre a qual a sociedade angolana poderia criar as condições de realização das legítimas aspirações de seu povo que, assim, poderia criar uma produção local para satisfazer um consumo local, ou seja, um mercado interno, autônomo e endógeno, e os mecanismos nacionais (estatais, privados e coletivos) de distribuição para assegurar a justiça social e econômica.

Este projeto nacional e popular, mesmo antes de qualquer aplicação concreta, causou "arrepios" no centro do sistema mundial. A atitude deste foi de encorajar uma saída cega, acompanhada de um furor destrutivo sem precedente e de uma pilhagem ao estilo medieval dos colonos portugueses primeiro, da burguesia racista sul-africana e dos intermediadores angolanos por último. A história das relações entre Angola e os EUA está ainda para ser escrita,

mas parece sempre contrapor o interesse nacional de Angola e a exploração de seus recursos naturais pelas transnacionais americanas à atitude arrogante e imperial dos Estados Unidos. A potência americana, mais que qualquer outra potência central, sempre teve um jogo duplo em um esforço de resguardar os interesses de sua burguesia: apoio ao fascismo colonial português, ao fascismo racista sul-africano e aos interesses do Zaire, ao mesmo tempo em que apoiou os movimentos angolanos em cada época que representavam a maior das possibilidades de intermediação (FNLA, UNITA e, finalmente, MPLA).

Assim, a guerra que explodiu após a independência não pode ser reduzida a uma guerra civil. Ela contrapõe duas facções de elites políticas sem a participação verdadeira das sociedades civis, que são as principais vítimas. É, por isso mesmo, uma guerra de agressão: invasões de um exército estrangeiro, financiamento, apoio logístico e material de dois Estados estrangeiros (África do Sul e EUA). A fração dirigente, desta forma, recorreu às forças militares e ao apoio de duas outras potências estrangeiras (Cuba e URSS). Para além dos discursos e da propaganda das elites políticas angolanas e dos Estados do centro, não se trata de uma guerra "étnica", "religiosa" ou de "classes sociais". O conflito entre as duas facções das elites deixa de ter importância, pois o que está em causa é a pretensão, por mínima que seja, de construir um projeto nacional.

Esta guerra que quase aniquila Angola, por não conseguir eliminar a fração dirigente, logrou dividir e tornar intermediária uma boa parte dela. Esta situação representa um risco de suma gravidade para o projeto nacional. Apesar da guerra, o destino do campesinato, todas as etnias confundidas, constitui um exemplo de como as elites fracassaram em seu encontro com a história angolana. Peça-chave na luta pela independência, o campesinato tem sido submetido e maltratado por uns e por outros. Não obstante, existe um outro aspecto capital para este projeto, portador de esperança. A um preço horrivelmente alto, a fração dirigente tem sabido manter intacta a "unidade" do país e preservar a integridade nacional, o que significa que ainda existe um cerne nacionalista capaz de repensar a história do país. Faz-se, porém, urgente pensar a nação e reagrupar todas as forças nacionais e populares, acima dos partidos políticos.

A definição de um projeto nacional e popular "mínimo" deriva diretamente da análise feita da experiência dos anos 1950-1975. A questão crucial que os movimentos de libertação se deveriam colocar às vésperas de 1975 dizia respeito à capacidade

de pensar a conquista do poder em termos dos interesses da nação e não da ambição de suas elites dirigentes: como construir um "Estado" que estivesse realmente a serviço da nação e do povo?

Esta questão permanece, ainda hoje, como central na "democratização" angolana. Mas, na ausência de sociedades civis fortes e suficientemente autônomas, capazes de vencer as alianças internas e de definir clara e ativamente o interesse nacional, o "Estado" permanecerá debilitado face à oposição externa (capital mundial) e interna (intermediários). Por isso as eleições eram importantes, se bem que a pressa em realizá-las nessas condições tenha transformado a futura "democracia" em uma noz vazia. A democracia não se constrói em um dia, mas todos os dias. Ela deve abranger todos os campos da sociedade angolana, na qual o ator principal é o povo e o objetivo supremo a construção da nação, isto é, um espaço público (do povo). Estes são permanentes. O demais é efêmero!

Notas

1. Apesar da guerra, que continuou após a independência, essas conquistas permanecem praticamente intactas. Ver Hodges (1987) e Walker (1990).
2. À medida que o capitalismo colonial português se impunha às sociedades africanas "angolanas", elas eram obrigadas a se submeter, não sem resistências, e passar, sem "aviso prévio", para uma produção essencialmente agrícola, orientada para o consumo externo (mercado mundial), caracterizada principalmente pela produção de valores de troca (excedentes contínuos e crescentes), em que a propriedade se lhes escapa.
3. Em uma entrevista ao jornal *Sunday News* (20-8-72), Agostinho Neto, médico, poeta e presidente de um dos movimentos de libertação angolano, já afirmava que lutar pela independência de Angola significa lutar pela construção de uma Angola democrática, próspera e justa, da qual os cidadãos angolanos participariam plenamente, onde poderiam expor suas opiniões, possuiriam as riquezas do país, onde os trabalhadores receberiam um salário justo e onde a justiça seria igual para todos (Bragança e Wallerstein, 1978, v. II: 170).
4. A autonomia da sociedade política se define em relação ao mundo exterior e não em relação às sociedades civis angolanas. Quando nos referimos a elas, estamos nos referindo ao povo, suas ações (práxis social) e suas instituições, bem como às relações que se criam e se desenvolvem. Estas últimas não se referem apenas às relações de classe. Por outro lado, não se trata aqui do conceito de Estado-nação, identificado com o mundo ocidental, o qual desembocou, na maior parte das vezes, na submissão da nação ao Estado e à supremacia de uma classe social sobre o conjunto da sociedade civil.
5. "Definimos a compradorização como sendo este processo social estrutural de articulação da economia subdesenvolvida à economia desenvolvida. Esta palavra deriva do português "comprador", que significa "intérprete" ou "intermediário". Os compra-

dores são indivíduos que atuam como agentes locais dos capitalistas estrangeiros" (Hoogvelt, 1977:100). Optei pelos termos intermediário e intermediação — Nota do tradutor).

6. A título de exemplo, não é raro se prestar contas desta ideologia, apresentada de forma tão sutil na imprensa ocidental. Nos últimos dez anos, a imprensa portuguesa apresentou inúmeras reportagens sobre Angola, nas quais o jornalista disfarça a nostalgia colonial e paternalista sobre o assunto (jamais é ele mesmo quem fala, mas um velho negro angolano que tem "saudades" do colono e dos bons velhos tempos) com imagens do passado.
7. Este ajuste não tem nada a ver com o ajustamento estrutural imposto pelas Instituições Financeiras Internacionais (IFI), dominadas pelos Estados do centro. Aqui, empregamos esta palavra para designar a elaboração e a definição de uma posição e de uma política autônoma, nacional e africana.
8. A propósito das modificações estruturais do sistema mundial e sua influência, devemos nos referir à excelente obra de Immanuel Wallerstein (1991).
9. A reificação é apenas um conceito que nos permite caracterizar o estado de transformação das relações humanas concretas (valor de uso) em relações abstratas entre coisas inertes (valor de troca). Ela é a petrificação das relações humanas, sua coisificação.
10. Isto significa que ela retém o poder de se organizar de maneira independente, fora da esfera política.
11. No sentido empregado por Lyotard e Rogozinski (1985:27-34). Não se trata de negar a importância da universalidade, mas, sobretudo, de recusar particularidades que se impõem à periferia, como os universalismos disfarçados pelos interesses específicos do centro.
12. O desenvolvimento das pesquisas e das lutas das mulheres tem ocasionado um enorme salto qualitativo e quantitativo. O mesmo fenômeno pode ser constatado em relação ao racismo. Como exemplo, citemos: Said (1978); Temu e Swai (1981); Bernal (1987); Thiongo (1987); Amin (1988); Asante (1988); Moghadan (1989); Gheverghese *et alii* (1990).
13. Ao mesmo tempo em que os centros exigem uma economia cada vez mais aberta em Angola, eles próprios se fecham e multiplicam os controles de seus mercados com uma preocupação excessiva de protecionismo, como demonstram as disputas do GATT -OMC.
14. Isto leva alguns a brincar com fogo, a agir de maneira perigosa, escondendo armas, criando um clima nocivo de instabilidade, de incerteza e de medo.
15. Ver os trabalhos simples e claros de Macpherson (1965, 1977).
16. Considera-se uma virtude social no sentido de que caracteriza relações sociais no respeito dos direitos morais, da imparcialidade, da igualdade e do mérito. Ela inclui, logo, a justiça social que se refere à estrutura e às políticas de uma sociedade e à justiça econômica, que diz respeito à distribuição dos benefícios e dos encargos econômicos.

Referências Bibliográficas

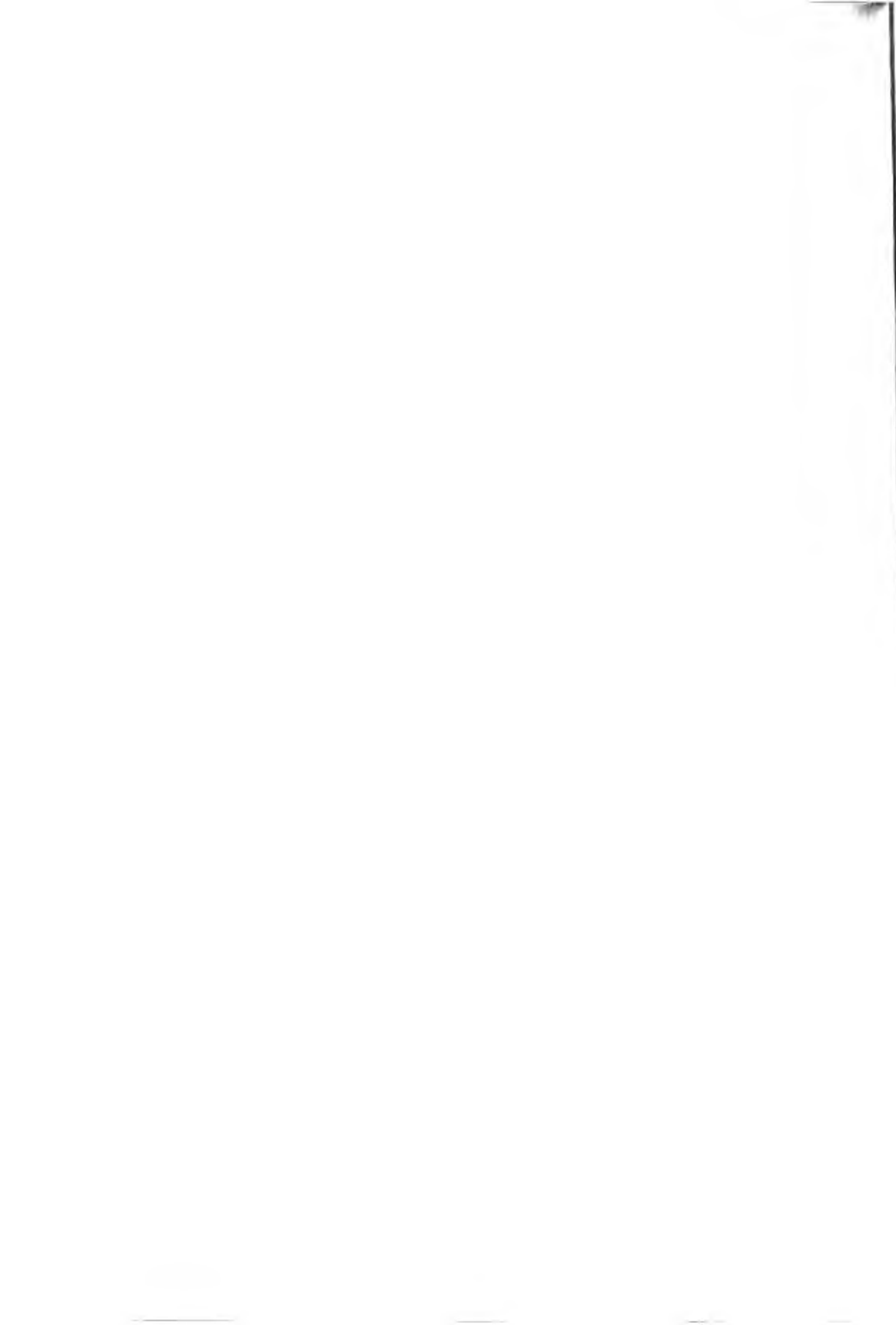
- Africa South* (1990), "Structural Adjustment Hits Luanda". Jan./fev., pp. 18-19.
AMIN, Samir (1988), *L'Eurocentrisme*. Paris, Anthropos/Economica.

- (1989), "La Question Démographique dans le Tiers-Monde Contemporain". *Africa Development*, v. XIV, n° 2, pp. 5-25.
- (1990a) "A la Périphérie: Fin de la Libération Nationale?". In S. Amin; G. Arrighi; A.G Frank e I. Wallerstein, *Le Grand Tumulte?*. Paris, La Découverte, pp. 104-52.
- (1990b), "Le Tiers-Monde et la Révolution". *Sociologie et Sociétés*, v. XXII, n° 1, abril, pp. 93-106.
- (1991), *L'Empire du Chaos*. Paris, L'Harmattan.
- ARTHUR, John e SHAW, William H. (eds.) (1991), *Justice and Economic Distribution*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- ASANTE, Molefi Kete (1988), *Afrocentricity*. Trenton (NJ), Africa World Press.
- AUDARD, C.; BOUDON, R. et alii (1988), *Individu et Justice Sociale*. Paris, Eds. du Seuil.
- BERNAL, Martin (1987), *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- BLOOMFIELD, Richard J. (ed.) (1988), *Regional Conflict and U. S. Policy: Angola and Mozambique*. Algonac (Mich), World Peace Foundation/Reference Pub.
- BOUGUERRA, Mohamed L. (1985), *Les Poisons du Tiers-Monde*. Paris, La Découverte.
- BRAGANÇA, Aquino & WALLERSTEIN, Immanuel (1978), *Quem é o Inimigo?* Lisboa, Iniciativas Editorias (3 vols).
- BRIEUX (1980), *Angola. An III*. Paris, Eds. Le Sphinx/ Eds. Rupture.
- BRITAIN, Victoria (1988), *Hidden Lives, Hidden Deaths*. London, Faber and Faber.
- CARNEIRO, Dionisio e ABREU, Marcelo de P. (1989), *Angola, Growth & Adjustment in Scenarios of Peace*. Stockholm, Swedish International Development Authority.
- CARPENTER, Ted Galen (1991), "The New World Disorder". *Foreign Policy*, n° 84, pp. 24-39.
- CHOMSKY, Noam (1989), *Necessary Ilusion. Thought Control in Democratic Society*. Toronto, CBC Enterprises.
- (1991), "The Weak Shall Inherit Nothing". *The Manchester Guardian Weekly*, n° 7, abril, p. 8.
- COMELIAU, Christian (1991), *Les Relations Nord-Sud*. Paris, La Découverte.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine & FOREST, Alain (dir.) (1986), *Décolonisations et nouvelles dependences*. Lille, Presses Universitaires de Lille.
- CORDEN, W. Max (1990), "American Decline and the End of Hegemony". *S.A.I.S. Review*, vol. 10, n° 2, pp. 13-26.
- CORREIA, Pezarat (1991), *Descolonização de Angola. A Jóia da Coroa do Império Português*. Lisboa, Editorial Inquérito.
- COUVROT, Jean-François e PLESS, Nicolas (1988), *La Face Cachée de l'Économie Mondiale*. Paris, Hatier.
- CUMINGS, Bruce (1991), "Trilateralism and the New World Order". *World Policy Journal*, vol. VIII, n° 2, pp. 195-222.
- DE GAUDUSSON, Jean du Bois e CONAC, Gérard (dir.) (1990), *La Justice en Afrique*. Paris, Afrique Contemporaine, 156 (Spécial).
- DEVOUASSOUX, Christophe e LABÉVIÈRE, Richard (1989), *Éloge de Dogmatisme*. Lausanne, Eds. De l'Aire.

- DOWDEN, Richard (1992), "Building Wall Around the First World". *The Ottawa Citizen*, nº 13, March, pp. A1-A2.
- ECA-UN (1989), *South Africa Destabilization: The Economic Cost of Frontline Resistance to Apartheid*. Addis Ababa, Africa Recovery Unit/ U.N. E.C.A., (Oct).
- ENNES FERREIRA, Manuel (1990), "A Política de Recuperação Económica na R. P. de Angola". *Política Internacional*, vol. 1, nº 1, pp. 107-131.
- (1991), *Angola – Portugal. Do Espaço Económico Português às Relações Pós-Coloniais*. Lisboa, Escher.
- EUDES, Yves (1982), *La Conquête des Esprits*. Paris, Maspero.
- FERREIRA, E. de Sousa (1985), "A Lógica da Consolidação da Economia de Mercado em Angola, 1930-1974". *Análise Social*, vol. XXI, nº 85, pp. 83-110.
- FISK, Milton (1989), *The State and Justice*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- GHEVERGHESE, George *et alii* (1990), "Eurocentrism in the Social Sciences". *Race & Class*, v. 31, nº 4, abril-junho, pp. 1-26.
- HARBESON, John W. e ROTHCHILD, Donald (eds.) (s/d), *Africa in World Politics*. Boulder, CO, Westview Press, pp. 39-68.
- HEIMER, Franz-Wilhelm (1980a), "Formation Sociale, Développement Économique et Option Socialiste en Angola". *Genève-Afrique*, vol. XVIII, nº 1, pp. 32-43.
- (1980b), "Sobre a Articulação dos Modos de Produção em Angola. Uma Nota Metodológica". *Análise Social*, vol. XIX, nºs 77-78-79, pp. 1091-1100.
- HERMAN, Edward S. e CHOMSKY, Noam (1988), *Manufacturing Consent*. New York, Pantheon Books.
- HERMELE, Kenneth (1989), "Structure Adjustment & Political Alliances in Angola, Guinea-Bissau & Mozambique". Working Group for Study of Development Strategies, Uppsala University, mimeo.
- HODGES, Tony (1987), *Angola to the 1990s. The Political for Recovery*. London, The Economist Intelligence Unit (EIU), Special Report nº 1079.
- HOOGVELT, Ankie M. M. (1977), *The Sociology of Developing Societies*. Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press.
- HUNT, Michael H. (1990), "American Decline and Great Debate: A Historical Perspective", *S.A.I.S. Review*, vol. 10, nº 2, pp. 27-40.
- HUYGHE, François-Bernard e BARBÉS, Pierre (1987), *La Sofie Ideologie*. Paris, Robert Laffont.
- International Commission of Jurist (1981), *Development, Human Rights and Rule of Law*. Oxford, UK, Pergamon Press.
- LATOUCHE, Serge (1989), *L'Occidentalisation du Monde*. Paris, La Découverte.
- (1991), *La Planète des Naufragés*. Paris, La Découverte.
- LAUVAUX, Philippe (1990), *Les Grandes Démocraties Contemporaines*. Paris, PUF.
- LIQUE, René-Jacques (1991), "Cameroun: Le Retour des Blancs". *Africa International*, nº 237, abril, pp. 13-15.
- LUBATI, G. (1989), *15 Years of War in Angola: Effects on Children Aged 0-15 Years*. W. F. P., Luanda, 31 de julho.
- LYOTARD, Jean-François e ROGOZINSKI, Jacob (1985), "La Police de la Pensée". *L'Autre Journal*, nº 10, dezembro, pp. 27-34.

- LYRA FILHO, Roberto (1983), *O Que é o Direito?*. São Paulo, Editora Brasiliense.
- MACPHERSON, C. B. ([1965] 1990), *The Real World of Democracy*. Toronto, CBC Enterprises.
- ([1977] 1984), *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford, Oxford University Press.
- MARTIN, David e JOHNSON, Phyllis (1989), *South Africa and its Neighbours – The Frontline States*. Relatório para o Commonwealth Committee of Foreign Ministers on Southern Africa, Harare, 6-8 de fevereiro.
- MBEMBE, Jean-Martin (1990), *L'Autre Mémoire du Crime Contre l'Humanité*. Paris, Présence Africaine.
- MEYNS, Peter (1984), "O Desenvolvimento da Economia Angolana a partir da Independência: Problemas da Reconstrução Nacional". *Revista Internacional de Estudos Africanos*, nº 2, dezembro, pp. 121-61.
- MILLER, David (1989), *Social Justice*. New York, Oxford University Press.
- MOGHADAN, Val (1989), "Against Eurocentrism and Nativism: A Review Essay on Samir Amin's Eurocentrism and Other Texts". *Socialism and Democracy*, nº 9, pp. 81-104.
- MORAIS, Eduardo S. de (1990), "As Mudanças Econômicas e o seu Impacto sobre a Família". *Seminário Internacional sobre a Família Africana*, Luanda, Sec. de Estado dos Assuntos Sociais/União Internacional dos Organismos Familiares, pp. 61-65.
- PEAN, Pierre (1984), *L'Argent Noir*. Paris, Fayard.
- PEARCE, Richard (1989), *The Social Dimensions of Adjustment in Angola*. Relatório do Food Studies Group, University of Oxford-Unicef.
- RUFIN, Jean-Christophe (1991), *L'Empire et les Nouveaux Barbares*. Paris, J. C. Lattès.
- SAID, Edward (1978), *Orientalism*. New York, Vintage Books.
- SANDERS, Jerry W. (1991), "Retreat from World Order: The Perils of Triumphalism". *World Policy Journal*, vol. VIII, nº 2, pp. 227-50.
- SANTOS, Daniel dos (1983), "Cabinda: The Politics of Oil in Angola's Enciave". In R. Cohen, (ed.), *African Islands and Enclaves*. Beverly Hills, CA, Sage Publications, pp. 101-117.
- (1987), "L'État Périphérique et les Classes Sociales. Référence Particulière à l'Afrique". *Critiques Socialistes*, nº 3, pp. 141-159.
- SFIA, Mohamed S. (1979), "Système Capitaliste Mondial et Transition au Socialisme". *Sociologie et Sociétés*, v. XI, nº 2, outubro, pp. 59-67.
- TEMU, A. e SWAI, B. (1981), *Historians and Africanist History*. London, Zed Press.
- TERRAY, Emmanuel; MOSCOVICI, Serge; DOISE, Willem et alii (1990), *Le Consensus, Nouvel Opium?*. Paris, Editions du Seuil (Le Genre Humain).
- THIONGO, Ngugi Wa (1987), *Decolonizing the Mind*. London, James Currey.
- TORRES, Adelino (1983), "Pacto Colonial e Industrialização de Angola (Anos 60-70)". *Análise Social*, vol. XIX, nºs 77-78-79, pp. 1101-1119.
- (1990), "Angola e Mozambique: Estratégias de Desenvolvimento". *Estratégia*, nº 7, pp. 105-128.
- UNICEF (1989), *Annual Report on Angola & São Tomé and Príncipe*. Luanda, Unicef.
- VIDAL, John (1992), "Banco Mundial Defende que os Ricos Poluam os Pobres". *O Journal ECONOMIA*, nº 21, fevereiro, p. 19.

- WALKER, Graham (1990), *Angola: The Promise of Riches*. London, Africa File Ltd, Special Report.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1983), *Historical Capitalism*. London, Verso Editions.
- (1991), *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge, UK, Cambridge University Press/Eds. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- WORLD BANK (1991), *Angola. An Introduction Economic Review*. Washington (D.C.), The World Bank (Country Study).
- ZIEGLER, Jean (1989), "Critique de la Société de Communication". *Le Nouvel Afrique-Asie*, nº 3, dezembro.



Voz de Angola em Tempo de Ultimato

Aida Freudenthal

Resumo

Se o Ultimato constituiu o incidente diplomático mais desgastante no longo da história das relações luso-britânicas, denunciando a reformulação, por ambas as partes, da estratégia expansionista no sul do continente africano, interessou-nos investigar a projeção desse incidente em Angola, bem como o real impacto do mesmo sobre diferentes estratos sociais, quer africanos, quer europeus. A análise dos discursos produzidos, na oportunidade, por governantes, colonos e “filhos da terra”, a propósito da verdadeira essência do domínio colonial, mas também dos limites da colonização portuguesa, possibilitou a detecção não apenas das divergências fundamentais, como de opiniões convergentes quanto ao futuro do território. Se na verdade o Ultimato não se revelou ali decisivo enquanto fato político, o ano de 1890 tornar-se-ia um marco simbólico na emergência de formulações proto-nacionalistas em Angola.

Palavras-chave: Ultimato inglês; fronteiras coloniais; “filhos da terra”; autonomia; imprensa angolana.

Abstract

Angola's Voice at the Time of the Ultimatum

Considering that the Ultimatum was the most abrasive diplomatic incident in the history of Portuguese-British relations, denouncing the reformulation by both parties of the expansionist strategy in the south of the African continent, the author became interested in investigating the reaction of this incident in Angola as well as its real impact on the various social strata, both African and European. The analysis of talks given by authorities, colonists and "native children" on the true essence of colonial domination and also on the limits of Portuguese colonization led to detecting not only basic divergences but also converging opinions regarding the future of the territory. Even if the Ultimatum did not in fact turn out to be decisive although a political fact, the year 1890 was to be a symbol in the emergence of the proto-nationalist formulations in Angola.

Keywords: British Ultimatum; colonial borders; "native children"; autonomy; Angolan press.

Résumé

La Voix d'Angola en Temps d'Ultimatum

Si l'Ultimatum a débouché sur l'incident diplomatique le plus détériorant au long de l'histoire des relations luso-britanniques, révélant, chez les deux camps, un changement de leur stratégie expansionniste au sud du continent africain, il nous a paru intéressant d'examiner les retombées de cet incident en Angola, ainsi que l'impact effectif qu'il a eu sur différentes couches sociales africaines ou européennes. L'analyse des discours produits à l'occasion par les dirigeants, colons et "enfants du pays" à propos de la véritable essence de la domination coloniale ainsi que des limites de la colonisation portugaise, a permis d'isoler non seulement des divergences fondamentales mais aussi des avis convergents sur l'avenir du territoire. Si, en effet, l'Ultimatum ne s'y est pas avéré décisif en tant que fait politique, l'année 1890 est pourtant devenue un jalon symbolique dans l'émergence d'expressions protonationalistes en Angola.

Mots-clé: Ultimatum anglais; frontières coloniales; "enfants du pays"; autonomie; presse angolaise.

1. Introdução

Exaltados os ânimos populares e partidários em Portugal, em consequência do Ultimato caíram governos e foram proferidas declarações de profundo sentido patriótico, reafirmando as virtudes nacionais, entre elas o esforço civilizador dos portugueses na África. Políticos, escritores e jornalistas exprimiram a indignação que abalou alguns setores da sociedade no ano de 1890, dando relevo à questão africana no quadro político-partidário nacional.

A investigação histórica tem demonstrado que, nas duas últimas décadas do século XIX, o choque dos imperialismos britânico e português constituiu um episódio fundamental na história portuguesa. De fato, à medida que os governantes esboçaram novas estratégias de exploração e ocupação colonial, buscando alianças no quadro das relações internacionais, a coincidência parcial de objetivos no âmbito dos respectivos projetos imperialistas para a África conduziu ao confronto declarado entre as duas potências aliadas. A contestação, em Portugal, da supremacia colonial inglesa, proveio de fortes resistências emanadas dos setores das burguesias comercial e industrial, para quem a reserva dos mercados coloniais e a proteção pautal tinham se tornado indispensáveis.

Com a finalidade de contrabalançar a influência britânica nesse contexto, Portugal estreitaria relações diplomáticas com a Alemanha, atribuindo maior visibilidade às questões territoriais e comerciais do diferendo luso-britânico que conduziria ao Ultimato de 1890.

Assim como outras potências com pretensões coloniais, Portugal preparava-se para assegurar o seu domínio nos territórios africanos, muito particularmente em Angola. No quadro colonial, desde a defesa de interesses econômicos privados face à concorrência européia, à iniciativa e apoio a expedições de reconhecimento geográfico, econômico e político realizadas a partir dos anos 1870, vários foram os sinais decorrentes da integração progressiva da colônia no conjunto mais vasto do império português na África.

Sabendo-se, contudo, que uma parte substancial das medidas aplicadas localmente dependia das decisões tomadas no Terreiro do Paço, não surpreende o desconhecimento, ou o menosprezo, da especificidade africana que as mesmas denunciavam. Por este motivo, e apesar das limitações que caracterizam as fontes de que dispomos, impõe-se proceder a uma análise atenta de uma realidade até hoje mal conhecida. Com efeito, ao envolver povos e culturas muito diversos, a atuação do poder colonial só será entendida se for considerada a dimensão africana da partilha, analisando o curso dos acontecimentos no espaço que era objeto das ambições imperialistas.

A partir deste pressuposto, importa inquirir sobre a realidade de que se vivia em Angola, onde a intervenção europeia deixara algumas marcas pouco profundas ao longo da faixa litoral atlântica. Assim sendo, e porque a colônia recebia o eco, tantas vezes amortecido, dos conflitos europeus, tentaremos evidenciar a sua incidência na realidade local, na década que antecedeu o Ultimato, e em um contexto que, embora condicionado pela estratégia europeia, não deixou de refletir o choque das forças econômicas e sociais que ali coexistiam.

Posto isto, importa averiguar se as questões internacionais, mormente as questões de fronteira, seriam entendidas, em Angola, da mesma forma por europeus e africanos.

É, hoje, consensual o reconhecimento de que, na perspectiva dos africanos, a maioria dos tratados assinados não implicavam perda de soberania, sendo entendidos apenas como acordos de cooperação e auxílio (cf. Isaacman e Vansina, 1987:57.1).

Por outro lado, sendo os acordos de fronteira o produto da negociação entre as potências europeias, alheias às considerações de ordem etnocultural ou política no que respeitava à realidade africana, no término de um processo conduzido por europeus, viram-se os africanos despojados das suas identidades políticas, juntamente com a derrocada dos últimos Estados independentes da África austral.

De que modo os projetos coloniais portugueses encontravam eco junto a uma população tão heterogênea? Para tentar esclarecer esta questão, importa analisar as atitudes que as populações africanas manifestavam face à pressão crescente da administração e ao reforço do dispositivo militar. Por outro lado, quais eram as perspectivas de futuro formuladas por vários setores de opinião da sociedade colonial? Integração no império português e consequente aceitação da lei e da ordem vigentes, perpetuando abusos e violências há muito experimentados? Resistência pelas armas sem-

pre que os termos da dominação ultrapassassem limites toleráveis? Ou existiriam outras opções?

Pretende-se, com este estudo, contribuir para o esclarecimento destas questões, identificando registos diferenciados da realidade colonial, através das leituras da mesma, feitas pelos mais destacados elementos da elite urbana da colônia. A diversidade de respostas organizadas em âmbitos individual ou coletivo, possibilitará o confronto de posições diferenciadas perante o colonialismo português nos finais do século XIX.

No vasto meandro de motivações pessoais, distinguem-se necessariamente os condicionalismos que as estruturas sociopolíticas impunham à mencionada elite. Esboçavam-se, afinal, entre os angolanos, os argumentos que viriam a constituir a “voz de Angola”, clamando pelos seus direitos e afirmando a identidade de um grupo face ao domínio colonial, argumentos esses que se reproduziriam, no essencial, até ao surgimento do nacionalismo angolano no presente século.

2. A “Coutada Lusitana”

“Os principais estabelecimentos são tantas ilhas perdidas num oceano indígna sem limite [...] é pois preciso confessar tristemente que o nosso império no interior é imaginário”.

Almeida e Albuquerque (1877)

“A colonização deve começar pelo litoral e depois avançar para o centro”.

J. Duarte d’Almeida (1878)

“Inglaterra é falsa e desleal nas suas relações internacionais”.

Jornal de Mossâmedes (1890)

2.1. A situação interna nos anos 1880

A partir dos anos 1870, os imperialismos britânico, francês, belga e alemão, através da sua movimentação comercial e política no centro-oeste africano, foram os intervenientes decisivos na aceleração da partilha da África, da qual Portugal participaria como parceiro indispensável, porém sob o estigma de pequeno país periférico.

Apesar dos condicionalismos internos, a política colonial portuguesa vinha sendo obviamente condicionada por fortes pressões internacionais que repercutiram em Angola ao longo do século XIX. Se até aí a relação de parceria comercial protagonizava as relações entre africanos e europeus, a partir dos anos 1880 tornou-se imperioso para estes delimitar “esferas de influência” e estabelecer

relações de “protetorado” sobre as unidades políticas existentes na região, como passo decisivo na afirmação da supremacia europeia.

Na seqüência do processo de partilha, a Conferência de Berlim viria a delimitar a Bacia Convencional do Congo, assegurando nela o comércio “livre” internacional e, desse modo, abrindo caminho à concorrência entre os agentes comerciais presentes na região. Como resultado destas definições, os políticos coloniais consideraram urgente o reforço da autoridade colonial, a fim de fazer respeitar os direitos adquiridos, bem como a liberdade de trânsito para as mercadorias europeias e africanas (cf. Brunschwig, 1971:43-45).

Na seqüência das tendências assinaladas nos séculos anteriores, os interesses comerciais portugueses constituíram o fator de maior peso na definição das prioridades da política colonial no último quartel do século. Induzido, na realidade, pela procura externa de borracha, marfim e cera, o mercado colonial em Angola experimentou intensa atividade, desenvolvida por sertanejos e negociantes do litoral e do interior, tanto africanos como europeus, sendo notável a intensa concorrência que marcou o período em estudo. Alguns efeitos dessa concorrência levaram Oliveira Martins a afirmar, em 1885, que “o comércio de Angola fazia-se em prejuízo do comércio português” (*apud* Selvagem e Galvão, 1953, vol. II:106.),¹ já que numerosos agentes comerciais estrangeiros transbordavam o afluxo das mercadorias aos portos da colônia, encaminhando-as para outros portos situados no Baixo Congo.

De fato, os africanos haviam constituído, ao longo dos séculos XVIII e XIX, um sistema de trocas baseado em rotas que controlavam, evitando, na medida do possível, a passagem pelas regiões sob domínio das autoridades coloniais. Como exemplo, a região ao norte do Ambriz, para onde afluíam os gêneros do interior que eram permutados por peças de algodão, armas e outros produtos, a preços muito mais baixos do que nos portos que estavam sob o controle dos portugueses.²

Em resposta a esta situação, a expansão territorial retomada pelos portugueses nos anos 1880, foi orientada no sentido de assegurar o desenvolvimento da permuta, o acesso mais fácil às áreas produtoras e a correlativa segurança das rotas sertanejas (cf. Wheeler e Pélissier, 1978:65-68.). Essa opção expansionista afigurava-se a mais adequada para enfrentarem a iniciativa concorrencial de outros países europeus,³ fazendo ressaltar a urgência de intensificar o reconhecimento de novos mercados abastecedores. Nessa linha, foram concretizadas, por exploradores portugueses, as expe-

dições que proporcionariam, finalmente, informação sistemática acerca de povos e regiões que, apesar de contatos seculares, permaneciam obscuros para os europeus.

Após os reconhecimentos feitos por Serpa Pinto, Capelo e Ivens, na década de 1870, inseridos em uma estratégia ditada, em larga medida, por pressão internacional, abriram-se novas oportunidades à iniciativa oficial e aos interesses locais. Com efeito, na perspectiva de comerciantes mais antigos e experimentados da colônia, existiam prioridades econômicas e políticas que aconselhavam a organização de expedições a regiões ainda mal exploradas do ponto de vista comercial, onde a penetração dos portugueses não se encontrava assegurada, retardando, desse modo, o acesso a gêneros tropicais bem cotados no mercado mundial.

Através da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Geográfico-Africanos (SPCGA), fundada em Luanda em 1880, os interesses mercantis na colônia mostravam-se muito atentos ao processo político em curso, orientando-se para regiões vitais à intensificação do comércio colonial.⁴

É conveniente determo-nos, um pouco mais, na questão da concorrência localizada em regiões de fronteira, constituindo uma ameaça constante à "*coutada lusitana*" (Pélissier, 1986, vol.I:54), geradora de uma nova estratégia por parte do poder colonial. Não é demais realçar, de um modo muito preciso, que da perspectiva dos políticos coloniais, importava, em especial, defender interesses comerciais estabelecidos desde longa data, impedindo simultaneamente a instalação de novos concorrentes europeus no espaço que os portugueses reclamavam para si.

Vejam, pois, a correlação existente entre os interesses comerciais e as decisões políticas que o poder colonial adotou, considerando as regiões-problema onde, no lapso de tempo decorrido entre a Conferência de Berlim e o Ultimato, se detectam incidentes concorrenciais que, independentemente das prioridades locais, determinaram os planos de ocupação.

2.2. A questão do Zaire

A expansão do domínio europeu na região do Zaire levou ao confronto entre os interesses estabelecidos na região desde longa data e os planos imperialistas mais recentes.

Nesse contexto, Portugal optou, no norte da colônia, por uma política agressiva relativamente ao reino do Congo: foi envia-

do o missionário católico António Barroso, em 1881, com o intuito de contrabalançar a influência da Missão Batista inglesa, instalada em São Salvador em 1879; na oportunidade, ele foi também um agente político junto do rei do Congo, sendo incumbido de controlar a sua ação e de conseguir o seu reconhecimento como súdito do rei português (Ferreira do Amaral *apud Angolana*, 1968, v. II:702; Pélissier, 1986, v. I:246-48).

Após o tratado do Zaire, firmado entre Portugal e Inglaterra em 1884, pelo qual a região entre os Paralelos 5 e 8 era cedida a Portugal, o desacordo dos alemães conduziria à convocação da Conferência de Berlim (1884-85). Na seqüência das suas resoluções, a fixação da nova fronteira norte de Angola, em 1885, correspondeu, em parte, aos planos econômicos e políticos formulados para a região pelo poder colonial (Pélissier, 1986, v. I:251-52; 257-61), ao mesmo tempo em que se cumpriam as decisões de Berlim quanto à instalação do poder efetivo dos belgas sobre a região, no âmbito do Estado Livre do Congo.

A reformulação da estratégia portuguesa visava garantir acesso às rotas que os africanos utilizavam na região do Baixo Congo, nomeadamente a rota do marfim entre Stanley Pool, Ambriz e Quissembo, que passava por São Salvador, e onde predominava a influência de casas comerciais inglesas. Uma outra rota ligava São Salvador ao estuário do Zaire, onde a concorrência entre os entrepostos europeus não era menor. Com efeito, a importação dos algodões de Manchester, das espingardas inglesas e alemãs e do álcool alemão e inglês respondia à procura africana, limitando-se os comerciantes portugueses a fornecer peixe seco, aguardente de cana e pólvora para a permuta.⁵

Renunciando à margem direita do rio em favor da Bélgica, Portugal conservou, no entanto, Cabinda e Molembo, e viu reconhecida, pela Conferência de Berlim, a soberania sobre Cacongo e Ambriz (1885) e todo o território da Costa Norte até Cuango (*ibidem*:255-56).

Ficou, deste modo, aberta a via para o comércio colonial controlar as rotas do norte, condição que se revelaria particularmente proveitosa durante o *boom* da borracha, no sentido de assegurar, a partir de 1886, o afluxo de grandes cargas deste produto ao litoral.

Simultaneamente, a região do Bembe – onde existira, nos anos 70, uma exploração de cobre malsucedida – voltou a atrair os interesses econômicos devido à alta do cobre nos anos 80. Na oportunidade, Luanda procurou obter a colaboração do Dembo

Ambuíla, a fim de permitir que na região se procedesse novamente à exploração das minas, assim como à permuta do café,⁶ ao mesmo tempo em que era construída uma estrada que ligaria São Salvador a Bembe, Encoge e Ambriz.

2.3. A fronteira leste

Na multiplicidade de iniciativas imperialistas, não só a fronteira norte congregava as atenções da administração colonial portuguesa. Fora, com efeito, em direção às terras do leste que o projeto imperial português produzira o “sonho cor-de-rosa”, baseado em um plano utópico datado dos finais do século XVIII, no sentido de ligar a costa atlântica ao Índico, através da hegemonia comercial portuguesa (cf. Santos, M., 1978:191). No início da década de 80, no vasto território que integrava o império lunda (ainda praticamente desconhecido dos europeus), os contatos comerciais dos africanos com as margens do espaço colonial processavam-se regularmente: atravessando o Cuango, vindos de leste, súditos do império lunda afluíam a Cassanje e Malanje, com marfim, cera e escravos. Também os comerciantes de Pungo-Andongo e do Bié negociavam com Lunda, embora a permuta de gêneros e mercadorias importadas se encontrasse ainda sob o controle dos africanos.

Abertas novas rotas para o norte através da navegação a vapor nos rios Zaire e Cassai, de responsabilidade de belgas e alemães, as autoridades portuguesas teriam de traçar, para a década de 80, uma estratégia de aproximação com os mercados do interior do Continente.

Constituído prematuramente o distrito da Lunda, a sede permanecera em Malange, sendo o limite leste da colônia, ainda em 1884, o Rio Cuango. Embora a expansão comercial para leste se desse em um ritmo lento, a cidade tornou-se, na década de 80, um centro, para onde afluíam os viajantes e comerciantes, mormente os alemães Buchner, Pogge e Wissmann, que receberam apoio dos irmãos Machado, ali residentes há muitos anos. Também Silva Porto, acompanhado por pombeiros – comerciantes que percorriam o interior –, chegara a percorrer a região central do Continente, atingindo, em 1881-2, pelo Cassai, a região dos Baluba (*ibidem*:260 e 338.) apresentando, posteriormente, um plano de exploração científica e comercial à Sociedade de Geografia de Lisboa.

Ainda em março de 1882, a SPCGA de Luanda propunha ao G. G. o envio do Major Henrique de Carvalho com os negociantes Saturnino e Custódio Sousa Machado, profundos conhecedores da região a leste de Malanje e da própria Mussumba, em uma viagem de interesse mercantil a Cacheche, região do Cuango famosa pela riquíssima feira de marfim que ali se realizava. A iniciativa dos irmãos Machado levá-los-ia, com efeito, ao Lubuco, em 1883, dirigindo uma comitiva de cerca de duas mil pessoas (*União Africo-Portuguesa*, 6/5/1882; Pélissier, 1986, v. I:353-55).

Revelou-se, deste modo, a urgência da nova política expansionista para leste: por um lado, foi iniciada a construção da linha férrea de Luanda a Ambaca; por outro, dando continuidade às anteriores viagens de Rodrigues Graça, de Silva Porto e dos irmãos Machado, a relação dos portugueses com o império lunda seria consideravelmente ampliada, através de uma missão diplomática que procuraria contrabalançar a expansão do novo Estado Livre do Congo, ao exigir de Muata Yanvo um tratado de amizade e comércio, e a aceitação da presença de um "residente político" português (Santos, M., 1978:322-23).

Quando o projeto finalmente se concretizou, foi possível a Henrique de Carvalho reunir, durante quatro anos, informação sem precedentes sobre Lunda e áreas limítrofes.⁷ Além da vasta informação recolhida entre 1884 e 1887, que possibilitou a elaboração do estudo etnográfico mais completo que existe sobre a região, ele teve oportunidade de estabelecer contato com autoridades que lhe deram a entender a natureza das instituições do império lunda. Neste contexto, a expedição de Henrique de Carvalho, além do alto valor etnográfico de que se revestiu, elucidou as tensões internas existentes na época entre os lunda e os tshokwe, tendo o explorador testemunhado o declínio do poder do Muata Yanvo na década de 80, quando os tshokwe tomaram posse da Mussumba. O desmembramento do império, resultante da quebra da relação tributária que algumas províncias mantinham com o poder central, proporcionou a assinatura de tratados entre alguns chefes balunda e o governo português (Pélissier, 1986, v. I:354-55; Santos, M., 1978:191).

De fato, na seqüência da expedição, já em finais de 1889, o governo colonial exigia a aceitação explícita, por Muata Yanvo, do protetorado português – "como negócio de importante alcance político" (AHU Angola, 2ªS. 2ªR. p. 14, Ofício de 15/2/1890). A pretensão foi facilitada pelo avanço de uma força militar belga até Camaxilo. Desencadeada a questão de soberania na área, Luanda

promoveu o envio de uma nova expedição (1890-92), com o intuito de garantir o acesso à região. De fato, o poder colonial considerava vital o controle dos recursos de modo a assegurar importantes rendimentos à alfândega de Luanda (AHU Angola 2ªS. 1ªR. p. 10, Ofícios de 3/12/1889, de 6, 17 e 31/10/1890; 2ªS. 2ªR. p. 15, Ofícios de 31/3, 21/4, 11 e 15/8, e 4/9/1891), sem os quais se agravaria o déficit financeiro da colônia.

Em 1891, novas fronteiras seriam traçadas e o império lunda foi desmembrado entre portugueses, belgas e ingleses. A efetiva ocupação da região a oeste do Cassai prolongar-se-ia, no entanto, até 1927.

Ao sul do distrito de Lunda, alguns milhares de quilômetros separavam as terras de Benguela e Caconda, do Barotse e do Zumbo, no curso médio do Zambeze, a meio caminho do litoral Índico. Esta rota do leste era efetivamente controlada por mercadores *bienos* (*mambari*, como eram então designados) cujas comitivas atingiram dimensão proporcional ao importante papel comercial que desempenharam na África Central até o início do século XX. Seus parceiros, mas também concorrentes comerciais desde os anos 50, foram os pombeiros e sertanejos de Angola (Wheeler e Pélissier, 1978:65-7), cujos percursos deviam conformar-se com as imposições das autoridades africanas, sob a forma de tributos e prestações várias. Ainda não eram reconhecidas, na época, as fronteiras que o colonialismo viria a impor, quando a navegação a vapor e a via férrea tornassem obsoletos os antigos itinerários (Santos, M., 1978:260).

Embora a intervenção da administração colonial na região fosse incipiente, o reino do Bailundu acolhera algumas congregações cristãs, com a instalação de missionários americanos a partir de 1880,⁸ após autorização concedida pelo rei Ekui-kui II (1876-1893).

A sua atuação foi, contudo, interpretada por Luanda como denunciando os "projectos de conquista e de assimilação dos padres americanos", ao mesmo tempo em que intrigavam contra a política expansionista portuguesa. Após esforços continuados das autoridades de Luanda, foi só em 1884 que as autoridades africanas admitiram missionários católicos no Planalto (Pélissier, 1986, v. II:68).

Em 1889 manifestou-se uma escalada na corrida dos europeus ao Barotse, região intermédia entre o Bié e o Zumbo, colocando Portugal e Inglaterra em situação concorrencial. Perante os rumores do envio de uma embaixada inglesa à região, o governo

português preparou uma expedição porque, segundo afirmava, "era necessário chegar antes" (dos ingleses, entenda-se) por considerar a questão do domínio da região, "*muito grave e de um importante alcance político e nacional*".⁹

Como prelúdio à ocupação, as autoridades de Luanda fizeram acordos com vários sobas. Por um lado, acordos comerciais que dessem preferência à permuta com a colônia de Angola, por outro, acordos políticos para que reconhecessem a soberania portuguesa, colocando os seus territórios sob o protetorado português, admitindo missões religiosas e científicas, e aceitando a instalação de uma força militar (AHU Angola, 2ªS. 1ªR, p. 10, 1890).

Encarregado de uma missão destinada ao Barotse, Paiva Couceiro deu início, no meio do percurso, à construção de um forte em Belmonte, em 1890, indispondo-se, com essa decisão, com o rei do Bié, Ndunduma, que intimou os portugueses a se retirarem. Nem a mediação de Silva Porto, que habitava a região há décadas, conseguiu demover a autoridade biana, o que levou o sertanejo ao suicídio em março daquele ano.¹⁰

Apesar da insistência de Paiva Couceiro, a expedição ao Barotse foi interrompida, por efeito do Ultimato, ao mesmo tempo em que os seus efetivos foram encaminhados para o Cubango, a fim de delimitar, nesta região, a esfera de influência portuguesa (AHU Angola, 2a.S 1a.R. p. 10, Ofícios de 13/2, 8/3, 18/3 e 8/8/1890). O território a sul do Zambeze, entre os meridianos 20 e 22, era habitado pelos ambuela e lovale, povos que eram independentes do reino do Barotse, na época governado por Lewanika.

Embora o Tratado Luso-Britânico de 11/6/1891 tenha definido, no seu Artº IV (Santos, M., 1986:153) as esferas de influência respectivas, a ocupação definitiva ocorreria só no início do século XX, na sequência de ação diplomática e de importantes movimentações militares, empenhadas em eliminar os focos de resistência africanos.

2.4. *A fronteira sul*

Desde a década de 50 as autoridades coloniais portuguesas vigiavam atentamente as terras do sul, alertadas pelas incursões freqüentes de caçadores e comerciantes europeus no Cunene. No contexto da corrida imperialista ao Continente africano, o receio, mais ou menos fundamentado, do avanço de estrangeiros em regiões limítrofes do território já ocupado, ainda que precariamente,

pelos portugueses, manifestava-se com muita frequência nos relatórios coloniais, referindo particularmente à fronteira sul.

Serpa Pinto afirmava, em 1878, que

[...] os ingleses protegidos pelo Governo do Cabo, estão já estabelecidos a sete dias de viagem [de Caconda], além do Cunene, no Cuanhama, e têm morto o comércio deste ponto porque apresentam ali as fazendas por metade do preço por que se obtêm em Benguela, monopolizando o comércio do marfim e das penas de avestruz e deixando apenas aos negociantes daqui o da cera e gados cuja permutação se faz só com escravos e é isso o que dá lugar a que Caconda seja uma verdadeira feira de escravatura. (Relatório de 18/1/1878, AHU Angola. CG:48)

Além destas inestimáveis informações sobre as bases da permuta entre africanos e europeus, a par da persistência do tráfico interno de escravos, o explorador registrava a presença de ingleses estabelecidos entre o Cunene e o Cubango, área que era visitada há muito por sertanejos portugueses.

Porém, nem só os ingleses preocupavam Luanda. Na década de 1880, quando despertam os interesses coloniais germânicos, a vigilância das autoridades incidia também sobre possíveis pretensões da Alemanha em ampliar a sua esfera de influência ao norte do Cunene, nos territórios situados ao norte da catarata de Ruacaná. Segundo Wheeler e Pélissier (1978: 71,74), tinha fundamento esta preocupação, uma vez que as atividades alemãs envolviam, sem dúvida, um vasto plano conspiratório para o oportuno controle da colônia, que implicava exploradores, agentes e homens de negócio, soldados e caçadores, assim como missionários protestantes. Assinado, em 1886, o acordo luso-alemão, ficou delimitada a fronteira com o sudoeste alemão, sem que, todavia, fossem eliminadas de vez as tensões que renasceriam no início do século XX.

Em parte para intensificar a vigilância na região, o poder colonial procurou reforçar a fixação de colonos, tendo-se registrado, na segunda metade do século XIX, vários fluxos migratórios no litoral de Moçâmedes, bem como no planalto da Huíla. Na maior parte dos casos, porém, o saldo foi o insucesso econômico dos empreendimentos agrícolas e o abandono das tarefas produtivas, em busca de outras ocupações. Para esse insucesso contribuíra a conjugação de fatores como a falta de qualificação específica e a falta de capital, entre outros.

Na ausência de uma política de colonização coerente, limitara-se o governo de Luanda a receber colonos portugueses, alemães e bôers (AHU, Angola, 2ªS. 1ªR., p. 15, Ofício de 21/8/1891.),

manifestando a Lisboa as dificuldades existentes em custear a deslocação, o alojamento e a subsistência nos primeiros meses (*ibidem*). Entendia o governo que o sucesso da colonização dependia mais do número e menos da qualidade dos colonos europeus, incluindo, por isto, grandes contingentes de degredados. Apesar dos planos retomados pela administração, o peso da população portuguesa manteve-se diminuto durante as três primeiras décadas do século XX.¹¹

Quanto à imigração estrangeira, principalmente bôer, a administração colonial decidira acolher, no início da década de 1880, uma primeira colônia proveniente do Transvaal. Uma vez obtida a autorização, fixou-se, em 1881, em Humpata, a colônia de São Januário, que em 1890 foi ampliada por novo contingente de recém-chegados, atingindo o total de cerca de 350 homens, mulheres e crianças. Em breve se revelaram novas fontes de conflitos, provenientes da ocupação de terras pertencentes às populações pastoris locais, e ainda devido à colaboração dos bôers enquanto auxiliares das campanhas punitivas e de ocupação contra o “gentio rebelde”, como ocorreu no Humbe (Bender, 1980:117-18; 148-49).

Quando a colônia bôer requereu, em 1890 (*O Mercantil*, 686, 28/9/1882 *apud* AHU Angola, 2ªS.1ªR. p.10, Ofício de 19/9/1890), subsídios e um código especial para regular autonomamente a vida interna da comunidade, a reação oficial foi claramente desfavorável, a par de manifestas atitudes de xenofobia (AHU Angola, 2a.S. 2a.R. p.14, Ofício de 24/8/1890), pela ameaça eventual que daí pudesse resultar para o domínio português. Estavam criadas as condições para a retirada próxima dos bôers do Sul de Angola.

3. Angola, a Quem Pertence?

3.1. Colonização portuguesa – pró ou contra?

Alguns anos antes do episódio do Ultimato, processava-se na colônia um debate entre grupos sociais bem distintos, acerca das virtudes/malefícios da colonização portuguesa. Consoante aos interesses individuais, de grupo, de classe, de etnia, eles mesmos variáveis segundo o momento histórico, assim os habitantes africanos e europeus de Angola se posicionaram na década de 1880 perante o poder colonial. Opiniões mais ou menos generalizadas,

que uma prática secular de convivência ora pacífica, ora conflituosa, ajudara a sedimentar, assumiram por vezes o caráter de bandeira à volta da qual se congregavam forças econômicas e grupos de pressão. Dentro do núcleo colonial, a profunda diferenciação social transparecia no confronto, ora entre grupos raciais, ora entre interesses regionais ou setoriais.

Em função da heterogeneidade social e racial, obtinha-se níveis de resposta diferenciados entre os habitantes, face à atuação das autoridades coloniais.

Em um outro âmbito, as sociedades periféricas que tinham conseguido preservar, até então, uma relativa independência, ainda que não isenta de restrições e interferências exteriores, estabeleciam relações multiformes com o núcleo colonial, originando conflitos que importa assinalar. Vivia-se, então, no limiar de uma nova fase de expansão do domínio colonial, cujo processo iria obviamente colidir com uma realidade africana sujeita às próprias determinações internas, daí resultando formas extremadas de confronto e violência.

Analisemos, portanto, o posicionamento de vários grupos sociais face à colonização portuguesa na década de 1880.

3.2. *Os colonos*

Em primeiro lugar consideremos um significativo grupo de pressão constituído por *colonos* agricultores, comerciantes e pequenos empresários industriais de Luanda, Benguela e Moçâmedes, e o modo como exprimiam a sua opinião sobre as questões econômicas e políticas que mais os afetavam, em uma fase muito crítica do seu crescimento econômico.

Destinada a suprir as limitações da navegação a vapor no Cuanza, bem como a carência de carregadores frequentemente denunciada por agricultores e comerciantes no percurso entre Luanda e Malange, os comerciantes reclamavam, há muito, a construção de uma via férrea entre Luanda e Ambaca. Procedia-se, em meados da década de 1880, à construção do primeiro trecho, esperando-se, deste modo, o aumento do volume de mercadorias permutadas na região, entre o litoral e o interior. É que, simultaneamente, uma leva de colonos vinha se instalando nas áreas produtivas de cana e de café, associando a exploração agro-industrial ao comércio.

No Sul os problemas econômicos eram mais graves e tinham, aparentemente, solução mais difícil. Utilizando a imprensa, especialmente no distrito de Moçâmedes, os colonos mobilizaram fortes campanhas no sentido de influenciar decisões governamentais favoráveis ao desenvolvimento econômico, em particular a instalação da ferrovia, o apoio à agricultura, aos colonos e ao escoamento da sua produção.¹²

Protestando contra a morosidade das decisões, os colonos de Moçâmedes reclamavam que “sem estradas e sem bois de carro para conduzir os produtos ao litoral, não há agricultura que vingue, nem indústria que prospere” (AHU Angola CG p.48, Ofício de 15/5/1878).¹³

Em uma argumentação mais global, era ainda requerida a urgente construção da ferrovia, em nome do próprio sucesso da colonização: transportar os colonos do litoral para o planalto; promover as explorações mineira e pecuária; escoar os produtos agrícolas e do comércio sertanejo; e efetuar a ocupação militar, constituíam ações das quais o transporte ferroviário parecia indissociável (AHU Angola, 2ªS.2ªR. p.14, Ofício de 4/9/1890; *Jornal de Moçâmedes*, nº 164, 4/8/1891).

Após o Ultimato, ao longo do ano de 1890, alguns destes argumentos foram reforçados, principalmente por razões de estratégia político-militar, invocando Luanda, por essa razão, a necessidade de proteger a fronteira meridional; defendiam, então, os colonos, a aceleração dos transportes para pacificar “eficaz, segura e menos dispendiosamente e assegurar a ordem e a tranquilidade nesta região” (Almeida d'Eça *apud* *Jornal de Moçâmedes*, nº 164, 4/8/1891).¹⁴

Marcados pela dura experiência de uma colonização carente de apoios governamentais efetivos, e às voltas com os frequentes levantes da população africana, que pretendiam sujeitar, espoliar e explorar abusivamente, como mão-de-obra, os colonos de Moçâmedes, interrogavam-se acerca da capacidade que os governos não revelavam no sentido de promover uma “boa colonização”.¹⁵

Os seus protestos, dirigidos anteriormente contra as disposições emancipadoras da mão-de-obra escrava, voltaram-se, nos anos 1880, contra os processos de recrutamento instituídos, marcados, aliás, por acentuada ambigüidade, a fim de permitir a perpetuação de práticas escravagistas. Além disso, eram enormes as resistências contra a alteração nas formas de tratamento dessa mesma mão-de-obra, ecoando na imprensa a controvérsia sobre os castigos corporais (varadas) e o serviço forçado (cf., p. ex., *Jornal de*

Loanda, nºs 85 e 87, 8 e 24/12/1880), assim como os protestos contra o agravamento dos custos da mão-de-obra.

Preocupava a eles, além do mais, a precariedade do poder colonial, incapaz de conter as freqüentes revoltas, responsáveis pela perturbação do cotidiano das empresas locais (*Jornal de Mossâmedes*, nºs 155, 17/5/1890; 158, 1/7/1890; 163, 20/9/1890). No seu entender, a incúria e a ignorância colonizadora dos governos só interessaria aos estrangeiros que, no momento oportuno, se apoderariam de Angola, dando “mandado de despejo” a Portugal na sua qualidade de potência colonizadora (*idem*, nº 154, 1/5/1890; nº 163, 20/9/1890).

No quadro concorrencial que a atividade dos estrangeiros representava junto às fronteiras, os colonos alertavam as autoridades para as pretensões dos alemães e ingleses, no sentido de responder a eles com o desenvolvimento interno da colônia, uma vez que os “direitos históricos” não bastavam, de modo algum, para assegurar o domínio português.

Com efeito, alguns colonos entendiam que a Alemanha constituía, a médio prazo, um concorrente temível, na medida em que podia criar “sérios embaraços à autonomia colonial” (*idem*, nº 154, 1/5/1890). Aliás, a aproximação que Portugal promoveu em relação à Alemanha para contrabalançar o predomínio da Inglaterra era vista, na colônia, com reservas e forte apreensão. “Parece à primeira vista que a Alemanha, com a sua expansão em África, indiretamente nos desafrontará do brutal proceder da Inglaterra [...]”, observava um articulista, acrescentando com lucidez que “à Alemanha será fácil provar a incapacidade de Portugal como colonizador em face do estiolamento das suas possessões” (*idem*, nº 159, 15/7/1890), podendo vir a aproveitar-se da vizinhança para se imiscuir na economia de Angola.

Na perspectiva de alguns colonos mais críticos, importava corrigir a má administração, a letargia do governo, o esbanjamento de fundos, a ingerência abusiva do Estado em todos os setores da vida da colônia, ao mesmo tempo em que devia ser assegurada a exploração dos recursos naturais pelos elementos mais dinâmicos da população. “Parar agora seria morrer [...]” (*idem*, nº 156, 1/6/1890), pelo que preconizavam a maximização das potencialidades econômicas, em especial no Sul, intensificando a pesquisa de recursos, garantindo a manutenção da ordem, praticando uma administração descentralizada a par de uma colonização agrícola em bases sólidas, apoiada na afluência de capitais (*idem*, nº 155, 17/5/1890).

Como se vê, não eram, efetivamente, os fundamentos da colonização que eram questionados por este grupo, nem sequer a legitimidade dos processos utilizados. Afinal, estava em questão apenas a eficácia do sistema, do qual os colonos esperavam obter maior retribuição.

3.3. A "resistência primária"

Nos finais da década de 1880, a maioria da população africana, integrada em entidades políticas de dimensões muito variáveis, manifestou outro tipo de resposta ao domínio português em Angola. As relações que mantinham com os núcleos coloniais estavam compreendidas entre dois extremos: a independência ou a sujeição totais, sendo, contudo, as situações intermédias não só frequentes, como suscetíveis de acentuada instabilidade.

Na verdade, as pressões exercidas pelas autoridades de Luanda refletiam-se no interior das formações sociais periféricas, atuando no sentido inverso da distância que as separava do núcleo colonial. Deve, por isso, considerar-se que, em função dos interesses prioritários da política colonial, regiões houve que foram profundamente perturbadas pela intervenção europeia, nomeadamente pela procura de mão-de-obra, de mercados e de matérias-primas.

Desse fato, foram consequência direta as diversas manifestações de "resistência primária" (Chilcote, 1972:2; Wheeler, 1972:68) provenientes dos *sobados* ou de reinos independentes, que ocorriam logo que se atingia um ponto crítico em que as relações de compromisso com o núcleo colonial ou seus representantes se rompiam. Eram formas de resistência passiva e/ou ativa que funcionavam como a resposta possível perante situações constrangedoras para aquelas formações sociais.

Ao contrariar global ou pontualmente a interferência política externa, buscavam as autoridades africanas preservar não só a sua soberania sobre os homens e o território legado pelos antepassados, como o controle do produto da terra, a preservação das suas estruturas sociais e o acesso a rotas comerciais e aos mercados abastecedores (cf. Chilcote, 1972:281-82, 293; Isaacman e Vansina, 1987:195-206). Se é certo que a agressividade comercial tanto de africanos (no planalto do Bié e na Bacia do Zaire, por exemplo), como de europeus (sertanejos e outros), produziu alguns episódios de resistência armada, como sucedeu em 1886,¹⁶ não foi esse o domínio mais propício à violência explícita.

Foi, pelo contrário, a ocupação de terras férteis ou próprias ao pastoreio, feita pelos colonos europeus em um ritmo acelerado a partir dos anos 70,¹⁷ que desencadeou os protestos dos seus primeiros possuidores. Essa expropriação, estendida sucessivamente por novas áreas, originou conflitos profundos que em muitos casos persistiriam até ao fim do período colonial.

Por outro lado, a persistência da escravidão na fase terminal do processo abolicionista perpetuou práticas violentas que geravam respostas idênticas às que a condição de escravo ditara durante séculos. As fontes atestam, de modo irrefutável, que perdurou o tráfico interno de escravos, utilizados como moeda de troca, mesmo depois de 1875, ano-limite segundo a legislação abolicionista.¹⁸ Correspondendo a interesses há muito instalados, nem sobas, nem comerciantes, abdicaram de imediato do tráfico. De fato, a rejeição da escravidão provinha quase que exclusivamente daqueles que continuavam a ela submetidos, em atitudes de revolta individual que deixaram sinais nos documentos.

Paralelamente, foi instituído, após 1875, o recrutamento dito voluntário de “serviçais”, expressamente para substituir o anterior processo de angariação de escravos. Pela identidade de processos utilizados, desencadeou resistências renovadas entre as populações sujeitas a prestações coercivas de trabalho em Angola, ao mesmo tempo em que aumentou a exportação de “serviçais contratados” nos anos 80, tanto para São Tomé como para o Estado Livre do Congo, depauperando demograficamente as regiões fornecedoras. Nesta situação encontravam-se os Conselhos de Novo Redondo, Catumbela, Benguela, Cambambe e Dondo, que contribuíram com o maior contingente de “colonos devidamente resgatados, vacinados e contratados” pela Curadoria, em 1890 e 1891.¹⁹

Consideremos os níveis de rejeição manifestados pela mão-de-obra africana recrutada em regime forçado, através dos compromissos assumidos pelos sobas perante as autoridades coloniais, e efetivamente compelida a trabalhar nas obras públicas, nas fazendas privadas ou do Estado, nas pescarias etc.²⁰ As atitudes mais freqüentemente registradas nas fontes indicam o seu posicionamento perante o sistema que gradualmente absorvia essa mão-de-obra: a lentidão no trabalho, o roubo e a destruição de bens, ferramentas e gado, a fuga dos locais de trabalho, o assassinato de colonos e feitores, são provas eloqüentes da difícil integração dessa mão-de-obra no sistema de exploração por meios coercivos.

Em uma avaliação global, assinala-se que: a instalação de residentes portugueses (civis ou militares) encarregados de fazer imposições às autoridades africanas, quer via negociação, quer militar;²¹ o traçado de fronteiras ao abrigo de tratados assinados entre as potências européias; a cobrança de impostos em nome da Coroa portuguesa, praticada por processos venais; a imposição de prestações de trabalho em jornadas mais ou menos longas e duras; e a ingerência nos processos eletivos das autoridades tradicionais, foram entre outros, fatores decisivos que precipitaram algumas revoltas ocorridas de norte a sul da colônia nesse final de século.²² Afinal, a instabilidade que se vivia era produto da contestação evidente da legitimidade da presença portuguesa em Angola, por uma parte significativa dos africanos.

3.4. *A oposição crioula*

Analisemos, por fim, o movimento de conscientização e protesto²³ desencadeado pelos euro-africanos e negros "civilizados", que constituíam um grupo minoritário na colônia, ainda que predominante em termos sociológicos.

A caracterização desse grupo, já iniciada por Mário António (1961) e Jill Dias (1984), possibilita a compreensão do seu posicionamento político no período em estudo. A sua concentração nas regiões ao norte do Cuanza e, especialmente, nas cidades de Luanda, Benguela e Moçâmedes, identifica-os claramente como um produto da sociedade colonial. Por outro lado, a existência de laços familiares estreitos entre os elementos do grupo, conferia-lhes uma relativa coesão em torno de alguns valores comuns. Com efeito, a sua integração econômico-social nas estruturas coloniais proporcionara uma síntese de valores culturais de proveniência africana e européia, que conferiam aos indivíduos uma identidade muito particular.

Desempenhando cargos no funcionalismo, no exército, no sacerdócio e no ensino, e ainda como empresários comerciais e agrícolas, detinham o conhecimento da escrita, tendo acesso à informação veiculada pela imprensa periódica da qual alguns eram os principais colaboradores (cf. António, 1961:9-10; Lopo, 1964:65-74; Wheeler, 1972:94-97).²⁴

Tendo integrado elementos culturais de origem européia, e identificando-se até certo ponto com uma herança cultural comum, manifestavam uma devoção patriótica a Angola, entidade

política, na época circunscrita aos distritos de ocupação colonial. Desse modo, os angolanos sentiam-se distintos das pessoas oriundas do reino (Portugal), e enquanto africanos, também não se identificavam com os "gentios" do interior, em relação aos quais se sentiam culturalmente superiores (Dias, 1984:79).

Embora a elaboração de uma identidade própria dos indivíduos que compunham este grupo tenha sido um processo que se alongou por várias gerações, a sua afirmação cultural situa-se, porém, na década de 1880, quando a voz veemente de Cordeiro da Matta (1857-94), considerado o "pai espiritual" da literatura angolana, emprestou nova dimensão erudita à cultura tradicional crioula. Nessa linha, lutou incansavelmente pela revalorização da herança cultural africana através da legitimação do uso das línguas locais, nomeadamente o kimbundu (António, 1961:33-37; Wheeler 1972:71; Hamilton, 1975:52-54). Embora sendo um escritor de língua portuguesa, Matta fundamentou o seu criouliismo na interpenetração das culturas portuguesa e kimbundu, testemunhada pela própria vivência, assim como a dos seus patrícios angolanos (Dias, 1984:79).

No meio urbano, onde esse grupo constatava que nem a educação, nem as doutrinas igualitárias pregadas pelos missionários eliminavam, por si só, a discriminação social e política, foram-se instalando gradualmente sentimentos de frustração e hostilidade em relação ao poder. Paralelamente, "os filhos do país" verificavam, com indignação, o aumento do racismo e da discriminação, associados à afluência de colonos na década de 1880 (*Farol do Povo*, nº 9 e 11, 7 e 21/4/1883; *Muen'êxi*, nº 1, 2/6/1889).

Numa tentativa de preservar a posição privilegiada que até então detinham, publicaram freqüentes denúncias da violação do seu estatuto e dos direitos adquiridos, enquanto requeriam a Lisboa a proteção dos mesmos, o estabelecimento da igualdade e o fim da flagrante exploração do trabalho dos africanos.

Ao longo dessa luta, os angolanos adquiriram, nesse período, uma consciência cada vez mais profunda da precariedade do seu estatuto dentro do sistema colonial (*Futuro d'Angola*, 13/5/1882 *apud* Wheeler, 1972:75, nota 37; *Muen'êxi*, nº 2, 23/6/1889). Neste aspecto, o *Farol do Povo*, dirigido pelo republicano Arantes Braga, revelou-se o jornal mais intransigente, ao publicar os violentos artigos dos seus colaboradores angolanos. A sua difusão na colônia foi tal que preocupou seriamente o governo, segundo o qual o *Farol* pregava o "ódio de raça" e aconselhava os cidadãos a rebelarem-se contra a bandeira portuguesa (Ferreira do

Amaral, "Relatório do Governo" (1883), *apud Angolana*, v. II). A ação cultural e cívica desenvolvida no último quartel do século por personalidades angolanas, constituiu um movimento essencial à definição da identidade do grupo. Com interesses em diversas áreas, da lingüística à educação, da literatura à etnografia, da filosofia à política, esses angolanos contribuíram para uma elevada consciência da própria identidade, da sua possibilidade de progredir segundo padrões ocidentais, valorizando simultaneamente a própria condição de angolanos (Hamilton 1975, v. I:53).²⁵ Refira-se, ainda, que na década de 1880 o associativismo cultural e político africano, radicado em meio urbano, foi fruto da necessidade inadiável de refletir sobre a "nacionalidade" angolana (*Futuro d'Angola*, 13/5/1882 *apud* Wheeler, 1972:75) e de concertar formas de ação que integravam, simultaneamente, questões culturais e políticas. Foi manifestado, nessa oportunidade, o desejo de congregar os interessados em uma associação de "filhos do país", designada União Luso-Africana, a fim de lutar contra as injustiças cometidas pela metrópole e acabar com preconceitos – o "ódio de raça" (*Arauto Africano*, nº 1, 17/3/1889).²⁶

Apesar de relativamente homogêneo, este grupo de angolanos que propunha a "nova renascença intelectual africana" (*O Farol do Povo*, nº 6, 17/3/1883) e que acreditava que a adoção dos padrões europeus era indispensável para o progresso econômico e social de Angola, perfilhou posições contraditórias relativamente a algumas questões de "política interna".

Não será excessivo chamar de moderada uma ala composta por angolanos que, não rejeitando a civilização européia, criticavam, no entanto, a colonização portuguesa, tendo como referência outras colonizações que consideravam mais bem-sucedidas. O modelo do *self-government* britânico era invocado freqüentemente em nome da "autonomia de governo das colônias, da descentralização e da democracia" (*sic*).

Na defesa constante dos próprios direitos, a voz destes cidadãos enunciava os princípios essenciais preconizados pelos teóricos do liberalismo, a saber, a liberdade, a igualdade perante a lei, a educação primária, secundária e profissional, o direito de voto, o exercício de cargos sem discriminações raciais (*União Afro-Portuguesa*, nº 1, 6/5/1882; *Futuro d'Angola*, nº 79, 15/9/1887; *Muen'êxi*, nº 1, 2/6/1889; *Arauto Africano*, nº 13, 1889).

A afirmação da própria personalidade jurídica perante o governo colonial não impedia, no entanto, uma certa consonância com as preocupações governamentais: alguns angolanos apelaram

à defesa contra os “estrangeiros cobiçosos” e à proteção ao comércio e indústria, ao mesmo tempo em que se revelavam favoráveis à colonização e à instalação de missões que promovessem a “civilização” entre os africanos (*Arauto Africano*, nº 1, 17/3/1889).

Apesar do descontentamento social existente na colônia, e embora reclamando o respeito pelos direitos essenciais dos africanos “civilizados”, esta corrente reformista era a favor da integridade do império português e da solidariedade entre as suas partes constitutivas. A maior parte dos seus componentes acreditaria, por certo, que a salvaguarda dos seus interesses econômicos e políticos residia no apoio à repressão às revoltas do “gentio”, cuja ação receava. Só isso explica os louvores à atuação, nesse campo, do general Geraldo Vítor, nos anos 1880, da parte dos seus conterrâneos, assim como a defesa, pela comunidade crioula do Dondo, em 1883, da colonização portuguesa (Dias, 1984:84-5). Por outro lado, a identificação com Portugal era simbolizada pelos festejos anuais do 15 de agosto, “o dia dos angolanos”, no qual as famílias crioulas de Luanda e Benguela celebravam, com grande entusiasmo, a tomada de Luanda aos holandeses, em 1648, a chamada “Restauração de Angola” (*Almanaque de Lembranças 1890 apud Dias*, 1984:85).

Entretanto, devido ao agravamento das práticas discriminatórias ao longo da década de 1880, sustentadas por uma legislação que discriminou os africanos na sociedade colonial, qualquer “filho do país” ficou sujeito à arbitrariedade dos juízes, curadores e outros agentes de autoridade. Agravado o processo de alienação dos seus recursos econômicos e de perda de empregos, a discriminação atingia os angolanos a tal ponto que gerou, entre colonos e africanos “civilizados”, um clima de controvérsia permanente, que atingiria a sua fase mais crítica nos anos 1890 (*Futuro d'Angola*, nº 206, 14/6/1894).

A controvérsia conduziu à radicalização de posições da parte de alguns africanos, para quem o simples reformismo já não oferecia qualquer esperança. Entre os defensores de atitudes mais radicais, incluem-se os já anteriormente citados José de Fontes Pereira, Arantes Braga, João Inácio de Pinho e Mamede Sant'Ana e Palma, que foram as consciências mais críticas da situação. Advogavam eles a transformação do *status quo* colonial, uma vez que “a prosperidade das colônias só principia quando instituída a nação independente” (*idem*, nº 79, 15/9/1887).

Esta perspectiva mais radical quanto ao futuro da colônia, expressa nos anos 80 com clareza e alguma freqüência na imprensa

local, encontrava-se, no entanto, permeada pelas idéias políticas que na época se difundiam em Angola, provenientes da Europa. Optar por um regime republicano era o que o *Farol do Povo* e o *Arauto Africano*, porta-vozes desse grupo mais radical, preconizavam, desferindo profundos ataques contra a colonização portuguesa, contra a monarquia agonizante, contra “quatro séculos de escravidão” (*Echo de Angola*, nº 4, 3/12/1881; *Farol do Povo*, 17/3/1883; *Arauto Africano*, nº 32, 6/1/1890 e nº 34, 20/1/1890).²⁷

Constata-se na época, de fato, uma associação cada vez mais estreita entre o republicanismo e as aspirações mais profundas dos angolanos com relação ao futuro político da sua terra. A proclamação da República brasileira, em 1889, aclamada por uma fração da opinião angolana (*O Desastre*, nº 5, 15/1/1890) terá, decerto, trazido renovadas esperanças aos projetos que alguns acalentavam. Os debates que animaram as suas reuniões domésticas e associativas, e que transbordavam, por vezes, para as colunas dos jornais, incluíam questões como o trabalho forçado, o despacho coercivo de trabalhadores para São Tomé, o estatuto dos cidadãos angolanos em confronto com os do reino, a falta de escolas e de oportunidades profissionais, as péssimas condições das prisões locais etc. (Wheeler, 1972:76 e 99).

Contra a defesa da função civilizadora dos portugueses, foi, nessa oportunidade, denunciada pelos mais radicais, a “falsa civilização” introduzida em Angola, resultado da atitude obscurantista intencionalmente adotada em relação aos africanos, a quem eram negadas as “luzes”, pelo receio de que através do conhecimento “dos seus costumes bárbaros”, fossem “capazes de proclamar a independência do seu país” (*Futuro d'Angola*, 8/4 e 29/4/1882, 10/11/1886; *Arauto Africano*, nº 10, 26/5/1889).

Não se tratava, porém, de uma questão exclusivamente política, já que se detectava o problema subjacente da salvaguarda da sua identidade cultural. Sentindo-se os angolanos na iminência de perderem a sua “nacionalidade” sob a pressão do domínio português, preconizaram em desespero de causa o seu apoio à Inglaterra vitoriana. No quadro da disputa colonial sobre os territórios africanos, o decano dos jornalistas angolanos, José de Fontes Pereira, apresentou a proposta corajosa de que a Inglaterra se assenhoreasse de Angola (*Arauto Africano*, 20/1/1890).²⁸ Este desafio, publicado em 20 de janeiro de 1890 pelo *Arauto Africano*, seria o mais sério que os angolanos, através do seu representante mais eminente, di-

rigiriam contra o poder colonial neste fim de século tão conturbado pelas questões de supremacia imperial.

Agravando a posição de Portugal como potência candidata a um domínio incontestado sobre os territórios africanos que pretensamente civilizara ao longo de quatro séculos, a crítica, não só insistente como temerária, dos princípios dessa mesma colonização, formulada por uma elite até então beneficiada pelo sistema (Wheeler e Pélissier, 1978:85-6), veio atingir mais uma vez a credibilidade da ação colonial portuguesa.

Apesar de suspeitos de parcialidade induzida pela competição internacional, alguns círculos antiescravagistas geravam denúncias que eram reforçadas no interior da sociedade colonial pelos próprios angolanos, confirmando, deste modo, as seqüelas da administração portuguesa.

Nem os conflitos de interesses entre os colonos do Sul e o poder colonial – traduzidos na crítica à prática administrativa e ao abandono a que eram relegadas as suas iniciativas –, nem os movimentos de resistência dos povos do interior – expressos em revoltas mais ou menos desgastantes para o poder colonial – abalaram tanto a estabilidade desse mesmo poder. A contestação global que as palavras de Fontes Pereira exprimiam, deixava entrever o conjunto de protestos que se avolumavam na última década entre os “filhos do país”, cuja função social e política vinha sendo minada por autoridades que visivelmente se preocupavam com outras considerações que não a identidade e a autonomia dos africanos. Neste quadro conflituoso, em que governantes e governados projetavam de modos divergentes o futuro da colônia, importa analisar os dados disponíveis no sentido de averiguar em que medida terá o Ultimato constituído um fator de dissuasão ou de reforço das tendências políticas registradas nos dois campos.

3.5. O pós-ultimato

A notícia do Ultimato de 11 de janeiro de 1890 chegou por telégrafo a Luanda. Que eco teve na sociedade colonial esse incidente diplomático, que tanta perturbação trouxe à opinião pública em Portugal?²⁹ Segundo um relato oficial,

[...] a questão anglo-lusitana produziu, como era natural, a maior indignação entre todos os portugueses. As manifestações populares que por esse motivo se tem feito em nada tem alterado o socego e ordem publica. A grandiosa ideia de se promover uma subscrição nacional a fim de se organizar meios de defesa marítima encontrou aqui bom acolhimento no

coração dos portugueses que a abraçaram cheos de entusiasmo e segundo me consta tem havido donativos valiosos. Os negociantes resolveram cortar as suas relações comerciais com a Inglaterra e muitos suspenderam já pedidos de mercadorias daquela nação. Conquanto pacíficas todas essas manifestações, mas temendo algum excesso ou acto de violência contra a colonia ingleza, foram tomadas as convenientes medidas policiaes. (AHU Angola, 2ª S. 1ª R. p. 10, Ofício de 14/2/1890; e 2ª S. 2ª R. p. 14, 1890)

Nesta apreciação das reações mais evidentes e imediatas ao Ultimato por parte dos portugueses que residiam na colônia, ressalta a sua preocupação em acertar o passo com as grandiosas manifestações que ocorriam no reino. Na seqüência dos protestos nacionalistas, as reuniões feitas no Theatro de Loanda e na Associação dos Empregados do Comércio da cidade, foram as mais significativas no âmbito das intenções. Na prática, no entanto, seus efeitos foram muito escassos, mesmo entre os colonos (*Correio de Loanda*, nº 13, 6/4/1890; *Jornal de Mossâmedes*, nº 161, 15/8/1890). Senão, vejamos.

Enquanto referência noticiosa, o Ultimato não ocupou grande espaço nos jornais de Angola, nem desencadeou movimentações de algum modo comparáveis às que tiveram lugar no reino ou mesmo entre as comunidades de portugueses na Europa e no Brasil (Teixeira, 1990:120-121). O recolhimento de fundos acabou por trazer escassos resultados. As trocas com a Inglaterra, no movimento comercial referente aos anos que se seguiram ao Ultimato, aparecem pouco afetadas. Os descatos contra os súditos britânicos residentes na época em Angola, se os houve, não ficaram registrados.

O que, de fato, parece ter produzido maior controvérsia pública, foi o artigo "Partido Colonial", de Fontes Pereira (*Arauto Africano*, 20/1/1890), cuja publicação levou um grupo de cerca de noventa brancos estabelecidos na colônia a assaltar a redação do jornal e a exigir a retratação do autor.³⁰ Este ato intimidatório, além de ter atingido duramente o jornalista angolano, já em idade avançada, terá eventualmente contido outras manifestações anti-portuguesas do grupo mais crítico da colonização.

Em um nível mais profundo das consciências, o Ultimato reforçou velhos temores, especialmente junto às autoridades e aos portugueses da colônia, adensando o espectro da ameaça estrangeira: qualquer ato que contestasse, ou pusesse simplesmente em causa a soberania portuguesa em Angola, era suposto ter por trás a mão de algum agente estrangeiro, especialmente britânico. Ou simplesmente se temia, e com alguma pertinência, que qualquer

tendência hostil ao domínio português seria de imediato apoiada por uma força estrangeira.

Citemos alguns exemplos. O reino do Bié, no tempo do soba Ndunduma, rebelou-se contra a ingerência portuguesa na região. Segundo a explicação oficial, os incidentes tinham ocorrido “por sugestão de estrangeiros”, sendo atribuída grande responsabilidade à missão escocesa de Garanganja, que teria incitado o povo à rebelião (*Jornal de Mossâmedes*, nº 155, 17/5/1890; nº 157, 15/6/1890; nº 160, 4/8/1890).³¹

Acusação idêntica seria apresentada, tempos depois, contra os missionários de Donga, que teriam influenciado um soba cuanhama no sentido de recusar a soberania portuguesa (AHU Angola, 2ªS. 1ªR. p.15, Ofício de 21/8/1891). O trauma nacionalista resultante do sobressalto que o Ultimato provocara em alguns setores da sociedade colonial, projetou-se em uma percepção exacerbada de perigos ocultos, assim como em manifestações primárias de xenofobia. Em especial nas fronteiras a leste e a sul da colônia, qualquer sinal de presença estrangeira bastava para originar boatos e atos de prevenção despropositados.

Segundo um editorial do *Jornal de Mossâmedes*, tanto os assaltos comandados por sobas avassalados, como as invasões frequentes de hotentotes, que devastavam os campos e capturavam gado, matando também alguns africanos, eram tidos como atos levados a cabo

“[...] por sugestões de estrangeiros, agremiados em missões, sociedades ou companhias largamente subsidiadas pelos respectivos governos, e que são sempre um foco permanente de conspirações contra o domínio português, quando para se estabelecerem nos pediram a nossa protecção e a nossa licença” (*Jornal de Mossâmedes*, nº 158, 1/7/1890).

A frequência de apreciações deste teor permite-nos afirmar que o nível de acusações contra os estrangeiros, dentro ou fora da colônia, qualquer que fosse a sua atividade (desde comerciantes a missionários) foi aumentando a ponto de se tornar uma referência obsessiva no discurso nacionalista português. Fora, simultaneamente, encontrada uma explicação que mistificaria, até ao fim do período colonial, a origem das revoltas dos africanos, remetendo-a para o plano da intriga internacional contra o domínio colonial português.

O Ultimato atuou, em um outro plano, como detonador, no quadro da estratégia adotada a partir da década de 1890, em relação às populações africanas independentes da tutela colonial. Um

dos efeitos imediatos do incidente luso-britânico foi a aceleração da ocupação militar dos territórios não-avassalados, sempre que a pressão exercida sobre os reis e sobas independentes, no sentido da conclusão de tratados de vassalagem ou submissão³² não surtisse efeitos imediatos. Visto que o conceito de ocupação efetiva e o entendimento dos africanos sobre esses tratados, na maior parte dos casos, se contradiziam na sua essência, a situação de conflito só podia intensificar-se (Isaacman e Vansina 1987:54, 57-8).

É fato que algumas revoltas atingiam proporções consideráveis e alcançavam maior duração, graças ao armamento de fogo que os revoltosos conseguiam adquirir com os comerciantes estrangeiros e portugueses, mormente no Sul, por permuta de cabeças de gado que eram conduzidas até ao Cabo e ao Transvaal.³³

Também é certo que, na colônia, atribuiu-se ao Ultimato responsabilidades pela paralisação de algumas iniciativas em curso, como sucedeu com a ferrovia de Moçâmedes, ao retrair-se o crédito a ela destinado. Algo idêntico ocorreu quando as questões de política externa chamaram a atenção de políticos e da administração (*Jornal de Moçâmedes*, nº 164, 11/8/1891; nº 181, 15/5/1892), relegando a último plano realizações que só a médio prazo seriam rentáveis, ou trariam dividendos políticos aos responsáveis coloniais. Em alguns setores da opinião pública, frequentemente manipulada pelos governantes, aconteceu que através de análises incorretas dos acontecimentos, remeteu-se para o domínio da política externa a explicação de problemas conjunturais vividos na colônia (cf. Teixeira, 1990:156).

Em outro sentido, contudo, o Ultimato foi entendido como um aviso oportuno aos governantes: o de que a inércia, o desleixo e a ignorância dos governos eram a causa da situação atual (*Jornal de Moçâmedes*, nº 163, 20/9/1890), sendo necessário pôr-lhes um fim o mais brevemente possível.

Por efeito do Tratado Luso-Britânico de 11 de junho de 1891, Portugal preservou o domínio exclusivo de Angola, contra as cessões que foi obrigado a fazer em relação a Moçambique (cf. Alexandre, 1979:63). Na sequência disso, a reserva do mercado de Angola para os interesses coloniais portugueses iria constituir uma "tábua de salvação" no contexto da recuperação da crise que afetava profundamente as finanças e a agricultura portuguesas. O protecionismo dos anos 1890, traduzido localmente em numerosas medidas restritivas, iria, porém, precipitar na colônia novas ondas de protesto dos comerciantes e agricultores, revelando persistentes

contradições face às burguesias metropolitanas e aos governos que as protegiam.

Conclusão

Apesar da historiografia colonial ter focalizado preferencialmente o Ultimato no quadro da história de Moçambique, por razões de estratégia imperial afigurou-se imprescindível investigar a sua eventual projeção em Angola, como parte integrante do mesmo império.

Existe, no entanto, outra justificação para fazer incidir a atenção sobre Angola na década de 1880. Foi, com efeito, esse breve lapso de tempo crucial para as populações sobre as quais se implantou gradualmente um domínio formal, adquirindo, então, especial relevo as questões de delimitação de zonas de influência europeia, onde as pressões estrangeiras mais se evidenciaram.

Foi esse também o momento em que se manifestaram, no território considerado, obstáculos sérios à concretização das pretensões portuguesas: de um lado, a concorrência econômica e política das potências imperialistas, transposta para a vasta região por agentes das mais diversas procedências; de outro lado, os movimentos de resistência africana contra a integração a qualquer preço, nos novos espaços determinados por considerações a que os próprios africanos eram totalmente alheios.

Finalmente, foi também essa década crucial para a construção da identidade da população urbanizada de Angola, constituindo um processo que não foi indiferente à luta que mundialmente se desenhava em torno do Continente africano. É importante recordar que a repercussão da partilha em Angola fez avolumar o descontentamento dos “filhos do país”, como foi já assinalado por outros historiadores, o qual implicou, na época, um posicionamento muito crítico em relação à colonização portuguesa.

Nunca anteriormente o domínio português em África se revelara tão precário e fora tão questionado. Justamente no momento em que, nos corredores diplomáticos, Portugal procurava legitimar pretensões expansionistas, invocando para tal os esforços desenvolvidos durante séculos (quando a prioridade dos descobrimentos portugueses legitimava os direitos históricos), eram elaborados, em alguns estratos da sociedade colonial, projetos que colidiam com os objetivos da política colonial, ou deles divergiam em absoluto.

O futuro desses projetos iria revelar-se no período seguinte, quando se afirmou a intervenção das forças expedicionárias e das forças de segunda linha, demarcando novas fronteiras e abatendo os últimos redutos independentes. A natureza muito diferenciada dos atos de resistência revelou-se com grande nitidez: enquanto uns recorriam à guerra para defender a sua autonomia e a sobrevivência das suas estruturas sociais (no sentido mais amplo), outros utilizavam os meios facilitados por uma vivência multicultural, em que o predomínio da Europa era crescente.

Para estes, a principal arma era a palavra, falada ou escrita; para aqueles, as revoltas eram o meio mais poderoso de manifestar a clara rejeição da presença portuguesa, desde que ela ultrapassasse os limites aceitáveis da convivência. Apesar disso, a correlação de forças internacionais não viabilizou a aliança desejada pelo angolano Fontes Pereira e seus companheiros políticos, nem sequer proporcionou a estes a oportunidade de tomarem nas próprias mãos os destinos da terra-mãe.

A estratégia britânica em África, orientada para as regiões Sul e Leste do Continente, não levou em consideração essa hipótese, se é que se terá apercebido dela. No entanto, quando a intransigência britânica fez abortar definitivamente o projeto do mapa cor-de-rosa, forçou os responsáveis pela política colonial portuguesa a reconhecerem que não bastava invocar direitos históricos para implantar a autoridade colonial.

A instabilidade interna que se manifestou em simultâneo, conjugada com a pressão internacional, constituiriam fatores decisivos na fase de ocupação territorial que se seguiu entre os anos de 1890 e 1920. Fora esse, afinal, o prelúdio dos confrontos decisivos que tornariam Angola uma colônia de projetos adiados.

Notas

1. A propósito das dificuldades sentidas, Ferreira do Amaral acusava, no seu Relatório, o comércio de Lisboa de falta de ousadia, ao mesmo tempo em que reclamava o abrigo de uma política protecionista através de pautas (*apud Angolana*, 1968, v. II).
2. Firmas europeias como Daumas Béraud e Conquis Ainé, utilizavam ainda práticas de cambulação, através das quais obtinham lucros substanciais (cf. Ferreira do Amaral *apud Angolana*, 1968, v. II:685, 717-721).
3. Alguns viajantes visitaram regiões de Angola, ou circunvizinhas, até a primeira metade do século XIX, como Lacerda e Almeida (1798), P. J. Baptista e Amaro José (1802-11), Monteiro e Gamitto (1831), Rodrigues Graça (1843-46). Registrem-se as viagens de europeus na região durante a segunda metade do século XIX: Magyar

- (1849-57), Welwitsch (1853-60), Livingstone (1854-57), Bastian (1857), Anderson (Cubango, 1859), Cameron (Bié, 1873-76), Lux e Pogge (Lunda, 1875-76), Schütt (Lunda, 1878-79), Buchner (1879-81) e Wissmann (Lunda 1881-84). Ver Heintze (1999).
4. Sociedade científica, também referida como Sociedade de Geografia de Luanda, fundada em 1880 por cerca de uma centena de sócios entre os quais Henrique Dias de Carvalho, José Baptista d'Oliveira, Felisberto Miranda Júnior, Eduardo Ayalla dos Prazeres, Alfredo Mântua, Francisco de Sales Ferreira, António Urbano Monteiro de Castro. Entre os sócios fundadores, predominavam os oficiais do exército e da armada, os funcionários e os negociantes. Sua atividade parece ter terminado em 1882 (cf. *Boletim da SPCGA*, 1881).
 5. Dos 49 entrepostos existentes no estuário do Congo, 26 pertenciam a comerciantes portugueses, 12 a holandeses, 7 a franceses e 4 a ingleses (cf. Péliissier, 1986, v. I:nota 6).
 6. Vários chefes *ndembu* tinham preservado sua independência, desde a revolta de 1873-76, criando obstáculos à permuta com a colônia. Só em 1890 a administração colonial conseguiu impor autos de compromisso a alguns deles, no sentido de acatarem o poder colonial e reatarem as trocas comerciais. Ver AHU, Angola 2ª S. 1ª R. p. 10, Ofício de 5/12/1890.
 7. Na mesma época (1884-85), realizava-se a segunda viagem de Capelo e Ivens, uma clara intenção de garantir os direitos históricos para Portugal.
 8. Segundo Wheeler e Péliissier (1978:77), às primeiras missões congregacionistas do American Board of Commissioners for Foreign Missions, seguiram-se a American Baptist Foreign Mission Society (1882), a United Church of Canada (1886) e a Plymouth Brethren (1890).
 9. AHU Angola, 2ªS. 2ªR. p. 14, Ofício de 15/2/1890 que acompanha um telegrama de 7/12/1889, do Ministério da Marinha para o Governador Geral.
 10. Nas suas cartas, Silva Porto afirmava a necessidade da ferrovia para o Bié, a fim de evitar espoliações territoriais da parte das potências estrangeiras. Cf. *Jornal de Moçâmedes*, nº 154, 1/5/1890.
 11. Por contraste, citava-se a prática do governo britânico, que mandava "conduzir colonos à sua custa como, por exemplo, acontece em Demerara, e lhes dá auxílios muito superiores", atraindo, por esse meio também, colonos portugueses que preferiam outros destinos às colônias da África (AHU Angola, CG, p. 48, Ofício de 6/12/1878).
 12. Sessão da Sociedade Propagadora de Luanda, realizada em 11/1/1882 (*O Mercantil*, 651, 26/1/1882).
 13. Com efeito, os carros puxados a boi, introduzidos na Humpata pelos colonos bôers na década de 1880, embora constituissem uma melhoria sensível, exigiam fretes carros que impossibilitavam a obtenção de margens de lucro compensadoras na venda dos produtos agrícolas do planalto em Moçâmedes (*Jornal de Moçâmedes*, nº 164, 4/8/1891). Até 1890, o custo do transporte do litoral a Lubango variava entre \$950 e 1 \$200 (réis) por arroba de mercadoria; nesse ano, contudo, passou a 2 \$000 devido à falta de bois e carros, desviados para a expedição a Bié (AHU Angola 2ªS. 2ªR. p. 14, Ofício de 4/9/1890).

14. Alguns anos antes fora feito um apelo à proteção inglesa pelos proprietários e negociantes do distrito de Moçâmedes, às voltas com revoltas de africanos que o “governo português não queria ou não podia” reprimir (AHU Angola CG p. 48, Offício de 15/5/1878 e 6/12/1878) e com uma “crise de braços”, resultante da emancipação dos libertos (1875).
15. Uma corrente de opinião, claramente minoritária na colônia, advogava a criação de “estações civilizadoras” como pólos de autoridade militar, administrativa e de irradiação missionária, e ainda como esteios da dominação colonial em perspectiva (Sessão da Sociedade de Geografia de Loanda, 11/1/1882 *apud O Mercantil*, nº 651, 26/1/1882). A propósito, veja-se o Decreto de Agosto de 1881, inspirado no neo-expansionismo da Sociedade de Geografia de Lisboa, que criava as referidas estações para propagação da “civilização e da influência européias”. Os efeitos práticos limitaram-se à criação de algumas estações em Cabinda e Lunda, entre 1884 e 1887 (Pélissier, 1986, v. I:207-8).
16. Os reis do Bailundu, Bié e Tchylaka coligaram-se e tornaram-se hostis aos portugueses (Chilcote, 1972:289).
17. Os casos mais exemplares ocorreram no Cazengo, Seles, Amboim e Moçâmedes (cf. Freudenthal, 1989:76, 80-89, 116).
18. Basta citar, como exemplo, um testemunho insuspeito, no final dos anos 1870: Serpa Pinto informa Andrade Corvo sobre a existência de tráfico de escravos em Caconda, Bié, Cunene e Ganguelas, dando razão às acusações de Cameron (ver Relatório de Serpa Pinto de 18/1/1878 *apud* AHU Angola CG p. 48). H. D. Carvalho testemunhou o mesmo fato em Lunda (1890, v. I:283-85).
19. Entre 14/12/1889 e 31/10/1891 foram exportados cerca de 3559 “contratados”, segundo os mapas da Curadoria Geral de Angola (AHU Angola, 2ªS. 2ªR. p. 14 e 15). A carência de mão-de-obra para as fazendas era atribuída a esse recrutamento, tendo originado fortes protestos por parte dos agricultores de Pungo-Andongo e de outras regiões (*Boletim Colonial*, nº 4, 6/12/1891).
20. Na ferrovia em construção entre Cacuaco e Quifangondo, trabalhavam 800 homens contratados (*O Mercantil*, nº 919, 17/3/1887).
21. Veja-se o processo da criação do distrito do Congo em 1885 em Pélissier (1986, v. I:257-61).
22. Para mais informações sobre os conflitos existentes, ver *Angolana* (v. II:686-87).
23. São relativamente numerosos os estudos publicados sobre esta questão. Ver, por exemplo, Chilcote (1972), Wheeler (1970, 1972), Dias (1984, 1986) e Bittencourt (1999).
24. Recorde-se que a imprensa africana se iniciou em 1881 com a publicação de *O Echo de Angola*, em Luanda (Lopo, 1964:75). Alguns europeus participaram do protesto ao lado dos seus colegas africanos, sendo de realçar a ação de Urbano de Castro no seu jornal *A União Africo-Portuguesa*, Luanda 1882.
25. Entre eles, há a destacar individualidades como José de Fontes Pereira (1823-1891), José Arantes Braga (fal. 1885), Lino de Sousa Araújo (1847-1907?), Arcenio de Carpo (fal. 1890?), Cornélio de Castro Francina, Mamede Sant'Ana e Palma (fal. 1908), António J. do Nascimento (fal. 1902), Pedro da Paixão Franco (fal. 1911), Augusto

- Silvério Ferreira (fal. 1915), Augusto T. Bastos (1872-1920?), A. J. Miranda, Francisco Castelbranco e Assis Júnior (1877-1960).
26. Na mesma linha de defesa das tradições culturais insere-se a criação de outras associações como a Filarmónica Africana, fundada em Luanda, em 1889 (O. Ribas, *Izomba*, 1965 *apud* Wheeler, 1972:73).
 27. Na década de 1870, o primeiro periódico a declarar-se abertamente republicano foi o *Cruzeiro do Sul*, de Luanda (nº 12, 1/9/1873).
 28. As reacções que se seguiram à publicação deste apelo, tiveram eco na correspondência oficial (AHU Angola, 2ªS. 1ªR. p. 10, Ofício de 30/1/1890 *apud* Dias, 1984:85).
 29. Para uma interpretação global do Ultimato, ver Alexandre (1979:189-93).
 30. Ofício confidencial de Brito Capelo, de 30/1/1890, referido na nota 28
 31. Após a derrota militar, foi-lhe imposta uma declaração de renúncia ao cargo, tendo sido aprisionado e deportado para Cabo Verde (AHU Angola, 2ªS. 1ªR. p. 11, Ofício de 21/2/1891).
 32. Referências a autos de vassalagem no Centro e Sul de Angola cf. AHU Angola, 2ªS. 1ªR. p. 11, Ofício de Agosto de 1891.
 33. A revolta dos Humbi e Cuamatui em 1891, dirigida pelo chefe Luhuna, socorreu-se de armas vindas de Walvis Bay e do Transvaal (*Jornal de Mossâmedes*, nºs 164, 165, 167 e 168, de agosto a outubro de 1891).

Fontes Primárias

AHU – *Arquivo Histórico Ultramarino*, Angola. 2ª Seção. 1ª Rep. Pastas 10 (1890), 11 (1891) e 15 (1891); 2a. Rep., Pastas 14 (1890) e 15 (1891); Correspondência de Governadores, Pasta 48 (1878).

Periódicos

Arauto Africano, O, Luanda 1889-90

Correio de Luanda, O, Luanda 1890-95

Desastre, O, Luanda 1889-1893

Farol do Povo, O, Luanda 1883-85

Futuro d'Angola, O, Luanda 1882-94

Jornal de Loanda, O, Luanda 1878-80

Jornal de Mossamedes, Moçâmedes 1881-1895

Mercantil, O, Luanda 1870-96

Muen'exi, Luanda 1889

União Africo-Portuguesa, A, Luanda, 1882-83.

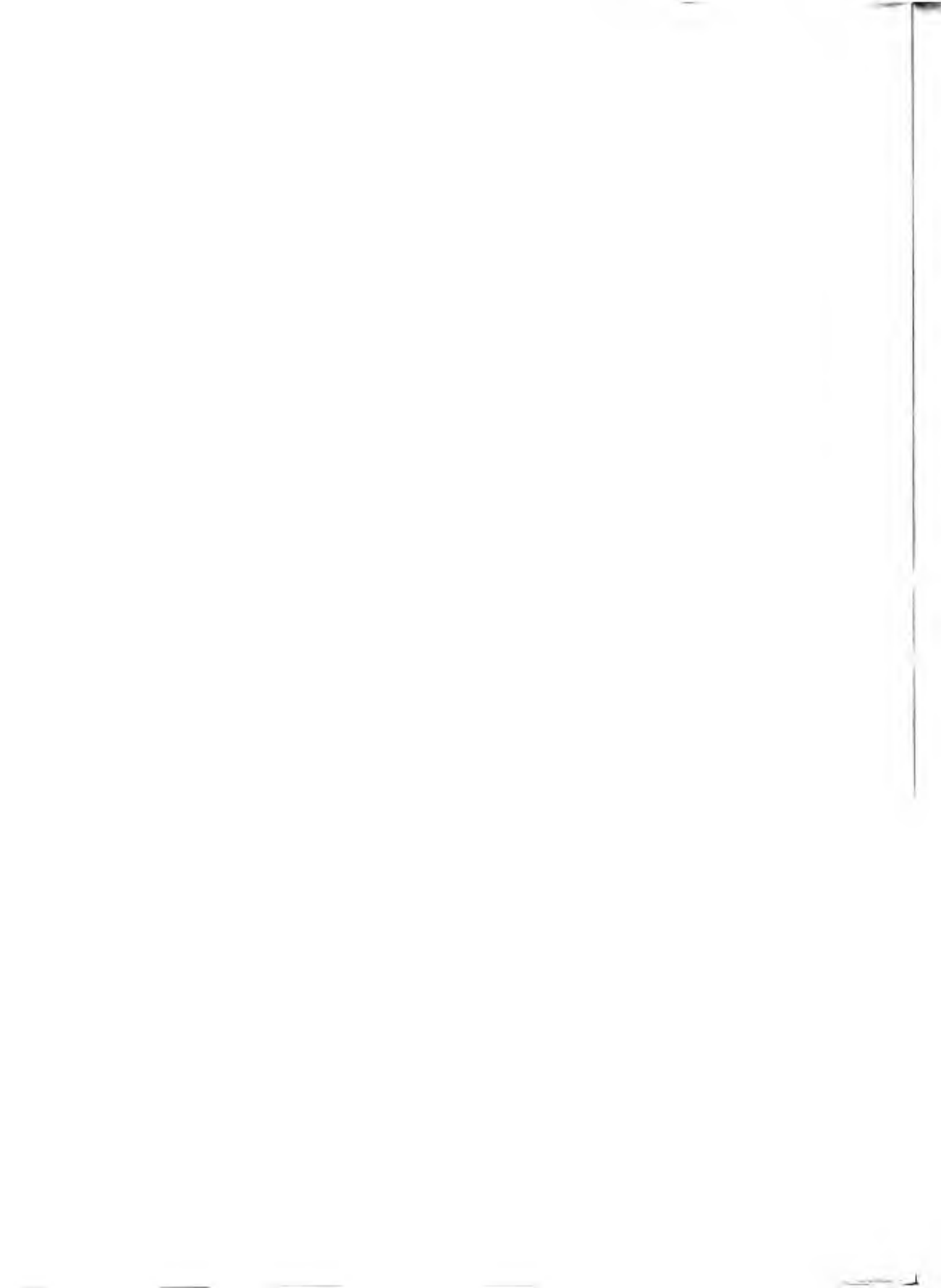
Boletim Colonial, Lisboa 1891

Boletim da Sociedade Propagadora de Conhecimentos Geográfico-africanos. n.1. Luanda 1881

Referências Bibliográficas

- ALEXANDRE, Valentim (1979), *Origens do Colonialismo Português Moderno*. Lisboa, s/e.
- ANTÓNIO, Mário (1961), *A Sociedade Angolana do Fim do Século XIX e um seu Escritor*. Luanda, s/e.
- BENDER, G. (1980), *Angola sob Domínio Português – Mito e Realidade*. Lisboa, Sá da Costa.
- BITTENCOURT, Marcelo (1999), *Das Jornais às Armas. Trajectórias da Contestação Angolana*. Lisboa, Vega.
- BRUNSCHWIG, H. (1974), *A Partilha da África Negra*. São Paulo, s/e.
- CARVALHO, H. A. Dias de (1890), *Descrição da Viagem à Mussumba do Muatiãnvua*. Lisboa, s/e.
- CHILCOTE, Ronald (ed.) (1972), *Protest and Resistance in Brazil and Portuguese Africa*. Berkeley, University of California Press.
- CLARENCE-SMITH, W. G. (1979), *Slaves, Peasants, and Capitalists in Southern Angola. 1840-1920*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DIAS, Jill (1984), "Uma Questão de Identidade: Respostas Intelectuais às Transformações Económicas no Seio da Elite Crioula da Angola Portuguesa entre 1870 e 1930". *Revista Internacional de Estudos Africanos*, nº 1, Lisboa.
- (1986), "Changing Patterns of Power in the Luanda Hinterland". *Paideuma*, nº 32, pp. 285-318.
- FREUDENTHAL, Aida (1989), *Arimos e Fazendas. A Transição Agrária em Angola (1850-75)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa.
- (2000), "A Utopia Angolense, 1880-1915". In *A África e a Instalação do Sistema Colonial (c. 1885-c. 1930)*. Lisboa, IICT, pp. 561-572.
- HAMILTON, Russell (1975), *Literatura Africana. Literatura Necessária. I Angola*. Lisboa, Sá da Costa.
- HEINTZE, Beatrix. (1999), *Ethnographische Aneignungen. Deutsche Forschungsreisende in Angola*. Frankfurt, Lembeck.
- ISAACMAN, A. e VANSINA, J. (1987), "Resistencia e Iniciativas Africanas en Africa Central, 1880-1914". In Unesco, *Historia General de Africa*, Madrid, Unesco, vol. VII, cap. 8.
- LOPO, Júlio de Castro (1964), *Jornalismo de Angola: Subsídios para a sua História*. Luanda, s/e.
- OLIVEIRA, M. A. Fernandes (1990), *Reler África*. Coimbra, Universidade de Coimbra.
- e COUTO, J. (dir.) (1968), *Angolana*. Luanda, IICA, 2 vols.
- PELISSIER, René (1986), *História das Campanhas de Angola*. Lisboa, s/e. 2 vols.
- PINTO, F. Latour Veiga (1972), *Le Portugal et le Congo au XIXe. Siècle*. Paris, s/e.
- SANTOS, Eduardo dos (1986), *A Questão do Barotze*. Lisboa, IICT.
- SANTOS, Maria Emília M. (1978), *Viagens de Exploração Terrestre dos Portugueses em África*. Lisboa, JICU.
- SELVAGEM, C. e GALVÃO, H. (1953), *O Império Ultramarino Português*. Lisboa, s/e., 2 vols.
- TEIXEIRA, Nuno S. (1990), *O Ultimatum Inglês*. Lisboa, s/e.

- WHEELER, D. (1970), "An Early African Protest". In Rotberg e Mazrui, *The Tradition of Protest in Black Africa*. Oxford, Oxford University Press
- (1972), "Origins of African Nationalism in Angola: Assimilado Protest Writing, 1859-1929". In R.Chilcote, *Protest and Resistance in Brazil and Portuguese Africa*. s/l, s/e.
- e PÉLISSIER, R. (1978), *Angola* (2ª ed.). New York, Praeger.



As Formas Africanas de Auto-Inscrição*

Achille Mbembe

O objetivo do texto é analisar e criticar as diferentes formas com as quais se tentou construir e representar a identidade africana a partir, basicamente, de um discurso nativista, por um lado, e outro instrumentalista, da África e de seu povo. Baseado em uma interpretação crítica dos diversos essencialismos construídos em torno de uma suposta leitura pan-africana e consensual do mundo, o autor alerta para os perigos advindos da busca irrefletida de uma alteridade africana sem o devido reconhecimento das especificidades culturais, políticas e geográficas em África. Tanto o economicismo quanto a metafísica da diferença são historicismos vistos pelo autor como formas fadadas ao fracasso, tendo em vista a pluralidade de signos e contextos com as quais se tentou construir a autodeterminação e a auto-afirmação africanas ao longo do século XX.

Palavras-chave: auto-inscrição; auto-afirmação; *self*; autonomia; imaginário coletivo africano; políticas da africanidade.

* Ato Quayso e Ruth Marshall criticaram uma versão anterior deste artigo. Sarah Nutal, Françoise Vergès, Carol Gluck e Candace Vogler forneceram comentários adicionais. Recebi um contínuo estímulo de Bogumil Jewsiewicki, Pierre Nora, Carol Breckenridge, Arjun Appadurai e Dilip Gaonkar. Trechos deste texto foram apresentados em conferências na Cidade do Cabo, em agosto de 2000; em Patna (Índia) em fevereiro de 2001; e em Chicago, em março de 2001. Tradução de Patrícia Farias.

Abstract

African Modes of Self-Inscription

The objective of this paper is to analyze and criticize the different endeavors to build and display African identity, basically starting with a chauvinist discussion on one hand, and an instrumental one on the other, on Africa and its people. Based on a critical interpretation of the various essential points made regarding a supposed consensual world Pan-African survey, the author warns against the perils originating from a thoughtless search of an African alterity without duly acknowledging African cultural, political and geographical specifics. Both the economicism and the metaphysics of the difference are historicisms seen by the author as doomed to fail, considering the plurality of signs and contexts on which African self-registration and self-affirmation were based throughout the 20th century.

Keywords: self-registration; self-affirmation; *self*; autonomy; imaginary; African collective imaginary; African politics.

Résumé

Les Formes Africaines d'Auto-Inscription

Dans ce texte on cherche à examiner et remettre en cause les différents moyens employés dans la construction et la représentation de l'identité africaine, à partir d'un discours à la fois nativiste et instrumentaliste sur l'Afrique et son peuple, surtout. En prenant appui sur une interprétation critique des différents essentialismes bâtis autour d'une présumée lecture pan-africaine et consensuelle du monde, l'auteur signale les dangers d'une recherche irréfléchie de l'altérité africaine qui ne tiendrait pas compte des spécificités culturelles, politiques et géographiques de ce continent. L'économisme ainsi que la métaphysique de la différence sont des historicismes que l'auteur envisage comme des chemins voués à l'échec, face à la pluralité de signes et de contextes dont on s'est servi pour construire l'auto-détermination et l'auto-affirmation africaines au cours du XX siècle.

Mots-clé: auto-inscription; auto-affirmation; *self*; autonomie; imaginaire collectif africain; politiques de l'africanité.

“A única subjetividade é o tempo...”
(Deleuze, 1985:110)

Durante os últimos três séculos, temos visto surgir tendências intelectuais cujo objetivo tem sido conferir autoridade simbólica a certos elementos integrados ao imaginário coletivo africano. Algumas destas tendências se desenvolveram, outras permaneceram como meros esboços.¹ Muito poucas são notáveis por sua riqueza e criatividade, e em menor número ainda, são aquelas tendências dotadas de uma força excepcional. Não há nada que se compare, por exemplo, à filosofia alemã, que, de Lutero a Heidegger, tem se baseado não só no misticismo religioso, mas, mais fundamentalmente, no desejo de transgredir a fronteira entre o humano e o divino.

Tampouco há algo comparável ao messianismo judaico, que, combinando desejo e sonho, enfrentou, sem nenhuma mediação, o problema do absoluto e suas promessas, desenvolvendo este último até suas mais extremas conseqüências de tragédia e desespero, enquanto ao mesmo tempo tratava a singularidade do sofrimento judeu como sendo algo sagrado, correndo o risco de torná-lo um tabu (cf. Scholem, 2000; Baer, 2000; Arendt, 1987; Goldberg, 2000). Seguindo o exemplo destas duas metanarrativas, as formas africanas de escrever o próprio *self* são inseparavelmente conectadas à problemática da autoconstrução e da moderna filosofia do sujeito. Entretanto, as similaridades acabam aí.²

Vários fatores evitaram o desenvolvimento de concepções que poderiam ter explicado o significado do passado e do presente africanos através da referência ao futuro. O esforço de determinar as condições sob as quais o sujeito africano podia adquirir integralmente sua própria subjetividade, tornar-se consciente de si mesmo, sem ter que prestar contas a ninguém, cedo encontrou duas formas de historicismo que o liquidaram: primeiro, o “economismo”, com sua bagagem de instrumentalismo e oportunismo político; segundo, o fardo da metafísica da diferença.³ A primeira

corrente de pensamento – que gosta de se apresentar como “democrática, ‘radical’ e progressista” – utiliza categorias marxistas e nacionalistas para desenvolver um imaginário da cultura e da política, no qual a manipulação da retórica da autonomia, da resistência e da emancipação serve como o único critério para determinar a legitimidade do discurso “africano” autêntico. A segunda corrente se desenvolveu a partir da ênfase na “condição nativa”. Ela promove a idéia de uma única identidade africana, cuja base é o pertencimento à raça negra.

No centro dessas duas correntes de pensamento repousam três eventos históricos: a escravidão, o colonialismo e o *apartheid*. A estes eventos, um específico conjunto de significados canônicos foi atribuído. Primeiro, a idéia de que, através dos processos de escravidão, colonização e *apartheid*, o eu africano se torna alienado de si mesmo (*divisão do self*). Supõe-se que esta separação resulta em uma perda de familiaridade consigo mesmo, a ponto de o sujeito, tendo se tornado um estranho para si mesmo, ser relegado a uma forma inanimada de identidade (*objetificação*). Não apenas o eu não é mais reconhecido pelo Outro, como também não mais se reconhece a si próprio.⁴

O segundo significado canônico tem a ver com a propriedade. De acordo com a narrativa dominante, os três eventos citados acarretaram a ausência de bens, sendo assim um processo no qual os procedimentos econômicos e jurídicos levaram à expropriação material. A isto se seguiu uma experiência singular de sujeição, caracterizada pela falsificação da história da África pelo Outro, o que resultou em um estado de exterioridade máxima (*estranhamento*) e de “desrazão”. Estes dois aspectos (a expropriação material e a violência da falsificação) são considerados os principais fatores que constituem a singularidade da história africana, e da tragédia na qual ela se baseia.⁵

Finalmente, a idéia da degradação histórica. A escravidão, a colonização e o *apartheid* são considerados não só como tendo aprisionado o sujeito africano na humilhação, no desenraizamento e no sofrimento indizível, mas também em uma zona de não-ser e de morte social caracterizada pela negação da dignidade, pelo profundo dano psíquico e pelos tormentos do exílio.⁶ Em todos os três casos, supõe-se que os elementos fundamentais da escravidão, da colonização e do *apartheid* são fatores que servem para unificar o desejo africano de se conhecer a si mesmo, de reconquistar seu destino (*soberania*) e de pertencer a si mesmo no mundo (*autonomia*).

Seguindo o modelo da reflexão judaica sobre o fenômeno do sofrimento, da contingência e da finitude, estes três significados poderiam ter sido utilizados como ponto de partida para uma interpretação filosófica e crítica sobre o aparentemente longo vôo em direção ao nada que a África tem experimentado durante toda a sua história. A teologia, a literatura, o cinema, a música, a filosofia política e a psicanálise também poderiam ter sido envolvidos neste processo, mas isto não ocorreu. Na verdade, a produção dos significados dominantes destes eventos foi colonizada por duas correntes ideológicas de pensamento: uma, nativista, outra, instrumentalista, que afirmam falar “em nome” da África como um todo.⁸ Nos trechos seguintes, examinarei estas duas correntes de pensamento e delinearei seus pontos fracos. Ao longo desta discussão, proporei formas alternativas ao aniquilamento ao qual elas levaram a reflexão sobre a experiência africana do *self* e do mundo. Mostrarei como as imaginações africanas atuais sobre o *self* nascem a partir de diversas, mas frequentemente interconectadas, práticas, cujo objetivo é não apenas estabelecer debates factuais e morais sobre o mundo, mas abrir o caminho para a *construção de um estilo próprio*.

Fantasia Primais

A primeira corrente de pensamento (marxista e nacionalista) está permeada pela tensão entre o voluntarismo e a vitimização. Ela tem quatro características principais. Primeiro, uma falta de reflexividade e uma concepção instrumental do conhecimento e da ciência, no sentido de que nenhuma delas é reconhecida como autônoma. Elas são úteis, na medida em que estiverem a serviço da luta partidária.⁹ Esta luta é, ela própria, investida de um significado moral, já que se afirma que opõe as forças revolucionárias às conservadoras.¹⁰ A segunda característica é uma visão mecânica e reificada da história. A causalidade é atribuída a entidades fictícias e totalmente invisíveis, no entanto consideradas sempre determinantes, em última instância, da vida e do trabalho do sujeito. De acordo com esse ponto de vista, a história da África pode ser reduzida a uma série de fenômenos de sujeição interconectada em uma continuidade compacta. Considera-se que a experiência africana do mundo é determinada, *a priori*, por um conjunto de forças – sempre as mesmas, embora aparecendo de diferentes formas – cuja

função é evitar o florescimento da singularidade africana, daquela parte do eu histórico africano que é irreduzível a qualquer outro.

Como resultado, afirma-se que a África não é responsável pelas catástrofes que sobre ela se abatem. Supõe-se que o atual destino do Continente não advém de escolhas livres e autônomas, mas do legado de uma história imposta aos africanos, marcada a ferro e fogo em sua carne através do estupro, da brutalidade e de todo tipo de condicionantes econômicas.¹¹ Considera-se que a dificuldade de o sujeito africano representar a si mesmo(a) como o sujeito de uma vontade livre, resulta desta longa história de subjugação. Isto leva a uma atitude ingênua e acrítica diante das chamadas lutas pela libertação nacional e dos movimentos sociais; à ênfase na violência como o melhor caminho para a autodeterminação; à fetichização do poder estatal; à desqualificação do modelo liberal de democracia; e ao sonho autoritário e populista de uma sociedade de massas.¹²

A terceira característica é um desejo de destruir a tradição e a crença de que a verdadeira identidade é conferida pela divisão de trabalho que faz surgir as classes sociais, em que o proletariado (rural ou urbano) tem o papel de classe universal por excelência.¹³ A suposição de que a classe operária é o único agenciamento prático que pode se engajar em uma atividade emancipatória, resulta na negação das múltiplas bases do poder social.¹⁴ Finalmente, este corpo de pensamentos repousa em uma relação essencialmente *polêmica* com o mundo. Esta polêmica relação baseia-se em um conjunto de rituais retóricos: o primeiro ritual contradiz e refuta as definições ocidentais da África e dos africanos, apontando para as falsidades e preconceitos que elas têm como pressupostos; o segundo, denuncia o que o Ocidente fez (e continua fazendo) à África em nome destas definições; o terceiro, fornece as chamadas provas que, ao desqualificarem as representações ficcionais do Ocidente sobre a África, e ao refutarem a afirmação de que este detém o monopólio da expressão do humano em geral, supostamente abrem um espaço em que os africanos podem finalmente narrar suas próprias fábulas em uma linguagem e voz que não podem ser imitadas, porque são verdadeiramente suas.¹⁵

O que poderia parecer a apoteose do voluntarismo, paradoxalmente é acompanhado de uma falta de profundidade filosófica e de um culto à vitimização. Filosoficamente, a temática hegeliana da identidade e da diferença, tal como classicamente exemplificada pela relação senhor/escravo, é sub-repticiamente reapropriada pelos ex-colonizados. Em uma tocante lembrança da “operação et-

nográfica”, os ex-colonizados atribuem uma série de características pseudo-históricas a uma entidade geográfica que está, ela mesma, subsumida a um *nome racial*. Estas características e este nome são, então, utilizados para identificar ou tornar possível o reconhecimento daqueles que, por possuírem tais características ou ostentarem tal nome, são considerados como pertencentes à coletividade racial e à entidade geográfica, assim definidas. À guisa de “falar com a própria voz”, a figura do “nativo” é reiterada. Fronteiras entre o “nativo” e o Outro, “não-nativo”, são demarcadas. Com base nestas fronteiras, pode-se, assim, distinguir entre o “autêntico” e o “não-autêntico”.

No trecho que se segue, argumento que (1) as narrativas marxistas e nacionalistas sobre o eu e o mundo têm sido superficiais; (2) como consequência desta superficialidade, suas noções de autogoverno e de autonomia têm pouca base filosófica; e (3) seu privilegiamento da vitimização, em detrimento do sujeito, em última instância resulta de uma compreensão da história como feitura.

Auto-afirmação, autonomia e emancipação africanas – em nome das quais o direito ao próprio eu é afirmado – não são questões novas. Quando o tráfico de escravos no Atlântico chegou ao fim, dúvidas quanto à habilidade africana para se autogovernar, ou seja, de acordo com Hegel, para controlar sua ânsia predatória e sua crueldade, ganharam mais vigor. Tais dúvidas se conectavam a outra, mais fundamental, que estava implícita na forma como a modernidade resolveu o complexo problema geral da alteridade e, dentro dele, o *status* do signo africano. Tanto os movimentos filantrópicos, como a *intelligentsia* da época, responderam a esta dúvida a partir do paradigma do Iluminismo.¹⁶

Para que se possa entender as implicações políticas destes debates, talvez eu deva assinalar que, para o pensamento iluminista, a humanidade se define pela posse de uma identidade genérica que é universal em sua essência, e da qual derivam direitos e valores que podem ser partilhados por todos. Uma natureza comum une todos os seres humanos. Ela é idêntica em cada um deles, porque a razão está em seu centro. O exercício da razão leva não apenas à liberdade e à autonomia, mas também à habilidade de guiar a vida individual de acordo com princípios morais e com a idéia do bem. Fora deste círculo, não há lugar para uma política do universal. Durante a fase pós-abolição, a questão era se os africanos estavam fora ou dentro do círculo, ou seja, *se eles eram seres humanos como todos os outros*. Em outras palavras, seria possível encontrar, entre os africa-

nos, o mesmo ser humano, apenas disfarçado sob diferentes formas e designações? Poderíamos considerar os corpos, as línguas, o trabalho e a vida africanos como produtos de uma atividade humana, como manifestações de uma subjetividade – ou seja, de uma consciência tal como a nossa – de forma a permitir que os consideremos, a cada um deles individualmente, como um *alter ego* (um outro eu)?

A estas questões, o Iluminismo ofereceu três diferentes respostas com implicações políticas relativamente distintas. Um conjunto inicial de respostas sugere que os africanos poderiam ser mantidos dentro dos limites de sua suposta *diferença ontológica*. O lado mais sombrio do Iluminismo via no signo africano algo único, e até mesmo indestrutível, que o separava de todos os outros signos humanos. A melhor testemunha desta especificidade era o corpo negro, que supostamente não continha nenhuma forma de consciência, nem tinha nenhuma das características da razão ou da beleza.¹⁷ Conseqüentemente, ele não poderia ser considerado um corpo composto de carne como o meu, porque pertenceria unicamente à ordem da extensão material e do objeto condenado à morte e à destruição. A centralidade do corpo no cálculo da sujeição política explica a importância dada, ao longo do século XIX, pelas teorias da regeneração física, moral e política dos negros e, mais tarde, dos judeus.

De acordo com este lado mais sombrio do Iluminismo, os africanos teriam desenvolvido concepções particulares sobre a sociedade, o mundo e o bem que eles não compartilhariam com outros povos. E ocorre que tais concepções de forma alguma manifestariam o poder da invenção e da universalidade peculiar à razão. Tampouco as representações, a vida, o trabalho, a língua, ou os atos referentes à morte realizados pelos africanos, obedecem a qualquer regra ou lei cujo significado eles possam, por sua própria conta, conceber ou justificar. Por causa desta diferença radical, seria legítimo excluí-los, tanto *de facto* como *de jure*, da esfera da total e completa cidadania humana: eles nada têm que possa contribuir para o desenvolvimento do universal.¹⁸

Uma mudança significativa ocorreu no início da colonização. O princípio da diferença ontológica persistiu, e a preocupação com a autodeterminação foi conectada à necessidade de se “tornar civilizado”. Um leve deslizamento ocorreu dentro da velha economia da alteridade. A tese da *não-similaridade* não foi repudiada, mas não mais se baseava somente na vacuidade do signo como tal. Ao signo foi dado um nome: *a tradição*. Se os africanos

eram tipos diferentes de seres, era porque eles tinham sua própria identidade. Esta identidade não podia ser abolida. Pelo contrário, a diferença teria de ser inscrita em uma ordem institucional distinta, enquanto, ao mesmo tempo, esta ordem seria forçada a operar a partir de uma perspectiva fundamentalmente desigual e hierarquizada. Em outras palavras, a diferença era reconhecida, mas apenas na medida em que implicasse desigualdades, que eram, além disso, consideradas naturais, no sentido de que ela justificava a discriminação e, nos casos mais extremos, a segregação.¹⁹

Mais tarde, o Estado colonial usou a tradição – ou seja, o princípio da diferença e da não-similaridade – como uma forma de governo em si mesma. Específicas formas de conhecimento foram produzidas com este objetivo. Seu propósito era canonizar a diferença e eliminar a pluralidade e a ambivalência da tradição.²⁰ O paradoxo deste processo de reificação era que, de um lado, ele parecia ser o reconhecimento desta tradição, enquanto de outro ele constituía um julgamento moral, porque, em última análise, tal tradição se tornara específica apenas para melhor indicar a extensão na qual o mundo do nativo, em sua naturalidade, não coincidia, de forma alguma, com o nosso; em suma, ele não era parte de nosso mundo, e, portanto, não podia servir como base para uma *experiência de convivência em uma sociedade civil*.

A terceira variante tem a ver com a *política da assimilação*. Aqui, vale a pena uma comparação com a experiência judaica. Tal como para a figura “dos negros”, a invocação da figura dos judeus como o arquetípico outro do Ocidente foi central para a noção iluminista de *Bildung* (o processo formativo pelo qual o indivíduo se move em direção à autonomia). Os judeus eram percebidos como a negação da promessa iluminista de uma emancipação através do uso da razão. Em princípio, o conceito de assimilação fundou-se na possibilidade de uma experiência do mundo comum a todos os seres humanos, ou melhor, uma experiência de humanidade universal baseada na *similaridade* essencial entre os seres humanos.

Este mundo comum a todos os seres humanos, esta similaridade, supostamente não estavam dados, *a priori*, a todos. O nativo em especial deveria ser *convertido* a eles. Esta conversão era a condição para que ele fosse percebido e reconhecido como nosso companheiro e, por conta de sua humanidade, deixasse de ser irrepresentável e indefinível. Dadas estas condições, a assimilação consistia no reconhecimento de uma individualidade africana diferente em relação ao grupo. Os sujeitos africanos podiam ter direitos e usufruir deles, não por causa de seu pertencimento às regras da tra-

dição, mas pelo seu *status* como indivíduos capazes de pensarem por si mesmos e exercerem sua razão, esta faculdade peculiar aos humanos.²¹

Reconhecer esta individualidade, ou seja, esta habilidade em imaginar metas diferentes daquelas impostas pelos costumes, era se afastar da diferença. Esta deveria ser apagada e anulada se os africanos quisessem tornar-se iguais a nós tornar-se iguais a nós e quisessem, assim, ser considerados como *alter ego*. Desta forma, a essência da política da assimilação consistia em des-substancializar e estetizar a diferença, ao menos para uma categoria de nativos (*les évolués*) cooptados para o espaço da modernidade por terem sido “convertidos” e “cultivados”, ou seja, tornados passíveis de se encaixarem na idéia de cidadania e do gozo dos direitos civis. Isso envolvia a passagem da tradição para a sociedade civil – mas, por meio da experiência do cristianismo e do Estado colonial.²²

Quando, no período pós-escravocrata, a crítica africana levantou a questão da autogestão, herdou estes três momentos, mas não os submeteu a uma crítica coerente. Pelo contrário, sob o emblema da emancipação e da autonomia, ela aceitou, em sua maioria, as categorias básicas que o discurso ocidental usava, então, para seu relato da história universal.²³ A noção de “civilização” foi uma destas categorias. Ela autorizou a distinção entre o humano e o não-humano ou o ainda-não-suficientemente-humano que poderia se tornar humano se lhe fosse dado um treinamento adequado.²⁴ Os três vetores deste processo de domesticação eram a conversão ao cristianismo, a introdução à economia de mercado e a adoção de formas de governo racionais e iluministas (cf. Blyden, 1967). Na realidade, era menos uma questão de compreender o que levava à situação de servidão, e o que a servidão significava, do que de postular, em abstrato, a necessidade de se libertar dela.

Para os primeiros pensadores africanos modernos, a libertação da situação de servidão era equivalente, acima de tudo, à conquista do poder formal. A questão filosófica e moral fundamental – ou seja, como renegociar um laço social corrompido por relações comerciais (a venda de seres humanos), pela violência das guerras sem fim e pelas catastróficas conseqüências do modo pelo qual o poder era exercido – era considerada secundária. A crítica africana não assumiu como sua tarefa primordial uma reflexão política e filosófica sobre o caráter das disputas internas que acarretaram o tráfico de escravos. Menos ainda se preocupou com as modalidades de reinvenção da convivência em uma situação na qual, com relação à filosofia da razão que ela afirmava partilhar, todas as eviden-

tes aparências de uma vida humana possível pareciam inexistir, e o que parecia ser política tinha mais a ver com o poder de destruir e de lucrar, do que com qualquer tipo de filosofia de vida ou razão.

Para ser exato, os nacionalismos africanos do pós-guerra, acompanhando, a este respeito, as tendências de seu tempo, substituíram o conceito de “civilização” pelo de “progresso”. Mas, eles assim o fizeram apenas para reforçar as teleologias da época.²⁵ Tendo posto de lado a possibilidade de uma reflexão propriamente filosófica sobre a condição africana, apenas a questão crua do poder permaneceu: quem podia capturá-lo e usufruí-lo foi legitimado. Para justificar o direito à soberania e à autodeterminação, e para lutar pelo poder, duas categorias foram mobilizadas: de um lado, a figura do africano como um sujeito *vitimizado e espoliado*; de outro, a afirmação da singularidade cultural africana (cf. Azikiwe, 1969; Nkrumah, 1961; Cabral, 1970). Ambas implicaram um profundo investimento na idéia de raça e uma radicalização da diferença.

No centro do paradigma pós-colonial da vitimização, encontramos uma leitura do eu e do mundo como sendo formados a partir de uma série de conspirações. Na história africana, supõe-se, não existe nem ironia, nem acaso. A história africana, afirma-se, é essencialmente governada por forças que estão acima do controle dos africanos. A diversidade e a desordem do mundo, assim como o caráter, em aberto, das possibilidades históricas, foram reduzidos a um ciclo espasmódico e imutável, que infinitamente se repete de acordo com uma conspiração sempre fomentada por forças que estão acima do alcance dos africanos. A própria existência é expressa, quase sempre, como vacilante. Em última análise, considerava-se o africano como apenas um sujeito castrado, o passivo instrumento de gozo do outro. Sob tais condições, não poderia haver uma visão mais radicalmente utópica que a sugestão de uma África desconectada do mundo: o sonho louco de um mundo sem Outros.

Este ódio do mundo (que também mascara um profundo desejo de reconhecimento) e esta leitura conspiratória da história eram apresentados como o discurso “democrático”, “radical” e “progressista” da emancipação e da autonomia, como a base da chamada política da africanidade.²⁶ Mas, por trás da neurose da vitimização, uma forma de pensar circular, negativa, xenófoba e racista se desenvolve. Para funcionar, ela precisa de superstições. Tem que criar ficções que depois passem como verdades. Tem que fabricar máscaras constantemente remodeladas para se adequarem

às necessidades de cada período. O curso da história africana é considerado como sendo determinado pela ação combinada de uma diabólica dupla formada por um inimigo – ou torturador – e uma vítima. Neste universo fechado, no qual “fazer história” consiste em aniquilar os inimigos, a política é concebida como um *processo sacrificial*, e a história, no fim das contas, como parte da grande *economia da feitiçaria*.²⁷

A Prosa do Nativismo

Paralela a esta corrente de pensamento – que busca fundar uma política da africanidade usando as categorias da economia política marxista, ao mesmo tempo em que vê a política como um processo sacrificial e a história como feitiçaria –, uma configuração retórica desenvolveu uma temática central: a da identidade cultural. Esta corrente de pensamento caracterizou-se por uma tensão estrutural, opondo uma tendência universalizante que afirmava o pertencimento à condição humana (*igualdade*) à outra, particularista, que enfatizava a diferença e a especificidade, frisando não a originalidade, mas o princípio da repetição (a *tradição*) e os valores autóctones. O ponto em que estas duas tendências políticas e culturais convergiam era a *raça*. Deixe-me fazer um breve resumo da história de sua problematização no pensamento africano.

Em primeiro plano, existe a noção de “raça” e seu *status* nas questões referentes ao reconhecimento dos atributos humanos. Na verdade, a maioria das teorias do século XIX estabelecia uma íntima relação entre o sujeito humano e o sujeito racial. A raça, em si, era entendida como um conjunto de propriedades fisiológicas visíveis e de características morais discerníveis. Considerava-se que estas propriedades e características distinguiam as espécies humanas umas das outras (cf. Kant, 1978). Mais ainda, tais propriedades fisiológicas e características morais tornavam possível classificar estas espécies dentro de uma hierarquia cujos violentos efeitos são de caráter tanto político, como econômico e cultural (ver Guiral e Temime, 1977). Como já foi dito, a classificação dominante durante o período do comércio escravista no Atlântico logo depois excluía os africanos do círculo da humanidade, ou, de qualquer forma, lhes designava um *status* inferior na hierarquia das raças.

Esta negação de humanidade (ou este *status* de inferioridade) forçou seu discurso a se expressar em uma tautologia: “somos

seres humanos como quaisquer outros”.²⁸ Ou: “temos um passado glorioso que testemunha nossa humanidade”.²⁹ Por isso, o discurso sobre a identidade africana ficou preso em um dilema do qual luta para se libertar: será que a identidade africana participa de uma genérica identidade humana?³⁰ Ou se deve insistir, em nome da diferença e da singularidade, na possibilidade de formas culturais diversas dentro de uma mesma humanidade – formas estas cujo objetivo não é ser auto-suficiente, e cuja significação última é universal?³¹

A apologética densidade da afirmação “somos seres humanos como quaisquer outros” apenas pode ser compreendida face à violência da negação que a precede, e que a torna não apenas possível, mas também necessária.³² A reafirmação de uma identidade humana que foi negada pelo Outro pertence, neste caso, ao discurso da reabilitação e funciona como uma forma de autovalidação (cf. Irele, 1991:79). Mas, se o discurso de reabilitação tenta confirmar que os africanos também pertencem à humanidade em geral, ele não ameaça a ficção da raça.³³ A defesa da humanidade dos africanos é quase sempre acompanhada pela afirmação de que sua raça, tradições e costumes têm um caráter específico.

Nas narrativas africanas dominantes sobre o *self*, é a raça que torna possível fundamentar não apenas a diferença em geral, mas também a própria idéia de nação, já que se consideram os determinantes raciais como a base moral para a solidariedade política. Na história do ser africano, a raça é o sujeito moral e ao mesmo tempo um fato imanente da consciência. Os alicerces fundamentais da antropologia novecentista, ou seja, o preconceito evolucionista e a crença na idéia de progresso, permanecem intactos; a racialização da nação (negra) e a nacionalização da raça (negra) caminham lado a lado. Seja na negritude ou nas diferentes versões do pan-africanismo, a revolta não é contra o pertencimento africano a uma outra raça, mas contra o preconceito que designa a esta raça um *status* inferior.

No que diz respeito à tradição, o ponto de partida é a afirmação de que os africanos têm uma cultura autêntica que lhes confere um eu particular irreduzível ao de qualquer outro grupo. A negação deste eu e desta autenticidade seria, assim, por si mesma, uma mutilação. Com base nesta singularidade, supõe-se que a África reinvente sua relação consigo mesma e com o mundo para pertencer a si mesma e escapar das obscuras regiões e do opaco mundo aos quais a história a tem confinado. Por causa das vicissitudes da história, consideramos que a tradição ficou para trás. Daí a importân-

cia, para redescobri-la, da regressão e da imaginação, condições necessárias para superar a fase de humilhação e de angústia existencial causada pela histórica degradação do Continente.

A ênfase na afirmação de uma “interpretação africana” das coisas, na criação de esquemas próprios de autogestão, na compreensão de si mesmo e do universo, na produção de um saber endógeno – tudo isso levou a demandas por uma “ciência africana”, por uma “democracia africana”, por uma “língua africana”.³⁴ Esta ânsia de tornar a África única é apresentada como um problema moral e político, a reconquista do poder de narrar a própria história – e, portanto, a própria identidade – parecendo se tornar constitutivo de qualquer subjetividade. Em última análise, não se trata mais de afirmar o *status* de *alter ego* para os africanos no mundo, mas sim de declarar em alto e bom som sua alteridade.

Esta alteridade deve ser preservada a todo custo. Nas versões mais extremas do nativismo, a diferença, assim, é louvada, não como fonte de qualquer tipo de universalismo, mas como a inspiração para determinar os princípios e normas que governam as vidas dos africanos em completa autonomia e, se necessário, em oposição ao resto do mundo. Versões mais leves deixam aberta a possibilidade de se “trabalhar em direção ao universal” e de enriquecer a racionalidade ocidental, acrescentando a ela os “valores da civilização negra”, “o gênio peculiar à raça negra”. Senghor chamou a isto de “*rendez-vous du donner et recevoir*” (o ponto de encontro entre o dar e o receber), do qual se supõe que um dos resultados seja a *métissage* de culturas.

Desde o século XIX, aqueles que afirmam que os africanos têm sua própria identidade cultural, que há uma autoctonia especificamente africana, resolveram encontrar uma denominação geral e um lugar onde ancorar sua prosa. O local geográfico foi a África tropical, definida como uma fronteira totalmente ficcional, cuja meta era abolir a fantasmática anatomia inventada pelos europeus e seguida por Hegel e outros.³⁵ De alguma forma, os desunidos membros desta *polis imaginária* teriam que se unir novamente. O “corpo desmembrado” da história do Continente é, assim, reconstituído à luz do mito. Fez-se uma tentativa de localizar a africanidade em um lugar de características culturais específicas que se esperava que a pesquisa etnológica pudesse fornecer. Finalmente, a historiografia nacionalista se lançou à busca de relíquias perdidas dos antigos impérios africanos e do Egito faraônico (cf. Ki-Zerbo, 1972; Anta Diop, 1960; Obenga, 1973).

Na prosa do nativismo, assim como em algumas versões das narrativas marxistas e nacionalistas, uma quase equivalência é estabelecida entre raça e geografia. A identidade cultural deriva da relação entre os dois termos, tornando-se a geografia o lugar privilegiado no qual se supõe que as instituições e o poder da raça (negra) ganhem corpo.³⁶ O pan-africanismo, em particular, define o “nativo” e o “cidadão” a partir de sua identificação com o povo negro. Nesta mitologia, os negros tornam-se cidadãos não porque são seres humanos dotados de direitos políticos, mas por causa, tanto de sua cor, como do privilégio de sua autoctonia. As autenticidades territorial e racial confundem-se, e a África se torna a terra da gente negra. Já que a interpretação racial está na base de uma ligação cívica restrita, tudo o que não seja negro está fora de lugar, e, portanto, não pode reivindicar nenhuma forma de africanidade. Assim, os corpos *espacial*, *racial* e *cívico* são um só, cada um deles sendo testemunha de uma origem comunal autóctone, a partir da qual todo aquele que nasceu nesta terra ou partilha da mesma cor e dos mesmos ancestrais é um irmão ou uma irmã.

A idéia de uma africanidade não-negra é simplesmente impensável. Daí a impossibilidade de conceber, por exemplo, a existência de africanos de origem européia, árabe ou asiática – ou a noção de que os africanos podem ter múltiplas ancestralidades. Um dos resultados do comércio de escravos no Atlântico foi que hoje os negros vivem em locais os mais distantes. Como se pode inscrevê-los em uma nação definida racial e geograficamente, quando a geografia e a história os arrancaram do local de onde seus ancestrais vieram? Já que o espaço geográfico africano constitui a pátria natural do povo negro, aqueles que a escravidão levou devem “retornar à terra de [seus] pais... e descansarem em paz” (Blyden, 1967:124).

O Espelho Despedaçado

Acabamos de ver que os discursos africanos dominantes sobre o *self* se desenvolveram dentro de um paradigma racista. Como discursos de inversão, eles retiram suas categorias principais dos mitos a que afirmam se opor, e reproduzem suas dicotomias (a diferença racial entre negro e branco; a confrontação cultural entre povos civilizados e selvagens; a oposição religiosa entre cristãos e pagãos; a convicção de que raça existe e está na base da moralidade e da nacionalidade). Eles estão inscritos em uma genealogia inte-

lectual baseada em uma identidade territorializada e em uma geografia racializada, em que o mito de uma *polis racial* obscurece o fato de que, se por um lado a rapacidade do capitalismo está na origem da tragédia, o fracasso africano em controlar sua própria ânsia predatória e sua própria crueldade também levou à escravidão e à subjugação (cf. Miller, 1988). Mais fundamentalmente, por trás do sonho da emancipação política e da retórica da autonomia, uma perversa operação foi estabelecida, cujo resultado apenas fortaleceu o *ressentimento* africano e sua neurose de vitimização.

De todas as tentativas feitas, durante o século XX, de romper com este sonho vazio e com este velho modo de pensar, duas são de particular interesse para nossa discussão. Em primeiro lugar estão os esforços para desconstruir a tradição (e assim a própria África) demonstrando-se que esta foi inventada.³⁷ Deste ponto de vista, a África enquanto tal existe apenas na base do texto que a constrói como a ficção do Outro. Este texto, portanto, combina com o poder estruturante, de tal forma que um eu que reivindique falar por si mesmo, uma voz que seja autêntica, sempre corre o risco de ser condenada a expressar um discurso preestabelecido que mascara o seu próprio, censura-o ou o força à imitação.

Em outras palavras, a África só existe na base de uma *biblioteca preexistente* que intervém e se imiscui por toda parte, mesmo no discurso que afirma refutá-la, a tal ponto que, com relação à tradição e à identidade africanas, hoje é impossível distinguir o “original” da cópia, ou mesmo de um simulacro.³⁸ O mesmo pode ser dito sobre qualquer projeto que vise desenredar a África do Ocidente. Uma segunda via problematizou a identidade africana como uma identidade em formação (cf. Appiah, 1992).³⁹ Deste ponto de vista, o mundo não é mais percebido como uma ameaça; pelo contrário, ele é imaginado como uma vasta rede de afinidades. Em contraste com as mitologias unanimistas, o ponto essencial é que todos podem imaginar e escolher o que o(a) torna africano.

Em grande medida, estas duas críticas levam a considerações metodológicas. Elas não vão ao fundo do problema: como devemos lidar com os espectros invocados pelos “nativistas” e os chamados “radicais”, em suas respectivas tentativas de fundar uma identidade africana, bem na hora em que a imaginação e as práticas sociais destas mesmas identidades mostram que outras ordens de realidade estão sendo estabelecidas? Em outras palavras, como devemos conceber, criativamente e em sua heteronomia, os significantes abertos a qualquer significado que são a escravidão, o colonialismo e o *apartheid*? Filosoficamente, deve-se dar prioridade

àquilo que, na experiência africana de mundo, escapa à determinação e à idéia de uma história que ainda está sendo feita, e que se pode apenas seguir, ou repetir. Antropologicamente, à obsessão com a *singularidade* e a *diferença*, devemos opor a temática da *igualdade*. Para nos afastarmos do ressentimento e da *lamentação sobre a perda de um 'nom propre'*, deve-se abrir um espaço intelectual para repensarmos aquelas temporalidades que estão, sempre simultaneamente, se ramificando em diversos futuros diferentes, e ao fazerem isso abrem caminho para a *possibilidade de múltiplas ancestralidades*. Sociologicamente, deve ser dada atenção às práticas cotidianas através das quais os africanos reconhecem o mundo e mantêm com ele uma familiaridade sem precedentes, ao mesmo tempo em que eles inventam algo que pertence tanto a eles, quanto ao mundo em geral.⁴⁰

Deixem-me examinar, em breves linhas, algumas das questões propriamente filosóficas desprezadas pela crítica africana em sua reflexão sobre a escravidão, a colonização e o *apartheid*. A primeira diz respeito ao *status do sofrimento na história*, as várias maneiras com que as forças históricas infligem dano psíquico aos corpos coletivos, e as formas através das quais a violência molda a subjetividade. Aqui, a comparação com outras experiências históricas teria se mostrado apropriada. Tal seria o caso do Holocausto judeu. Sem dúvida, o Holocausto judeu, a escravidão e o *apartheid* representam formas de sofrimento genuínas. Todos são caracterizados por uma expropriação do eu por forças inomináveis. Em cada um dos três casos, estas forças assumem várias formas. Mas em todos eles a seqüência central é a mesma: à intoxicação orgiástica, representada pela administração da morte em massa, corresponde, como um eco, a colocação da vida entre dois quismas, de forma tal que o sujeito não sabe mais se está morto ou vivo. Um impulso destrutivo e uma desarticulação do eu e de toda a individualidade constituem o pano de fundo dionisíaco destes eventos separados no tempo, mas conectados pela mesma teia: a extrema desvalorização da vida. No fundo, estes três eventos *testemunham contra a vida*. Sob o pretexto de que a origem e a raça são critérios para qualquer tipo de avaliação, eles interditam a vida. Daí a pergunta: como se pode redimir a vida, ou seja, resgatá-la da incessante operação de sua negação?

A segunda questão tem a ver com o *trabalho da memória*, com a função do esquecimento, e com as modalidades da reparação. Será possível reunir a escravidão, a colonização e o *apartheid* em uma só memória, não a partir de uma distinção do tipo antes e

depois, ou passado e futuro, mas em seu poder genético: a partir da impossibilidade de um mundo sem Outros que eles revelam, e do peso da responsabilidade dos próprios africanos em face da tragédia – que não é o único elemento – em sua história? Aqui, a comparação entre as experiências africana e judia revela profundas diferenças. Contrariamente à memória judaica do Holocausto, não há, propriamente falando, nenhuma memória africana da escravidão.⁴¹ Ou, se há uma memória, ela é caracterizada pela fragmentação (cf. Borgomano, 2000). No melhor dos casos, a escravidão é experimentada como uma ferida cujo significado pertence ao domínio do *inconsciente psíquico* (feitiçaria).⁴² Os esforços conscientes em direção à recuperação da memória raramente escaparam à ambivalência que caracteriza gestos similares em outros contextos históricos (cf. Singleton, 1999; Bruner, 1996).⁴³

Há duas razões para isto. Primeiro, entre a memória dos afro-americanos sobre a escravidão e aquela dos africanos do Continente, há uma zona de sombra que dá margem a um profundo silêncio: o silêncio da culpa e da recusa dos africanos em enfrentar o inquietante aspecto do crime que diretamente envolve sua própria responsabilidade. Pois o destino dos escravos negros na modernidade não é apenas resultado da vontade tirânica e da crueldade do Outro – mesmo que estas sejam bem conhecidas. O outro significante primitivo é a morte do irmão pelo irmão, “a elisão da primeira sílaba do nome da família” (Lacan) – em suma, a *polis dividida*. Ao longo da série de eventos que levaram à escravidão, há o rastro que os discursos africanos dominantes tentam apagar.

Isto é uma ablação significativa, porque permite o funcionamento da ilusão de que as temporalidades da servidão e da miséria foram as mesmas em ambos os lados do Atlântico. Isto não é verdade (cf. Taylor, 1998).⁴⁴ E é isto que evita que o trauma, a ausência e a perda sejam os mesmos de ambos os lados do Atlântico.⁴⁵ Como resultado, o apelo à raça como a base política e moral da solidariedade sempre dependerá, em alguma medida, de uma miragem de consciência, já que os africanos continentais não repensaram o comércio escravista e as outras formas de escravidão, não apenas como uma catástrofe que se abateu sobre eles, mas também como fruto de uma história em que eles tiveram parte ativa na construção da forma pela qual lidaram uns com os outros.⁴⁶

A segunda razão é de outra ordem. Em certas partes do Novo Mundo, a memória da escravidão é conscientemente reprimida pelos descendentes dos escravos africanos. O drama familiar que está na base desta tragédia, assim como, atualmente, a miséria de

suas existências, são constantemente negados. Para ser exato, esta negação não é equivalente ao esquecimento. Ela é simultaneamente uma recusa de reconhecer a própria ancestralidade e uma recusa a lembrar um ato que provoca sentimentos de *vergonha*. Sob tais condições, a prioridade não é realmente restabelecer contato consigo mesmo e com suas próprias origens. Nem é uma questão de restaurar uma relação plena e positiva consigo mesmo, posto que este eu foi danificado e humilhado para além de qualquer limite. Já que a narrativa da escravidão foi condenada a ser elíptica, um fantasma persegue e ronda o sujeito e inscreve em seu inconsciente o corpo morto de uma linguagem que deve ser constantemente reprimida. Pois para existir no presente, é considerado necessário esquecer o nome do pai no próprio instante no qual se afirma levantar a questão da origem e da filiação. Este é notavelmente o caso das Antilhas.⁴⁷

A terceira questão é relativa ao *simbolismo do exílio*, e sem dúvida à metáfora do campo de concentração, que é utilizada para comparar a condição de escravidão com a condição judaica, assim como as relações entre raça e cultura na consciência moderna (Gilroy, 1999). Há algo de leviano e superficial nesta comparação. Na verdade, a imaginação judaica constantemente oscila entre uma pluralidade de mitos contrastantes e tensões não-resolvidas, mas produtivas: o mito da autoctonia, de um lado, e a realidade de um deslocamento forçado, do nomadismo e do ser errante, por outro; o fato empírico do deslocamento, por um lado, e a esperança de que a promessa seja cumprida e também do retorno, por outro; em suma, uma temporalidade em suspenso, na qual reside a visão dividida da diáspora e de Israel, em que a ausência de território de forma alguma significa a interrupção da continuidade judaica. E finalmente, para além da contingência, da fragmentação e do terror, há um livro, o Torá, um texto que constantemente está sendo escrito, reescrito e reinterpretado.

Para além da evidência das fraturas e da difração, a experiência dos escravos africanos no Novo Mundo reflete uma plenitude de identidade mais ou menos comparável, mesmo que as formas de sua expressão difiram, e mesmo que não haja nenhum livro. Tal como os judeus no mundo europeu, eles têm que “narrar a si mesmos” e “narrar o mundo”, e lidar com este mundo a partir de uma posição na qual suas vidas, seu trabalho e seu modo de falar (*language*) são parcamente legíveis, pois estão envolvidos em embalagens fantasmagóricas. Eles têm que inventar uma arte de existir em meio à espoliação, mesmo que agora seja quase impossível invocar

o passado e lançar sobre ele algum encantamento, exceto talvez nos termos sincopados de um corpo que constantemente é transformado de ser em aparência, de canção em música (Gilroy, 1993; Hall, 1992). Dito isto, a similaridade termina. Contrariamente ao Holocausto, nem filosoficamente, nem politicamente, nem culturalmente a experiência de escravidão dos negros no Novo Mundo e em outras partes do mundo foi interpretada de forma a trazer a possibilidade de fundar um *telos* universal.

A crítica marxista e nacionalista subestimou a grande variedade da experiência africana da conquista colonial. A historiografia recente tem mostrado que os africanos deram respostas diferentes à escolha a que os europeus os forçaram. As divisões sociais, durante o período do comércio escravista no Atlântico, tornaram-se mais agudas sob o teste da invasão europeia. As novas formas de bem-estar adquiridas durante a fase do comércio de escravos, e logo após ela, fizeram adernar as constituições existentes. As duas principais religiões monoteístas, o islã e o cristianismo, questionaram as bases cosmológicas das sociedades locais. Enquanto a violência política e a extorsão se intensificaram durante a segunda metade do século XIX, o poder se libertou da responsabilidade política. As guerras pela sucessão local resultaram em uma crise de autoridade, ao mesmo tempo em que afetaram as relações de poder e de obediência. Na maioria dos lugares, o avanço colonial em direção ao interior do Continente foi quase “uma efervescente revolta escrava” (Lonsdale, 1981).

De muitas formas, a colonização foi uma *co-invenção*. Ela tanto foi o resultado da violência ocidental, quanto do trabalho de seus auxiliares africanos em busca de lucro. Onde havia falta de colonos brancos para ocupar o território, os poderes coloniais geralmente recrutavam os negros para colonizarem seus próprios continentes (*congénères*) em nome da nação metropolitana. Mais decisivamente, por mais “doentio” que possa parecer, o colonialismo como fenômeno mental e material exerceu uma forte sedução sobre os africanos. Esta atração foi tanto material, como moral e intelectual. Possibilidades ostensivas de mobilidade ascendente foram prometidas pelo sistema colonial. Se tais promessas realmente foram cumpridas, é algo que não está em questão. Como uma fábrica de ficções refratada e infinitamente reconstituída, o colonialismo gerou mútuas utopias e alucinações partilhadas pelos colonizadores e pelos colonizados.⁴⁸

Os exemplos acima são suficientes para demonstrar que, através do recurso a certos expedientes, e por deixar de assinalar estas

questões centrais sobre a vida, suas formas, suas possibilidades e sobre aquilo que a nega, a crítica africana, dominada pela economia política e pelo impulso nativista, tem, desde o começo, inscrito a busca pela identidade política em uma temporalidade puramente instrumental e de curto prazo. Quando surgiu a pergunta, no auge do colonialismo, sobre se a autogestão era possível, esta nunca foi aprofundada até a questão geral do “ser” e do “tempo”, ou seja, da vida, mas sim estacionou na luta dos nativos para conseguirem o poder político e tomarem o aparelho de Estado. Na verdade, tudo se resume a uma perversa estrutura: a autoctonia. O poder de arriscar a própria vida, ou seja, como Hegel sugere, a habilidade de acabar com a condição servil e renascer como sujeito do mundo, gradativamente foi perdendo lugar na prosa da autoctonia.

Self, Polis e Cosmopolis

Enfim, onde estamos hoje? Que formas de imaginar a própria identidade estão em desenvolvimento e que práticas sociais elas produzem? O que aconteceu com os *tropos* da vitimização, da raça e da tradição?

Em primeiro lugar, devo observar que a temática do antiimperialismo se exauriu. Isso não significa, no entanto, que o *pathos* da vitimização foi transcendido. Na verdade, este debate foi revivido durante os anos 80 e 90, na forma de uma crítica aos programas de ajuste estrutural e às concepções neoliberais sobre as relações entre o Estado e o mercado.⁴⁹ Neste ínterim, a ideologia do pan-africanismo defrontou-se com a realidade dos Estados nacionais que, ao contrário do que tradicionalmente se falava, haviam se tornado menos artificiais do que se pensara. Mas, o mais significativo movimento é aquele que esboça uma junção entre o velho imaginário da “revolução” e do “anticolonialismo”, a velha temática antiimperialista, com as teses nativistas. Fragmentos destes imaginários estão atualmente se combinando para oporem-se à globalização, para relançarem a metafísica da diferença, para reinvocarem a tradição e reviverem a utopia de uma africanidade que é a equivalência da negritude.

A temática da raça sofreu também grandes mudanças. Há algum tempo, o caso extremo da África do Sul (e outras colônias de assentamento) levava as pessoas a pensarem que a oposição polar entre brancos e negros resumia em si mesma toda a questão racial na África. Entretanto, os repertórios com base nos quais os imagi-

nários sobre a raça e o simbolismo do sangue se constituem, sempre se caracterizaram por sua grande variedade. Em um nível acima da oposição branco/negro, outras clivagens raciais sempre lançaram alguns africanos contra outros, não só aquelas mais visíveis (africanos negros *versus* africanos com ancestrais árabes, asiáticos, judaicos ou chineses; amharies *versus* oromos; tutsis *versus* hutus), mas também todas as outras que se referem tanto à existente panóplia de cores, como à participação de alguns grupos em projetos de dominação (africanos negros *versus* creoles, sírio-libaneses, berberes, tuaregs, afro-brasileiros, fulanis, mouros etc.).

Na verdade, não importa que definição se dê a tal noção: a unidade racial africana sempre foi um mito. Este mito atualmente está implodindo diante do impacto de fatores externos e internos conectados com as formas pelas quais as sociedades africanas estão ligadas a fluxos culturais globais. De um lado – mesmo que as desigualdades de poder e de acesso à propriedade, e mesmo que os estereótipos racistas e a violência permaneçam – a categoria “branco” não se refere mais aos mesmos significados que no tempo da colonização ou do *apartheid*. Embora a “condição branca” não tenha atingido um ponto de absoluta fluidez que a levaria a se destacar, de uma vez por todas, de qualquer referência ao poder, ao privilégio e à opressão, fica claro que a experiência dos africanos de origem europeia continuou a se pluralizar através do Continente, e que as formas nas quais esta experiência é imaginada, não só pelos próprios brancos, mas também por outros, não são mais as mesmas. A diversidade desta experiência agora faz da identidade dos africanos de origem europeia uma identidade contingente e situada.⁵⁰

O mesmo pode ser dito sobre os luso-africanos, os africanos de origem asiática ou sírio-libanesa, mesmo que as condições históricas de sua transformação em cidadãos e suas posições no mapa social difiram daquelas referentes aos brancos e negros (Gregory, 1993).⁵¹ O caso dos africanos de origem árabe sugere transformações de outro tipo. De um lado, as relações históricas e as influências entre o Maghreb mediterrâneo e a África sub-saariana são continuamente tanto reprimidas como transformadas em folclore. Oficialmente, a identidade maghrebiana é árabe-islâmica. Na realidade, ela provém de uma sincrética mistura de contribuições saarianas, berberes, árabes (da península) e mesmo judaicas e turcas.⁵² De outro lado, o islã tem servido como o idioma de uma matriz sociocultural dentro da qual a adesão à mesma fé e o pertencimento a uma única comunidade religiosa não afastam uma relação

senhor-escravo, como vemos na Mauritània ou, bem mais ao Leste, na região árabe do Nilo (no Sudão em particular).

O simbolismo do sangue e das cores evolui por graus. Como em outras partes do mundo, a raça, a classe, a etnicidade e o gênero se interceptam e produzem, apesar de toda a ambivalência inerente a tais operações, efeitos de violência. Em geral, as próprias formas de consciência racial estão mudando em todo o Continente. A produção de identidades raciais para além da oposição binária branco/negro cada vez mais opera de acordo com lógicas distintas, enquanto as velhas demarcações perdem seu aspecto mecânico e se multiplicam as oportunidades de transgressões. De várias formas, a instabilidade das categorias raciais demonstra que há muitos tipos de branquitude e de negritude.⁵³

Deixe-me focar, por um instante, o *tropo* da tradição. O projeto de invocar a tradição é baseado em um conjunto de idéias e práticas sociais fragmentárias, ou seja, em um *imaginário* que retira dela referentes, tanto de fontes locais, como globais. Os vetores mais poderosos deste *imaginário* são os movimentos comunitários. Tais movimentos retiram seu poder da reabilitação das origens e do pertencimento, em que uma visão cosmopolita e universalista tende a enfatizar como sua característica essencial a habilidade de se afastar de qualquer tipo de essência. A idéia é que não há identidade que de alguma forma não leve a questões relativas à origem e à ligação com elas, não importa que definição de origem seja dada e o quanto de ficção seja inerente a tal definição.

A *diffèrend* de origem supostamente é o ponto de partida para se tornar consciente da própria identidade. De outro lado, toda identidade teria de ser traduzida em termos territoriais. Sob este ponto de vista, não há identidade sem territorialidade, que não seja a vívida consciência de ter um lugar e ser dono dele, seja por nascimento, por conquista ou pelo fato de ter se estabelecido em um dado local e este ter se tornado parte de sua auto-representação. A territorialidade *par excellence* é a localidade, ou seja, a casa, o pequeno espaço e o estado herdado, em que relações próximas e diretas são reforçadas pelo pertencimento a uma genealogia comum, à mesma matriz, real ou suposta, que serve como base para o espaço cívico. Funerais e cremações são algumas das formas principais de ritualizar o pertencimento ao espaço cívico representado pela *casa* (ver Arhin, 1994; Van der Geest, 2000). Da combinação de categorias ideológicas de pertencimento e de origem, de um lado, com categorias espaciais de território e localidade, de outro, emerge a cidadania, ou seja, a capacidade de usu-

fruir da casa, de excluir forasteiros deste usufruto, o direito à proteção e o acesso a uma gama de bens e recursos coletivos situados no espaço assim delimitado.

Além disso, os três idiomas de filiação, genealogia e herança podem, como tais, ser convertidos em recursos recicláveis no processo de globalização. Um dos veículos desta conversão é o léxico internacional dos direitos. Seja em relação à proteção do meio ambiente ou ao direito das minorias ou dos povos nativos, em todos os casos a questão é afirmar uma *identidade ferida*. A ferida supostamente teria levado a uma privação dos direitos específicos que a “comunidade” tenta recuperar usando o léxico internacional dos direitos. O outro veículo para invocar a tradição e reciclar identidades locais é o mercado. Isto ocorre particularmente no turismo e nas políticas relacionadas a questões de herança.

Mas se, como em qualquer outro lugar, a conexão com os fluxos da globalização passa (entre outras coisas) pela mercantiliização de identidades sob o disfarce da tradição, uma das mediações-chave entre o tempo global e as formas locais de reinvocar a tradição passa a ser a guerra ou, mais precisamente, o *estado de guerra*. Para além de seus aspectos puramente empíricos (a lógica da formação de milícias armadas, as relações entre a guerra e o lucro, a privatização da violência, o contrabando e o comércio de armas), o estado de guerra na África contemporânea poderia ser concebido como uma experiência cultural comum que molda identidades, do mesmo modo que a família, a escola e outras instituições sociais. De uma forma ainda mais determinante, o estado de guerra se refere a regimes de subjetividade que devem ser resumidamente explorados aqui.

O primeiro deles se refere à entrada em uma *zona de indistinção*, ou seja, em um espaço fora da jurisdição humana, em que as fronteiras entre a regra da lei e o caos desaparecem, as decisões sobre a vida e a morte se tornam inteiramente arbitrárias e tudo se torna possível.⁵⁴ Na maioria das zonas de guerra na África, a entrada em uma *zona de indistinção* é marcada por um caráter sem precedentes de tortura, mutilação e assassinato em massa (cf. Brinkman, 2000). Progressivamente, a disseminação de fragmentos de terror vai ocupando espaços, explode relações de referência temporal e enfraquece as possibilidades para os indivíduos de se reconhecerem como sujeitos integrados (ver Diop, 2000; Monenembo, 2000). A espetacularização do sofrimento que se segue serve apenas para reforçar o processo de constituição de memórias traumáticas. O horror das agressões ao corpo está ali para quem quiser

ver. Ossos humanos e pedaços de corpo derivam de corpos feridos, muitas vezes decepados, e de rostos mutilados. O trauma se tornou algo quase que permanente. A memória é fisicamente incorporada em corpos que permanentemente ostentam os sinais de sua própria destruição em uma paisagem geral de fragmentação e decadência econômica. Na maioria das instâncias, a vida tem tomado a forma de uma incessante jornada através do espaço. Alguém deixa um lugar e se estabelece em outro, apenas para ser desalojado dali novamente pelo terror, confrontado com circunstâncias imprevisíveis, e se estabelecer uma vez mais em outro lugar, onde puder.⁵⁵

O segundo regime é a *dimensão sacrificial da guerra*.⁵⁶ Como já foi demonstrado em outros lugares, em várias regiões do Continente, a desconstrução material das referências territoriais existentes caminha lado a lado com o surgimento de economias de guerra (e da guerra como uma economia geral) nas quais violentos conflitos não mais implicam necessariamente em que aqueles que têm armas se opõem uns aos outros. Muitos conflitos parecem mais ser entre os que têm armas e os que não as têm. Nestes contextos, uma marcante desconexão entre as pessoas e as coisas se desenvolve, em que o valor das coisas se sobrepõe ao valor das pessoas. As formas resultantes de violência têm como sua principal meta a destruição física das pessoas (massacres de civis, genocídios, vários tipos de mutilação e morte) e a exploração primária dos recursos minerais (cf. Mbembe, 2000). A maioria destes eventos se baseia na idéia da *história como processo sacrificial*.

Aqui, a palavra "sacrifício" tem dois sentidos: o auto-sacrifício (colocar a própria vida à disposição do outro, se deixar morrer por uma causa) e o assassinato em massa (a aniquilação física de incontáveis vidas humanas). De um lado, o auto-sacrifício implica em que alguém vai matar outros seres humanos que são identificados como sendo "o inimigo". Este alguém aceita a idéia de que pode ser morto neste processo. Este alguém acredita que neste tipo de morte se encontra a essência da vida. De outro lado, o massacre constitui o mais grandioso signo tanto de soberania como do que Bataille chama de dispêndio (Bataille, 1967). Mais do que qualquer outra coisa, isto marca o limite do *princípio de utilidade* – e portanto da idéia de preservação – das vidas humanas. É a soberania da perda, através da espetacular destruição e do derramamento de sangue dos seres humanos.

Os cadáveres reais, as coisas mortas, tudo parece congelado e solto no espaço. Emergem dúvidas como estas: será que aquelas coisas aparentemente animadas, que parecem vivas, o estão real-

mente, ou serão elas apenas cadáveres figurativos daqueles que estiveram vivos e agora são um espelho despedaçado na fronteira da loucura e da abjeção?⁵⁷ A função desta violência dionisíaca não é estarrecer ou mesmo enlouquecer⁵⁸. Também não é simplesmente parte de um processo de manumissão e abatimento. Para ser exato, ela não é mais uma questão de se apropriar do Outro ou de animalizá-lo ou de torná-lo uma mercadoria, como ocorreu durante o período do comércio de escravos no Atlântico, ou logo após ele. É uma questão de abolir de uma vez por todas a própria idéia de uma *dívida em relação à vida* (cf. Mbembe, no prelo).

Mas no ato que consiste em matar inumeráveis vítimas sacrificiais, o agente do massacre também busca transcender a si próprio e inventar um novo eu. Tremendo de embriaguez, ele ou ela se transforma em uma espécie de obra de arte formada e esculpida pela crueldade. É neste sentido que o estado de guerra se torna parte das novas práticas africanas em torno do eu. Através da guerra, o sujeito africano transforma sua própria subjetividade e produz algo que não pertence ao domínio de uma identidade perdida que deve a todo custo ser fundada novamente, mas sim algo radicalmente diferente, algo que pode mudar, e cuja teoria e vocabulário ainda estão por serem inventados (ver Kourouma, 2000).

Em terceiro lugar, o estado de guerra se relaciona a dois outros determinantes centrais que estiveram presentes na experiência da escravidão e do *apartheid*: a vida e a propriedade. A vida, no sentido de que o estado de guerra autoriza o poder, e mesmo a força bruta, a ser exercido de forma extrema e absoluta. Como resultado, o cálculo que governa as práticas culturais e políticas não têm mais como seu objetivo a sujeição dos indivíduos nem o gozo do poder sobre a vida em si mesmo. Sua função é abolir qualquer idéia de ancestralidade, e portanto qualquer dívida em relação a um passado. Surge aí, então, um imaginário original sobre a soberania cujo campo de exercício é a vida em sua generalidade. Esta última pode ser sujeita a uma morte empírica, ou seja, biológica. Mas ela pode também ocorrer “à prestação”, tanto quanto o podem as coisas, em uma economia geral na qual massacres e carnificinas são então relacionados da mesma forma que, no dogma marxista, o capital, o trabalho e a mais-valia costumavam se relacionar.

A outra forma de instituir uma imaginação – através da qual a junção entre o local e o cosmopolita se efetive – é o estado de religião (*l'état de religion*). Para a maioria das pessoas, a relação com a soberania divina agora serve como principal fonte de significados, mesmo que as formações discursivas que retiram seu simbolismo

central da religião estejam longe de ser homogêneos. Em quase todo lugar, as práticas em curso a partir das quais o poder divino é mimetizado ou performatizado se ligam ao processo de reinvenção do eu e da *polis* – esta, em seu duplo sentido: a *polis* terrena e a *celestial* (o reino). Esta categorização não reflete apenas uma divisão entre este mundo e o do além. Ela também indica como o eu surge a partir da interação entre o mundo dos seres existentes e daquilo que não pode ser a isto reduzido. Através de rituais específicos e de celebrações de vários tipos, a vida religiosa vai se tornando o lugar onde as redes de uma nova relação, não biológica, entre os membros de uma família ou mesmo um *oecumene* se formam, ao mesmo tempo em que as noções de soberania divina e patronato vão sendo transformadas e novos dogmas emergem.

Mais fundamentalmente, o desenvolvimento de um novo imaginário religioso se baseia na mobilização de três formações ideo-simbólicas cuja ligação com concepções contemporâneas é evidente: a noção de carisma (que autoriza a prática da profecia e da declaração oracular, da possessão e da cura); os registros sacrificiais (mortes e funerais); e finalmente os domínios do milagroso (ou seja, a crença de que tudo é possível). O carisma, em particular, se refere a dois fatos aparentemente contraditórios. De um lado, ele representa o zênite da individualidade, assim como da experiência compartilhada. Embora se suponha que nem todo membro da congregação seja tocado pelo dom da profecia, *per se*, cada um deles todavia tem acesso livre à mesma fonte de poder: a graça divina. Esta última é expressa através de capacidades tais como a cura, a vidência de espíritos, a capacidade de falar em várias línguas (cf. Falco, 1999). De outro lado, o carisma representa a manutenção de um poder e de uma autoridade distinta e autônoma, benevolamente exercida a serviço das necessidades de uma comunidade. O exercício desta autoridade coloca o taumaturgo em uma relação hierárquica com aqueles que não estão envolvidos com a mesma magia, o mesmo saber. Tenta-se gerenciar o “mundo real” na base da convicção de que toda simbolização se refere, em primeiro lugar, a um sistema invisível, do universo mágico, pertencendo ao presente, acima de tudo, a uma seqüência que sempre dá margem a algo diferente.

A última mudança cultural importante tem a ver com a questão do desejo e do consumo imaginário em uma economia de carências e escassez.⁵⁹ Tanto as fontes como os vetores desta imaginação são, em larga medida, os mesmos encontrados em qualquer outro lugar do mundo. Mas, um em particular requer nossa atenção. É aquele que tem a ver com tudo o que afeta a economia dos

bens desejados, que são conhecidos, que podem por vezes serem vistos, que se quer aproveitar, mas ao qual nunca se terá acesso. Há um elemento de ficção nestes bens desejados. Nesta situação, o que é decisivo na formação das subjetividades é talvez o fato de que o fluxo de trocas não ocorre. Onde a aquisição e o consumo de bens desejados, porém não acessíveis, são problemáticos, outros regimes de subjetividade se desenvolvem.

Onde a carência e a escassez prevalecem, a apropriação de bens desejados muitas vezes se apresenta através da pilhagem, do gozo violento, ou no reino fantasmático (ver Comaroff e Comaroff, 1999). As fantasias, portanto, se direcionam a objetos puramente imaginários. Os poderes de imaginação são estimulados, intensificados pela própria inacessibilidade dos objetos de desejo. As práticas do roubo, as várias formas de atividade mercenária e os diferentes registros de falsificação se baseiam em uma economia que mobiliza paixões tais como cobiça, inveja, ciúme e a sede de conquista. O curso da vida é associado a um jogo de acaso (uma loteria) na qual o horizonte existencial temporal é colonizado pelo presente imediato e por cálculos prosaicos de curto prazo. Na engrenagem geral de captação dos fluxos da troca global, os rituais de ostentação se desenvolvem. Eles consistem em mimetizar os grandes significados do consumo global.

Conclusão

Tentativas de definir a identidade africana de forma simples e clara têm ao longo do tempo geralmente falhado. Outras tentativas parecem estar tendo o mesmo fim, já que a crítica das imaginações africanas sobre o *selfe* e o mundo permanece presa dentro de uma concepção de tempo como espaço e de identidade como geografia. Desta confusão resultou uma interdição massiva das noções gêmeas de “universalismo” e de “cosmopolitismo”, e uma celebração da *autoctonia*, ou seja, de um eu entendido como sendo tanto vítima como mutilado. Uma das implicações principais de tal compreensão de tempo e de sujeito é que o pensamento africano passou a conceber a política ou através de um resgate de uma natureza essencial, porém perdida (a libertação da essência) ou como um processo sacrificial.

Para ser exato, não há nenhuma identidade africana que possa ser designada por um único termo, ou que possa ser nomeada por uma única palavra; ou que possa ser subsumida a uma única

categoria. A identidade africana não existe como substância. Ela é constituída, de variantes formas, através de uma série de práticas, notavelmente as *práticas do self* (cf. Biaya, 2001, e no prelo; ver, também, Malaquais, no prelo). Tampouco as formas desta identidade e seus idiomas são sempre idênticos. E tais formas e idiomas são móveis, reversíveis, e instáveis. Isto posto, elas não podem ser reduzidas a uma ordem puramente biológica baseada no sangue, na raça ou na geografia. Nem podem se reduzir à tradição, na medida em que o significado desta última está constantemente mudando (cf. Hamilton, 1998).

Mas aquela retórica, agora tão familiar e clichê, da não-substancialidade, da instabilidade e da indeterminação é apenas mais uma forma inadequada de lidar com as imaginações africanas sobre o eu e o mundo (ver Simone, no prelo; Diouf, 2000; MacGaffey e Bazenguissa-Ganga, 2000). Não é mais suficiente afirmar que apenas um eu africano dotado de uma capacidade narrativa de síntese, ou seja, capaz de gerar tantas histórias quantas forem possíveis a partir de quantas vozes forem possíveis, pode afirmar a discrepância e a multiplicidade de normas e regras interligadas características de nossa época. Talvez um passo além deste círculo seja reconceitualizar a própria noção de tempo em sua relação com a memória e a subjetividade.⁶⁰ Já que o tempo em que vivemos é fundamentalmente fraturado, o próprio projeto de um resgate essencialista ou sacrificial do eu está, por definição, fadado ao fracasso. Apenas as diversas (e muitas vezes interconectadas) práticas através das quais os africanos *estilizam* sua conduta podem dar conta da densidade da qual o presente africano é feito.

Notas

1. Para um panorama geral, cf. Chukwudi Eze (1997).
2. Não há como negar o fato de que uma distinta filosofia africana emergiu a partir da interseção das práticas religiosas africanas com a interrogação sobre a tragédia humana. Em sua maioria, este questionamento foi governado por narrativas sobre a perda. A mediação africana entre a soberania divina e as histórias do povo africano não resultou em uma reflexão filosófico-teológica suficientemente sistematizada para situar o infortúnio humano e o erro em uma perspectiva teórica singular. Apesar disso, ver tentativas neste sentido, de Eboussi-Boulaga (1981); Éla (1981, 1988); Mudimbe (1997).
3. Para ser exato, as duas correntes de pensamento não têm uma única teoria sobre a identidade, a política ou a cultura. Para críticas diferentes, ver Dieng (1979); Jewsiwicki (1985); Mudimbe (1994:41-46; 1991:166-191). Pode-se ir mais longe na ar-

- gumentação, afirmando-se que em sua tentativa de reconceitualizar o problema do sujeito, o feminismo africano não alterou fundamentalmente a compreensão marxista, nacionalista ou nativista africanas dominantes a respeito da subjetividade ou dos conceitos da intencionalidade humana. Ver, por exemplo, Mama, Imam & Sow (1997); Amadiume (1997).
4. Discutindo tal questão, seja em termos de “alienação”, ou de “desrazão”, a crítica francesa tem conceitualizado de forma mais profunda este processo. Ver, em particular, Fanon (1967); Hamidou Kane (1961); Eboussi-Boulaga (1977, 1981).
 5. Isto se aplica particularmente aos estudos anglófonos sobre economia política marxista, antropologia e história. Por vezes estes estudos também repousam em teses nacionalistas e dependentistas. Como exemplos, ver Aké (1981); Rodney (1981) e, de uma forma mais geral, Amin (1973).
 6. Sobre a problemática da escravidão e da reparação, ver Ajayi (2000). Para interpretações mais sutis e sofisticadas da escravidão e de seu impacto, cf. Patterson (1982). Sobre a “dispersão” vista a partir do outro lado do Atlântico, cf. Gilroy (1993).
 7. Para ser exato, foram feitas tentativas ocasionais. O *apartheid* tem sido tema de constante interpretação bíblica. Ver, entre outros, Boesak (1984); Tutu (1984). A colonização também tem sido tema de tais interpretações. Ver, por exemplo, Bimwenyi-Kweshi (1981); Éla (1980, 1985).
 8. Ver, por exemplo, Mkandawire & Soludo (1999).
 9. Ver, por exemplo, Depelchin (1983).
 10. Esta tendência tomou forma durante o último quarto do século XX, em um grande número de produções ideológicas de instituições nacionais, como a Universidade de Dar-es-Salam (Tanzânia) nos anos 60 e 70, e outras instituições continentais tais como o Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciência Social na África (CODESRIA) além de organizações sub-regionais tais como a Southern African Political Economy Series (SAPES) em Harare (Zimbabwe). Para uma teorização a respeito, ver Aké (1981a, 1978).
 11. Ver a crítica ideológica dos programas de ajuste estrutural e da contínua dependência conceitual a partir de um paradigma desenvolvimentista em Mkandawire & Olukoshi (1995).
 12. Ver, sobre movimentos sociais, Mamdani & Wamba-dia-Wamba (1995). Sobre a crítica populista da democracia liberal, ver Aké (2000); Shivji (1989, 1988).
 13. Ver, por exemplo, Mamdani (1997); Shivji (1976).
 14. Um exemplo recente é Mamdani (1996, 1976).
 15. Ver, por exemplo, Zeleza (1993, 1997).
 16. Para ser exato, o Iluminismo não tem uma única teoria racial. No entanto, a maioria de seus escritores trabalhou dentro de um único universo de discursos. Como demonstra Paul Gilroy, o extenso debate sobre se os “negros” deveriam ser admitidos como membros da família humana foi central na formação da episteme moderna. Ver Gilroy (1998:847). Ver, também, Buck-Morss (2000), e, de forma mais geral, Chukwudi Eze (1997).
 17. Sobre a centralidade do corpo na filosofia ocidental e seu *status* como a unidade ideal do sujeito, o *locus* do reconhecimento de sua identidade, cf. Merleau-Ponty (1945:81-234). Sobre o “peso” do corpo do colonizado, ver Fanon (1967:110-113).

18. Sobre esse ponto e tudo o que o precede, cf. Grandmaison (1992); Pluchon (1984); Montesquieu (1979); Voltaire (*s/d*), Kant (1965).
19. A mais completa forma institucional desta economia da alteridade é o sistema de *apartheid*, no qual as hierarquias são biológicas em seu caráter. Sua versão reduzida é a "*indirect rule*": uma forma não muito custosa de dominação que, nas colônias britânicas, tornava possível exercer a autoridade sobre os nativos de maneira regular, com poucos soldados, mas utilizando as paixões e vícios dos nativos. Cf. Mair (1936); Lugard (1980).
20. Isto era feito apesar do fato de que a "tradição" variava radicalmente de lugar para lugar. Como foi o caso em outros locais, a "tradição" tornou-se o *trapa* para uma sociedade considerada fora da história, sem indivíduos. Ela poderia, de agora em diante, ser reproduzida através da força da lei. Sobre experiências similares em outras partes do mundo colonizado, ver Dirks (1997).
21. Na prática, os novos sujeitos políticos criados pela política da assimilação foram considerados como sendo uma reprodução homogênea do sujeito metropolitano. Christopher Miller afirma, corretamente, que a "teoria e a prática da assimilação enfatizavam a continuidade com a metrópole e a reprodução de 'seus' valores, ao mesmo tempo ignorando ou negando a ruptura verdadeiramente profunda que os sujeitos coloniais estavam experimentando em relação às suas próprias culturas" (cf. Miller, 1998:122). Como Fanon tornará claro, a barreira entre o *assimilé* e a essência nacional francesa continuou sendo a raça, com a biologia restringindo o grau de nacionalidade francesa acessível ao colonizado (cf. Fanon, 1967:cap. 5).
22. Mesmo quando o postulado da igualdade entre os seres humanos é admitido, a colonização é, por vezes, justificada em nome da "civilização" (cf., entre outros, Tocqueville, 1988). Sobre as ambigüidades das políticas de assimilação francesas, ver Conklin (1998).
23. Cf. os ensaios reunidos em Wilson (1969).
24. Cf., por exemplo, Condorcet (1849).
25. Ver, por exemplo, os textos reunidos em Bragança e Wallerstein (1982).
26. Ver Mafeje 2000. Para visões diferentes, cf., no mesmo volume, as contribuições de Mwangi & Zaiman (2000); Éboussi-Boulaga (2000); Ben Romdhane (2000).
27. Isto é algo que a linguagem comum reconhece plenamente, mas que o léxico marxista africano evita nomear. Ver, por exemplo, Wamba-dia-Wamba (1998).
28. Cf. a importância deste tema em Fanon (1952). Ver também Césaire (1950) e, de forma geral, a poesia de Léopold Sédar Senghor.
29. Ver, por exemplo, Anta Diop (1967).
30. Sobre isto, ver as últimas páginas de Fanon (1952).
31. Esta é a tese de L. S. Senghor (1964, 1977).
32. Comparar com a problemática da raça nos Estados Unidos, tal como discutida em Mills (1998) e Gordon (1997).
33. Cf. a crítica de Kwame Anthony Appiah dos textos de Alexander Crummel e W. B. Dubois em Appiah (1992:caps.1-2). Ver, também, Appiah (1986/87).
34. Sobre estes debates, cf. Nyerere (1968); Wiredu (1997, 2000); Hountondji (1997); Gyekye (1996, 1998); Ngũgĩ wa Thiong'o (1986).
35. Cf. a geografia da África proposta por Hegel (1953).

36. Ironicamente, encontramos o mesmo impulso e o mesmo desejo de fundir raça e geografia nos escritos racistas dos colonos brancos da África do Sul. Para detalhes sobre este assunto, cf. Coetzee (1988).
37. Em seu estudo sobre as bases do discurso sobre a África, Mudimbe comenta que “os intérpretes, assim como os analistas africanos, têm usado categorias e sistemas conceituais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental. Mesmo nas descrições mais explicitamente ‘afrocêntricas’, os modelos de análise, explicitamente ou de forma implícita, consciente ou inconscientemente, se referem à mesma ordem”. Cf. Mudimbe (1988).
38. Para um estudo de caso, cf. Hamilton (1998).
39. Em estudo posterior, Appiah denuncia a falta de profundidade das posições nacionalistas, frisa a possibilidade de uma dupla ancestralidade, e se filia ao “cosmopolitismo liberal”. Cf. Appiah, (1997).
40. Há poucos anos, uma série de estudos têm mostrado como, acima das afirmações de africanidade, os africanos têm constantemente negociado novas posições nos espaços entre as culturas e têm rompido os signos de identidade e de diferença. Cf., entre outros, Barber (1997); Nuttall e Michael (2000); Haynes (2000). Para dois estudos de caso sobre os complexos entrelaçamentos das chamadas tradições intelectuais globais com as “tradicionalistas”, cf. Bhekizizwe (2000) e Newell (2000).
41. Sobre a memória judaica, ver, entre outros estudos, LaCapra (1998) e Yerushalmi (1982). Para uma crítica filosófica, cf. Ricoeur (2000).
42. Cf., por exemplo, Shaw (1997). Cf., também, o número especial “Route et traces des esclaves”, *Diogenes*, nº 179, 1997.
43. No contexto pós-*apartheid*, cf. a descrição de “*township tours*”, de Steven Robins (2000).
44. Comparar com Hallward (1998).
45. Sobre o *status* destas categorias, em geral, e seu papel na consciência judaica, em particular, cf. LaCapra (1998).
46. Lovejoy e Richardson (1999) mostram como os comerciantes africanos de escravos e os mercadores britânicos adaptaram a instituição local da “penhora” como forma de assegurar o crédito (ou os bens) contra a entrega de escravos. Para uma discussão geral sobre a penhora humana na África, cf. Falola e Lovejoy (1994).
47. Sobre tais questões, cf. Maragnes, “L’identité et le désastre. Origine et fondation”, *Portulan*, nº 98, (s/d.), um número especial dedicado à “Mémoire juive, mémoire nègre. Deux figures du destin”.
48. Cf. a leitura que Françoise Vergès faz de Fanon (1997).
49. Ver, por exemplo, Mkandawire e Soludo (1999).
50. Compare, por exemplo, Smith (1997), Kock (1998) e Krog (1998). De forma mais geral, ver Nuttall, “Subjectivities of Whiteness” (no prelo).
51. Cf., também, Yap e Mang (1996), Mark (1999).
52. Cf. “Africanité du Maghreb”, *Africultures*, nº 13, 1998; e o número especial “Afrique noire et monde arabe: continuités et ruptures”, *Cahiers des Sciences Humaines*, nº 16, 2000.
53. Cf., em outro contexto, Sansone (1997).
54. Sobre estas discussões, cf. Edkins (2000).

55. Aqui, inspirei-me em Daniel Pécaut, "Configurations of space, time, and subjectivity in a context of terror: The Colombian example" (2000).
56. Esta é uma dimensão que também se encontra nas práticas autóctones, e que as religiões monoteístas apenas acentuaram. Sobre as práticas autóctones, ver Law (1985); sobre questões mais gerais, ver Milbank (1995).
57. Sobre "cadáveres" e "abjeção", ver Kristeva (1982).
58. Sobre o carácter dionisíaco do processo, ver Memel-Fotê (1993).
59. Comparar com Sergei Oushakine, "The quantity of style: imaginary consumption in the New Russia" (2000).

Referências Bibliográficas

- AJAYI, Ade (2000), "Pan-Africanism and the Struggle for Reparations". In T. Falola (ed.), *Tradition and Change in Africa: The Essays of J.F. Ade Ajayi*. Trenton, NJ, Africa World Press.
- (2000), "The Atlantic Slave Trade and Africa". In T. Falola (ed.), *Tradition and Change in Africa: The Essays of J.F. Ade Ajayi*. Trenton, NJ, Africa World Press.
- AKE, Claude (1978), *Revolutionary Pressures in Africa*. London, Zed Press.
- (1981), *A Political Economy of Africa*. Harlow, Longman.
- (1981a), *Social Science as Imperialism: The Theory of Political Development*. Ibadan, Ibadan University Press.
- (2000), *The Feasibility of Democracy in Africa*. Dakar, CODESRIA.
- AMADIUME, Ifi (1997), *Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion, and Culture*. London, Zed Books.
- AMIN, Samir (1973), *Le Développement Inégal. Essai sur les Formations Sociales du Capitalisme Périphérique*. Paris, Éditions de Minuit.
- ANTA DIOP, Cheikh (1967), *Antériorité des Civilisations Nègres. Mythe ou Vérité Historique?* Paris, Présence Africaine.
- (1960), *L'Unité Culturelle de l'Afrique Noire*. Paris, Présence Africaine.
- APPIAH, Kwame Anthony (1997), "Cosmopolitan Patriots". *Critical Inquiry*, nº 23, pp. 617-639.
- ARENDET, Hannah (1987), *La Tradition Cachée. Le Juif comme Paria* (tr. Sylvie Courtine-Denamy). Paris, Christian Bourgois Éditeur.
- ARHIN, Kwame (1994), "The Economic Implications of Transformations in Akan Funeral Rites". *Africa*, vol. 64, nº 3, pp. 307-321.
- AZIKIWE, Nnamdi (1969), *Renasant Africa*. London, Cass.
- BAER, Yitzhak F. (2000), *Galout. L'imaginaire de l'Exil dans le Judaïsme* (tr. Marc de Lau-nay). Paris, Calmann-Lévy;
- BARBER, Karin (ed.) (1997), *Readings in African Popular Culture*. London, James Cur-ley.
- BATAILLE, Georges (1967), *La Part Maudite, Précédé de la Notion de Dépense*. Paris, Éditions de Minuit.
- BEN ROMDHANE, Mahmoud (2000), "A Word from a Non Black African". *CODESRIA Bulletin*, nº 1.

- BHEKIZIZWE, Peterson (2000), *Monarchs, Missionaries & African Intellectuals. African Theatre and the Unmaking of Colonial Marginality*. Johannesburg, Witwatersrand University Press.
- BIAYA, Tshikala K. (2001), "Eroticism in Senegal and the Art of Ousmane Dago". *Public Culture*, vol. 12, n° 3, pp. 707-720.
- (no prelo), "Les Plaisirs de la Ville: Masculinité, Féminité et Sexualité à Dakar, 1997-2000".
- BIMWENYI-KWESHI, Oscar (1981), *Discours Théologique Nègro-africain. Problèmes de Fondements* Paris, Présence Africaine.
- BLYDEN, Edward W. (1967), *Christianity, Islam and the Negro Race*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- BOESAK, Alan (1984), *Black and Reformed: Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition*. New York, Orbis Books.
- BORGOMANO, Madeleine (2000), "La Littérature Romanesque d'Afrique Noire et l'Esclavage. 'Une Mémoire de l'Oubli?'". In M-C Rochmann (ed.), *Esclavage et Abolitions. Mémoires et Systèmes de Représentation*. Paris, Karthala.
- BRAGANÇA, Aquino de & WALLERSTEIN, Immanuel (eds.) 1982), *The African Liberation Reader*. London, Zed Press, 3 vols.
- BRINKMAN, Inge (2000), "Ways of Death: Accounts of Terror from Angolan Refugees in Namibia". *Africa*, vol. 70, n° 1, pp. 1-24.
- BRUNER, E. (1996), "Turism in Ghana: The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora". *American Anthropologist*, n° 98, pp. 290-304.
- BUCK-MORSS, Susan (2000), "Hegel and Haiti". *Critical Inquiry*, vol. 26, n° 4, pp. 821-865.
- CABRAL, Amílcar (1970), *Revolution in Guinea: Selected Texts*. New York, Monthly Review Press.
- CÉSAIRE, Aimé (1950), *Discours sur le Colonialisme*. Paris, Présence Africaine.
- CHUKWUDI EZE, Emmanuel (ed.) (1997), *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. London, Blackwell.
- (ed.) (1997), *Race and Enlightenment. A Reader*. Cambridge, MA, Blackwell.
- COETZEE, John M. (1998), *White Writing. On the Culture of Letters in South Africa*. New Haven, Yale University Press.
- COMAROFF, Jean & COMAROFF, John (1999), "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes From the South African Postcolony". *American Ethnologist*, vol. 26, n° 2, pp. 279-303.
- CONDORCET (1849), "Réflexions sur l'Esclavage des Nègres". In *Oeuvres*. Paris, Firmin-Didot.
- CONKLIN, Alice L. (1998), *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*. Stanford, CA, Stanford University Press.
- DE KOCK, Eugene (1998), *A Long Night's Damage: Working for the Apartheid State*. Saxonwold, Contra.
- DELEUZE, Gilles (1985), *Cinéma 2. L'Image-Temps*. Paris, Éditions de Minuit.
- DEPELCHIN, Jacques (1983), "African Anthropology and History in the Light of the History of FRELIMO". *Contemporary Marxism*, n° 7, pp. 69-88.

- DIENG, Amady A. (1979), *Hegel, Marx, Engels et les Problèmes de l'Afrique Noire*. Dakar, Sankoré.
- DIOP, Boubacar B. (2000), *Le Livre des Ossements*. Paris, Présence Africaine.
- DIOUF, Mamadou (2000), "The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism". *Public Culture*, vol. 12, n° 3, pp. 679-702.
- DIRKS, Nicholas B. (1997), "The Policing of Tradition: Colonialism and Anthropology in Southern India". *Comparative Studies in Society and History*, vol. 39, n° 1, pp. 182-212.
- EBOUSSI-BOULAGA, Fabien (1977), *La crise du Muntu*. Paris, Présence Africaine.
- (1981), *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*. Paris, Présence Africaine.
- (2000), "Race, Identity and Africanity". *CODESRIA Bulletin*, n° 1.
- EDKINS, Jenny (2000), "Sovereign Power, Zones of Indistinction, and the Camp". *Alternatives*, n° 25, pp. 3-25.
- ÉLA, Jean-Marc (1981), *Le Cri de l'Homme Africain*. Paris, L'Harmattan.
- (1988), *Ma Foi d'Africain*. Paris, Karthala.
- FALCO, Raphael (1999), "Charisma and Tragedy. An Introduction". *Theory, Culture and Society*, vol. 16, n° 3.
- FALOLA, Toyin & LOVEJOY, Paul E. (eds.) (1994), *Pawnship in Africa: Debt Bondage in Historical Perspective*. Boulder, CO, Westview Press.
- FANON, Frantz (1952), *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris, Seuil.
- (1967), *Black Skin, White Masks*. New York, Grove Press.
- FERGUSON, James (2000), *Expectation of Modernity*. Berkeley, University of California Press.
- GILROY, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- (1998), "Race Ends Here". *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, n° 5.
- (1999), "Between Camps: Race and Culture in Postmodernity. An Inaugural Lecture". *Economy and Society*, n° 28, pp. 183-197.
- GOLDBERG, Sylvie Anne (2000), *La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme*. Paris, Albin Michel.
- GORDON, L. R. (ed.) (1997), *Existence in Black. An Anthology of Black Existential Philosophy*. New York, Routledge.
- GRANDMAISON, Olivier Le Cour (1992), *Les Citoyennetés en Révolution (1789-1794)*. Paris, Presses Universitaires de France.
- GREGORY, R. G. (1993), *South Asians in East Asia. An Economic and Social History, 1890-1980*. Boulder, CO, Westview Press.
- GUIRAL, P. & TEMIME, E. (eds.) (1977), *L'Idée de Race dans la Pensée Politique Française Contemporaine*. Paris, Éditions du CNRS.
- GYEKYE, Kwame (1996), *African Cultural Values: An Introduction*. Accra, Sankofa Publishing Company.
- (1998), *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*. New York, Oxford University Press.
- HALL, Stuart (1992), "What is this "Black" in Black Popular Culture?". In G. Dent (ed.), *Black Popular Culture*. Seattle, WA, Bay Press.

- HALLWARD, Peter (1998), "Edouard Glissant between the Singular and the Specific". *The Yale Journal of Criticism*, vol. 11, n° 2, pp. 441-464.
- HAMIDOU KANE, Cheickh (1961), *L'Aventure Ambigue*. Paris, Julliard.
- HAMILTON, Carolyn (1998), *Terrific Majesty. The Powers of Shaka Zulu and the Limits of Historical Invention*. Cambridge, MA., Harvard University Press.
- HAYNES, Jonathan (ed.) (2000), *Nigerian Video Films*. Columbus, Ohio University Center for International Studies.
- HEGEL (1953), *Reason in History. A General Introduction to the Philosophy of History* (trad. Robert S. Hartman). New York, Liberal Arts Press.
- HOUNTONDJI, Paulin (ed.) (1997), *Endogeneous Knowledge: Research Trails*. Dakar, CODESRIA.
- IRELE, Abiola (1991), "African Letters: The Making of a Tradition". *The Yale Journal of Criticism*, vol. 5, n° 1.
- JEWSIEWICKI, Bogumil (1985), *Marx, Afrique et Occident*. Montréal, McGill University, Centre for Developing Areas.
- KANT, I. (1965), *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* (trad. De John T. Goldthwait). Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- (1978), *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (trad. V. Lyle Dodwell). Chicago, University of Southern Illinois Press.
- KI-ZERBO, Joseph (1972), *Histoire de l'Afrique d'Hier à Demain*. Paris, Hatier.
- KOUROUMA, Ahmadou (2000), *Allah n'Est pas Obligé*. Paris, Seuil.
- KRISTEVA, Julia (1982), *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (trad. Leon S. Roudiez). New York, Columbia University Press.
- KROG, Antjie (1998), *Country of My Skull*. Johannesburg, Random House.
- KWAME, Anthony Appiah (1986/87), "Racism and Moral Pollution". *Philosophical Forum*, n° 18.
- (1992), *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*. London, Methuen.
- LaCAPRA, Dominique (1998), "Trauma, Absence, Loss". *Critical Inquiry*, vol. 11, n° 2, pp. 441-464.
- (1998), *History and Memory after Auschwitz*. Ithaca, Cornell University Press.
- LAW, Robin (1985), "Human Sacrifice in Pre-Colonial West Africa". *African Affairs*, n° 34, pp. 53-87.
- LONSDALE, John (1981), "The European Scramble and Conquest in African History". In *Cambridge History of Africa*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LOVEJOY, Paul E. & RICHARDSON, David (1999), "Trust, Pawnship, and Atlantic History: The Institutional Foundations of the Old Calabar Slave Trade". *American Historical Review*, abril, pp. 333-355.
- LUGARD, Sir F.D. (1980), *The Dual Mandate in British Tropical Africa*. London, W. Blackwood & Sons.
- MacGAFFEY, Janet & BAZENGUISSA-GANGA, Rémy (2000), *Congo-Paris: Transnational Traders on the Margins of the Law*. Oxford, James Currey.
- MAFEJE, Archie (2000), "Africanity: A Combative Ontology". *CODESRIA Bulletin*, n° 1, pp. 66-71.
- MAIR, L. (1936), *Native Policies in Africa*. London, Routledge & Kegan Paul.

- MALAUQUAIS, Dominique (no prelo), "Anatomie d'une Arnaque. Feymen et Feymania au Cameroun".
- MAMA, Amina; IMAM, Ayesha e SOW, Fatou (eds.) (1997), *Engendering Social Sciences in Africa*. Dakar, CODESRIA.
- MAMDANI, Mahmood (1976), *Politics and Class Formation in Uganda*. New York, Monthly Review Press.
- (1996), *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- (ed.) (1997), *Ugandan Studies in Labour*. Dakar, CODESRIA.
- & WAMBA-DIA-WAMBA, Ernest (eds.) (1995), *African Studies in Social Movements and Democracy*, Dakar, CODESRIA.
- MARAGNES, D. (s/d.), "L'Identité et le Désastre. Origine et Fondation". *Portulan*, nº 98.
- MARK, Peter (1999), "The Evolution of 'Portuguese' Identity: Luso-Africans on the Upper Guinea Coast from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century". *Journal of African History*, nº 40, pp. 173-191.
- MBEMBE, Achille (2000), "At the Edge of the World: Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa". *Public Culture*, vol. 12, nº 1.
- (2001), *On the Postcolony*. Berkeley, University of California Press.
- "Political Imagination in Times of War". (no prelo).
- MEMEL-FOTÉ, Harris (1993), "La Fête de l'Homme Riche dans le Golfe de Guinée au Temps de l'Esclavage, XVIIe-XIXe Siècles". *Cahiers d'Études Africaines*, nº 131, pp. 363-379.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945), *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard.
- MILBANK, J. (1995), "Stories of Sacrifice: From Wellhausen to Girard". *Theory, Culture & Society*, vol. 12, nº 4, pp. 15-46.
- MILLER, Christopher (1998), *Nationalists and Nomads. Essays on Francophone African Literature and Culture*. Chicago, University of Chicago Press.
- MILLER, Joseph (1988), *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade (1730-1830)* Madison, WI, University of Wisconsin Press.
- MILLS, C. W. (1998), *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*. Ithaca, Cornell University Press.
- MKANDAWIRE, Thandika & OLUKOSHI, Adebayo (eds.) (1995), *Between Liberalization and Oppression: The Politics of Structural Adjustment in Africa*. Dakar, CODESRIA.
- MKANDAWIRE, Thandika & SOLUDO, Charles (1999), *Our Continent, Our Future*. Dakar: CODESRIA-IDRC.
- MONENEMBO, Thierna (2000), *L'Aîné des Orphelins*. Paris, Seuil.
- MONTESQUIEU (1979), *De l'esprit des lois*. Paris, Garnier-Flammarion.
- MUDIMBE, V. Y. (1988), *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* Bloomington, Indiana University Press.
- (1997), *Tales of Faith: Religion as Political Performance in Central Africa* (London, Atlantic Highlands).

- MUDIMBE, Valentin Y. (1991), *Parables and Fables. Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*. Madison, WI, University of Wisconsin Press.
- (1994), *The Idea of Africa*. Bloomington, Indiana University Press.
- MWANGI, Wambui & ZAIMAN, André (2000). "Race and Identity in Africa: A Concept Paper". *CODESRIA Bulletin*, n° 1.
- NEWELL, Stephanie (2000), *Ghanaian Popular Fiction. "Thrilling Discoveries in Conjugal Life" & Other Tales*. Oxford, James Currey.
- NGUGI wa Thiong'o (1986), *Decolonising the Mind*. London, James Currey.
- NKRUMAH, Kwame (1961), *I Speak of Freedom*. London, Heinemann.
- NUTTALL, Sarah (no prelo), "Subjectivities of Whiteness".
- & MICHAEL, Cheryl Ann (eds.) (2000), *Senses of Culture*. Cape Town, Oxford University Press.
- NYERERE, Julius (1968), *Ujamaa. Essays on Socialism*. London, Oxford University Press.
- OBENGA, Théophile (1973), *L'Afrique dans l'Antiquité*. Paris, Présence Africaine.
- OUSHAKINE, Sergei A. (2000), "The Quantity of Style: Imaginary Consumption in the New Russia". *Theory, Culture & Society*, vol. 7, n° 5.
- PATTERSON, Orlando (1982), *Slavery and Social Death. A Comparative Study*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- PÉCAUT, Daniel (2000), "Configurations of Space, Time, and Subjectivity in a Context of Terror: The Colombian Example". *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 14, n° 1, pp. 129-150.
- PLUCHON, P. (1984), *Nègres et Juifs au XVIIIe siècle*. Paris, Taillandier.
- RICOEUR, Paul (2000), *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris, Seuil.
- ROBINS, Steven (2000), "City Sites". In S. Nuttall & C. A. Michael (eds.) (2000), *Senses of Culture*. Cape Town, Oxford University Press, pp. 408-425.
- RODNEY, Walter (1981), *How Europe Underdeveloped Africa*. Washington, D.C., Howard University Press.
- SANSONE, Livio (1997), "The New Blacks from Bahia: Local and Global in Afro-Bahia". *Identities*, n° 3-4, pp. 457-493.
- SCHOLEM, Gershom (2000), *Aux Origines Religieuses du Judaïsme Laïque. De la Mystique aux Lumières*. Paris, Calmann-Lévy.
- SENGHOR, L. S. (1964), *Liberté I: Négritude et Humanisme*. Paris, Seuil.
- (1977), *Liberté III: Négritude et Civilisation de l'Universel*. Paris, Seuil.
- SHAW, Rosalind (1997), "The Production of Witchcraft/Witchcraft as Production: Memory, Modernity, and Slave Trade in Sierra Leone". *American Ethnologist*, n° 24, pp. 856-876.
- SHIVJI, Issa (1976), *Class Struggles in Tanzania*. London, Heinemann.
- (1988), *Fight My Beloved Continent: New Democracy in Africa*. Harare, SAPES Trust.
- (1989), *The Concept of Human Rights in Africa*. Dakar, CODESRIA.
- SIMONE, Abdoumalig (no prelo), "The Worldling of African Cities".
- SINGLETON, T. A. (1999), "The Slave Trade Remembered on the Former Gold and Slave Coasts". *Slavery & Abolition*, n° 20, pp. 150-169;
- SMITH, Ian (1997), *The Great Betrayal*. London, Blake.

- TAYLOR, Lucien (1998), "Créolité Bites. A Conversation with Patrick Chamoiseau, Raphael Confiant, and Jean Bernabé". *Transition*, nº 74, pp. 124-160.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1988), *De la Colonie en Algérie*. Paris, Éditions Complexe.
- TUTU, Desmond (1984), *Hope and Suffering*. Grand Rapids, W.B. Erdmans.
- VAN DER GEEST, Sjaak (2000), "Funerals for the Living: Conversations with Elderly People in Kwahu, Ghana". *African Studies Review*, vol. 43, nº 3, pp. 103-129.
- VOLTAIRE (std), *Oeuvres Complètes*. Paris, Imprimerie de la Société Littéraire et Typographique.
- WAMBA-DIA-WAMBA, Ernest (1998), "Mobutisme après Mobutu: Réflexions sur la Situation Actuelle en République Démocratique du Congo". *Bulletin du CODESRIA*, nºs 3-4, pp. 27-34.
- WILSON, H. S. (ed.) (1969), *Origins of West African Nationalism*. London, Macmillan-St Martin's Press.
- WIREDU, Kwasi (1997), *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Gainesville, FL., University of Florida Press.
- (2000), "How Not to Compare African Thought with Western Thought". In I. Karp & D. A. Masolo (eds.), *African Philosophy as Cultural Inquiry*. Bloomington, Indiana University Press, pp. 187-214.
- YAP, M. & MANG, D. L. (1996), *Colour, Confusion and Concessions. The History of the Chinese in South Africa*. Hong Kong, Hong Kong University Press.
- YERUSHALMI, Yosef H. (1982), *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle, University of Washington Press.
- ZELEZA, Paul Tiyambe (1993), *A Modern Economic History of Africa. Volume I: The Nineteenth Century*. Dakar, CODESRIA.
- (1997), *Manufacturing African Studies and Crises*. Dakar, CODESRIA.



Pedido de Assinatura/Subscriptions
Publicação semestral/two issues per year

Brasil: R\$ 25,00
Other Countries: US\$ 20.00

Números atrasados (sob consulta):

Back issues (if available)

Do 1 ao 31: R\$ 5,00/US\$2.00

Do 32 ao 38: R\$ 10,00/US\$4.00

Números/issues: _____

Formas de Pagamento/Payment:

Cheque/check (only in Brazil)

enviar cheque nominal a

Pallas Editora e Distribuidora

Rua Frederico de Albuquerque, 44

21050-840 - Rio de Janeiro - RJ

Visa

Cartão nº/Card # _____

Válido até/valid thru _____

Nome do titular/holder's name _____

Assinatura/signature _____

Nome/name: _____

Endereço/address: _____

CEP/zip code: _____

Cidade/city: _____ País/country: _____

Telefone/phone: _____ Fax: _____

E-mail: _____

Envie seu pedido de assinatura ou solicite por telefone/fax/e-mail
Send this coupon or order by phone/fax/e-mail

Pallas Editora e Distribuidora
Rua Frederico de Albuquerque, 44
21050-840 - Rio de Janeiro - RJ - Brazil
Tel: 55 21 2270-0186/2561-8007 - Fax: 55 21 2590-6996
E-mail: pallas@alternex.com.br

Impresso nas oficinas da
SERMOGRAF - ARTES GRÁFICAS E EDITORA LTDA.
Rua São Sebastião, 199 - Petrópolis - RJ
Tel.: (24) 2237-3769



Informações aos Colaboradores

Estudos Afro-Asiáticos aceita trabalhos inéditos relacionados aos estudos das relações raciais no Brasil e na diáspora e às realidades nacionais e das relações internacionais dos países da África e da Ásia.

Os trabalhos deverão ser de interesse acadêmico e social, escritos de forma inteligível ao leitor culto.

A publicação dos trabalhos está condicionada à aprovação de pareceristas, membros do Conselho Editorial, garantido o anonimato de ambos no processo de avaliação. Eventuais sugestões de modificações serão previamente acordadas com os autores.

Os artigos devem ser enviados em forma eletrônica, no programa Word 6.0 ou superior, não deverão exceder 30 laudas e virão acompanhados de um resumo em torno de 200 palavras, onde fique clara uma síntese dos propósitos, dos métodos empregados e das principais conclusões do trabalho, além de cinco palavras-chave e dados sobre o autor (titulação acadêmica, cargo que ocupa, áreas de interesse, últimas publicações e e-mail para correspondência).

As notas deverão ser de natureza substantiva, restringindo-se a comentários complementares ao texto. As referências bibliográficas deverão vir no próprio texto, com menção ao último sobrenome do autor, acompanhado do ano da publicação e do número da página (Fernandes, 1972:51). Ao final do artigo virá uma lista dos autores citados, observando-se as seguintes normas:

Para livro

a) sobrenome do autor (maiúsculo); b) nome do autor; c) ano da publicação (entre parênteses); d) título do livro (em itálico); e) número da edição (se não for a primeira); f) local da publicação; e g) nome da editora.

Ex: FERNANDES, Florestan. (1972), *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difel.

Para artigo

a) sobrenome do autor (maiúsculo); b) nome do autor; c) ano da publicação (entre parênteses); d) título do artigo (entre aspas); e) nome do periódico (em itálico); volume e número do periódico; f) número das páginas do artigo.

Ex: IANNI, Otávio. (1988), "Literatura e consciência". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 15, pp. 208-217.

A publicação do artigo confere ao autor dois exemplares da revista e cinco separatas.

Colaborações devem ser enviadas para:

Estudos Afro-Asiáticos

Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Praça Pio X, nº 7, 7º andar

20040-020 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil

E-mail: ecaa@candidomendes.br

PARTICIPAM
DESTA PUBLICAÇÃO

JEAN RAHIER

JOSÉ LUÍS PETRUCCELLI

TIAGO DE MELO GOMES

CÉLIA MARINHO AZEVEDO

DANIEL DOS SANTOS

AIDA FREUDENTHAL

ACHILLE MBEMBE



9 770101 546356

UCAM
UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES 

