

AFRO ASIÁTICOS

| 02

ISSN 0101 . 546X | ANO 23 | JUL.DEZ | 2001

| AGENCIAMENTOS POLÍTICOS DA "MISTURA": IDENTIFICAÇÃO
ÉTNICA E SEGMENTAÇÃO NEGRO-INDÍGENA ENTRE OS
PANKARARÚ E OS XOCÓ | RELAÇÕES RACIAIS ENTRE UNI-
VERSITÁRIOS NO RIO DE JANEIRO | MAPEAMENTO DE AÇÕES
E DISCURSOS DE COMBATE ÀS DESIGUALDADES RACIAIS NO
BRASIL | "COM O PÉ SOBRE UM VULCÃO": AFRICANOS MINAS,
IDENTIDADES E A REPRESSÃO ANTIAFRICANA NO RIO DE
JANEIRO (1830-1840) | VIAGENS DO ROSÁRIO ENTRE A VELHA
CRISTANDADE E O ALÉM-MAR |

Estudos Afro-Asiáticos
Universidade Candido Mendes

Diretor
Candido Mendes

Editor
Livio Sansone

Coordenação Editorial
Márcia Lima

Assistência Editorial
Beth Cobra

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

Editoreção 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 Seyferth, 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, Roquinaldo 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

Estudos Afro-Asiáticos

Praça Pio X, 7 – 7º andar

20040-020 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

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

E-mail: eaa@candidomendes.edu.br

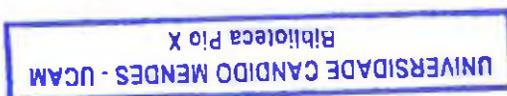
Programa de Apoio a publicações Científicas

MCT



Sumário

- Agenciamentos Políticos da “Mistura”: Identificação Étnica e Segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó 215
José Maurício Andion Arruti
- Relações Raciais entre Universitários no Rio de Janeiro 255
Elielma Ayres Machado
Luiz Cláudio Barcelos
- Mapeamento de Ações e Discursos de Combate às Desigualdades Raciais no Brasil 291
Rosana Heringer
- “Com o Pé sobre um Vulcão”: Africanos Minas, Identidades e a Repressão Antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840) 335
Carlos Eugênio Líbano Soares e Flávio Gomes
- Viagens do Rosário entre a Velha Cristandade e o Além-Mar . . . 379
Juliana Beatriz Almeida de Souza



Estudos Afro-Asiáticos tem o apoio da
Pallas Editora e Distribuidora Ltda.
Editora: Cristina Fernandes Warth
Coordenação Editorial: Heloisa Brown
Capa: Luciana Justinian
Rua Frederico de Albuquerque, 56
21050-840 - Rio de Janeiro - RJ
Telefax: (0xx21)2270-0186/2590-6996/2561-8007
E-mail: pallas@alternex.com.br
Homepage: www.pallaseditora.com.br

Os resumos de inglês e francês foram feitos por Agnieszka M. McLauchlan e Estela dos Santos Abreu, respectivamente.

Colaboram neste número:

Carlos Eugênio Líbano Soares é professor da Universidade Severino Sombra – USS, Vassouras (RJ). E-mail: libano@gbl.com.br

Elielma Ayres Machado é doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – IFCS/UFRJ. E-mail: elielma@hotmail.com

Flávio Gomes é professor do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. E-mail: escravo@prolink.com.br

José Maurício Andion Arruti é Doutorando em Antropologia pelo Museu Nacional/UFRJ. E-mail: arruti@ax.apc.org

Juliana Beatriz Almeida de Souza é professora do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense – UFF. E-mail: jbeatriz@pre-dialnet.com.br

Luiz Cláudio Barcelos é Diretor do Programa do Diálogo Inter-Americano – Inter-American Dialogue. E-mail: lbarcelos@thedialogue.org

Rosana Heringer é doutora em Sociologia, professora da Universidade Candido Mendes (UCAM) e pesquisadora da CEPIA (Cidadania, Estudo, Pesquisa, Informação e Ação). E-mail: r.heringer@uol.com.br



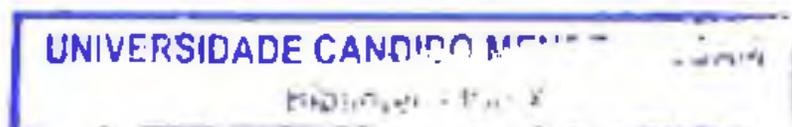
Agenciamentos Políticos da “Mistura”: Identificação Étnica e Segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó

José Maurício Andion Arruti

Resumo

Este artigo toma como ponto de partida, a emergência contemporânea do tema dos “remanescentes indígenas” e dos “remanescentes dos quilombos” e seus principais aspectos. Para isso, desenvolve uma análise de contraste entre os Pankararú e os Xocó, tomando como ponto de observação suas formas de organização social e construção memorial das diferentes heranças deixas por suas ancestralidades. Seu horizonte teórico é dado pelo problema dos agenciamentos classificatórios da “mistura”, categoria de uso corrente, porém com significados distintos para esses grupos sociais. Na análise comparativa entre eles, pode-se perceber que apresentam soluções quase opostas tanto para a situação da “mistura” originária, quanto para as posteriores formas de segmentação.

Palavras-chave: “remanescentes indígenas”, “remanescentes dos quilombos”, identificação étnica, agenciamentos políticos, Pankararú, Xocó, territórios étnicos.



Abstract

Political Agents of the "Mixture": Ethnic Identification and Negro-Native Segmentation between Pankararus and Xocos.

The starting point of this article is the contemporary emergence of the theme "native remnants" and "remnants of 'quilombos' (hiding places of slaves)" together with their main aspects. To this effect, it carries out an analysis of contrasts between Pankararus and Xocos based on their social organization and the collective memory of the various heritages left by their ancestors. Its theoretical horizon is defined by classification agents of the "mixture", category of current use, but with meanings that differ according to social group. A comparative analysis shows that solutions can almost be said to be distinct, both for the original "mixture" and for later forms of segmentation.

Keywords: "native remnants"; "remnants of quilombos"; ethnic identification; political agents; Pankararus; Xocos; ethnic territories.

Résumé

Compositions Politiques du Brassage: Identification Ethnique et Segmentation Noire-Indigène Chez les Pankararus et les Xocos

Dans cet article, on part de l'émergence contemporaine d'études sur "les survivants indigènes" et "les survivants des *quilombos*" dans leurs aspects principaux. On y fait une analyse opposant les Pankararus aux Xocos, du point de vue de leurs formes d'organisation sociale et de la construction de leur mémoire des différents héritages laissés par leurs ancêtres. Son horizon théorique est issu de la question des compositions classificatoires du brassage, une catégorie assez utilisée, mais qui prend des significations distinctes lorsqu'il s'agit de ces groupes sociaux. On peut y voir qu'ils présentent des solutions presque divergentes entre elles autant pour la situation du brassage originel, que pour les formes de segmentation postérieures.

Mots-clé: "survivants indigènes"; "survivants des *quilombos*"; identification ethnique; compositions politiques; les Pankararus; les Xocos; territoires ethniques.

Apresentação

A exclusividade do interesse nas cosmologias nativas, mitologias heróicas, estruturas de parentesco e sistemas de diagnóstico e cura, que marcam a antropologia americanista, cede cada vez mais a uma contaminação desses temas por questões relacionadas aos contextos coloniais e tutelares, à mobilidade geográfica e social e, finalmente, às questões relativas à identidade. Dado o crescente conhecimento e reconhecimento públicos da mobilização política de populações que se imaginam, se organizam e se apresentam como indígenas por todo o Continente, o tema da identidade étnica é cada vez menos evitável, esteja a sua abordagem vinculada ou não ao quadro teórico da etnicidade. Além disso, mesmo na linha de estudos já estabelecida sobre as relações interétnicas, os temas de interesse começam a ultrapassar os limites dos dualismos que marcaram, por exemplo, uma boa parte da Antropologia e da Sociologia brasileiras desde a década de 1950, centradas, respectivamente, nas oposições índios/brancos e negros/brancos. Os contrastes tornam-se mais complexos, incluindo outros grupos minoritários, mas, principalmente, a confrontação cruzada entre eles, em que a dualidade entre “o branco” e “o outro” já não é mais a chave explicativa de tudo.

O trabalho seminal de Roger Bastide sobre as “Américas Negras”, publicado em 1967, que já tinha como motivação os dilemas políticos relacionados tanto à emancipação da população afro-americana das cidades, quanto à descolonização africana (cf. Bastide, 1973:7-10), apontam para a importância das trocas entre negros e indígenas na conformação de todo um tipo cultural americano. O ponto de partida de Bastide era justamente a observação dos dados históricos sobre o encontro entre as formas de resistência negra e indígena – “Dans le marronage, l’africain a rencontré l’indien” (*ibidem*:77) –, seu campo de observação eram as estruturas rituais religiosas, e seu horizonte teórico era a questão da mestiçagem, a “fusão de civilizações”, geradora de uma cultura “negra”

original. Os frutos dessa perspectiva continuam brotando no campo de estudos das religiões afro-americanas e, recentemente, têm fecundado também trabalhos que se pretendem renovadores da antropologia americanista (cf. Losonczy, 1997). Portanto, ainda que não seja um tema ou um campo de estudos privilegiado, as trocas e sínteses entre as heranças étnicas indo-americanas e africanas já possuem uma pequena história na disciplina. Este texto, no entanto, busca abordar o mesmo tema, mas de uma perspectiva distinta, estando motivado por um outro contexto e apoiado em outros pontos de partida, campos de observação e horizontes teóricos.

Nos últimos dez anos, particularmente em função da emergência social do tema dos “remanescentes indígenas” e dos “remanescentes de quilombos”, as Ciências Sociais e a Historiografia brasileiras têm revelado um aspecto da realidade rural que não era objeto nem dos “estudos étnicos”, nem dos “estudos raciais”, ou dos estudos sobre “campesinato”, mas que agora surge com a força de uma evidência. Trata-se das comunidades rurais que se mobilizam politicamente por territórios de uso tradicional, com base em um vocabulário e uma organização social de tipo étnico, respaldadas, ou mesmo motivadas, pela introdução do reconhecimento legal de seus direitos no ordenamento jurídico nacional. Nesse quadro, os “remanescentes indígenas” saíram na frente, tornando-se especialmente visíveis depois da expansão das emergências indígenas da década de 1970, particularmente no Nordeste, onde elas eram mais surpreendentes. No final da década de 1980, mas de uma forma muito rápida, os “remanescentes de quilombos” também entram em cena, ampliando o campo de observação do fenômeno.

Por isto, o ponto de partida desse exercício não são as formas de resistência histórica de índios e negros – ainda que elas sejam fundamentais para compreender o que vem ocorrendo –, mas a sua tradução ou recriação contemporânea. Seu campo de observação são as formas de organizar socialmente e construir memorialmente as diferentes heranças deixadas por essas ancestralidades. Seu horizonte teórico é dado pelo problema dos agenciamentos classificatórios da “mistura”, categoria de uso corrente, mas que assume significados variados para esses grupos sociais. Foi no desenvolvimento da pesquisa entre os Pankararú, localizados no sertão pernambucano de Tacaratú, submédio São Francisco, que as questões já enunciadas mostraram sua pertinência (Arruti, 1996). Ainda que não tenham tido um tratamento especial naquela ocasião, elas

motivaram o redirecionamento das investigações seguintes (Arruti, 1997a) e a busca de um campo de observação empírica mais adequado. Esse segundo campo de observação veio a ser constituído pelos Xocó e seus vizinhos, os negros da comunidade do Mocambo, localizados no sertão sergipano de Porto da Folha, às margens do baixo São Francisco (Arruti, 1997b).

Este texto reconstitui a conexão entre esses exemplos, buscando colocá-los em uma perspectiva comparada, que os aproxima não por suas semelhanças, mas por seus contrastes. É possível lê-los como soluções quase opostas, tanto para a situação de “mistura” originária, quanto para as formas de segmentação posteriores, em que o lugar do negro no interior ou na periferia da sociedade indígena ganha significados distintos. A sobreposição dessas situações consiste, portanto, em um primeiro exercício comparativo que não tem a pretensão de produzir conclusões, mas de ampliar e sistematizar o repertório das questões suscitadas. Para isso, um primeiro bloco reconstituirá o contexto histórico mais geral que, de certa forma, unifica esses exemplos, enquanto produtos de uma política colonial e imperial de produção de *territórios poliétnicos*, cujo destino manifesto era a homogeneização da população sertaneja. Veremos que diversos expedientes classificatórios foram acionados na descrição e administração dessas populações, mas também foram reapropriados por elas. Em um segundo bloco, passamos à descrição da situação Pankararú, na qual o *lugar do negro* apresenta uma forte ambigüidade no interior da memória indígena, passando da plena absorção histórica, de caráter matrimonial e ritual, à função de argumento faccional, frente à simbologia e à pragmática da “remanescência”. No terceiro bloco, há a descrição da situação de vizinhança e parentesco entre índios Xocó e negros do Mocambo, que parece caminhar, irregularmente, em uma direção oposta ao do primeiro exemplo, indo da diferenciação categórica, ainda que variável, até a aliança como “remanescentes”, indígena e quilombola. Em ambos os casos, a análise dos agenciamentos da “mistura” são indissociáveis dos contextos colonial e tutelar, da mobilidade social e geográfica e, finalmente, das questões concernentes à identidade e sua “manipulação”.

2. Perspectivas Histórica e Discursiva da “Mistura”

Depois da eliminação do poder temporal dos missionários sobre os aldeamentos, da transformação dos aldeamentos em vilas

(1758), e do incentivo oficial aos casamentos mistos entre portugueses e índios (1775) (Hoornaert, 1992), foi a vez do que podemos caracterizar como a política das “reuniões”. Nela, sob o argumento de que em vários dos aldeamentos restava apenas um pequeno número de sobreviventes, alguns deles eram extintos e suas populações reagrupadas junto às de outros. Tais medidas, que constituíram uma verdadeira *estratégia da mistura*,² seriam complementadas pelo ataque ao relativo “isolamento” que os aldeamentos restantes ainda permitiam aos indígenas. No início do século XIX, o governo imperial voltaria a incentivar a ocupação não-indígena das terras das antigas missões e aldeamentos, como forma de criar uma população finalmente homogênea (Cunha, 1992), e ao mesmo tempo absorver, na estrutura estatal, núcleos populacionais administrativa e economicamente já plenamente estruturados.

Finalmente, em 1850, entre outras transformações cruciais, a “lei de terras” mandava incorporar às propriedades do Estado as terras das aldeias de índios que “vivem dispersos e confundidos na mesma população civilizada”. Vale ressaltar que, então, o argumento já não era apenas de caráter quantitativo (poucos índios em muitas terras), mas qualitativo, *comportamental*. Assim, as próprias comissões criadas para percorrer os estados discriminando as terras públicas são incumbidas de verificar o quanto as populações dos aldeamentos indígenas ainda mantinham sua tradições e sua autonomia com relação ao mercado regional, ou seja, o seu grau de “mistura”. É importante perceber a simultaneidade entre os trabalhos de discriminação das terras públicas, as políticas de implantação da imigração estrangeira, de libertação dos escravos através do “fundo de emancipação” do Império e a criação de diferentes tipos de “colônias” (agrícolas, militares, de indígenas, de órfãos etc.). Políticas que, combinadas, refletem uma conjuntura em que se tentava remodelar o padrão de controle da mão-de-obra rural pobre, em uma intensa busca da medida exata entre a tutela daquela população, que a ordem demandava, e a liberação de homens e terras que o progresso pedia. Isso faz com que a extinção dos aldeamentos indígenas no Nordeste seja menos o desdobramento de uma *política indigenista* com lógica própria, do que um elemento de um quadro mais amplo que compõe a reordenação dos padrões de intervenção e controle sobre a população rural pobre nordestina num momento de transição das relações de trabalho para o capitalismo. A seguir descreveremos o resultado que essa política comum alcançou tanto no caso dos Pankararú, quanto no caso dos

Xocó, para em seguida seguir mais de perto o desdobramento em cada um deles.

A produção de territórios poliétnicos

No caso dos Pankararú, segundo o levantamento realizado por Hohental (1960), os registros mais antigos do etnônimo são de 1702, surgidos nos relatórios das Missões das ilhas do São Francisco junto a outros três grupos, os Kararúzes (ou Cararús), os Tacaruba e os Porús. Mais tarde, na *Informação Geral e Descrição de Pernambuco* de 1740, há notícias dos Pankararú (Brancaruz) e dos Porús em outros dois aldeamentos missionários localizados em ilhas do São Francisco e é, finalmente, com a criação do aldeamento de “Brejo dos Padres”, possivelmente em 1802 (*ibidem*), a partir do ajuntamento destes com os Umã, Vouvê e Jeritacó (Barbalho, 1985), que se define sua atual localização. Nesse território poliétnico, em função das reiteradas tentativas estatais e missionárias, foram reunidos ainda grupos “brabios” da Serra Negra, ancestrais dos grupos hoje conhecidos como Kambiwá e Kapinawá, conforme relatam documentos escritos³ e a história oral Pankararú. Não possuímos informações censitárias detalhadas sobre o aldeamento do Brejo dos Padres nesse período, apenas duas contagens gerais, produzidas no bojo do seu processo de extinção. Em 1857 relatava-se a existência de 290 índios, distribuídos em 96 famílias e, em 1878, 363 índios distribuídos em 96 famílias.⁴

Quanto aos Xocó, Hohental descreve situação semelhante, mas sugerindo a existência de grupos territorialmente descontínuos. As primeiras notícias sobre os “Chocaz” são de 1749 e 1761 e os localizam em Pão de Açúcar (SE). Mais tarde, tal etnônimo (ou variante) é identificado simultaneamente em três localidades. Na Ilha de São Pedro, município de Porto da Folha (SE), em Olho D’Água do Meio (AL), área atualmente ocupada pelos Tinguí-Botó, e em Porto Real Colégio (AL), em terras de um antigo aldeamento jesuíta do século XVI (Hohental, 1960), onde teriam se reunido aos Kariri, originando os atuais Kariri-Xocó. Há ainda notícias de índios autodesignados Xocó nos sertões de Pernambuco nos anos de 1802 e 1804, quando Frei Vital de Frescarollo os teria retirado das matas, catequizado e “reunido” aos “Umãos Vouvê” no aldeamento de Olho D’Água da Gameleira.⁵ Quanto à sua população, Frei Vital informa que, em 1804, os Xocó “amansados” seriam 36, vindo a formar com os outros um total de 130 índios.

Sobre a Ilha de São Pedro, há um censo do 1829 (do qual falaremos adiante) que os relaciona em número de 139.⁶

O processo de expropriação e de extinção oficial dos aldeamentos dos estados do Nordeste chegaria a termo ao final da década de 1870. Em Sergipe, os presidentes de Província nem mesmo esperaram a instituição da comissão de demarcação de terras para resolver pela inexistência de índios, ainda que pouco tempo antes manifestassem a carência de missionários para administrar seus aldeamentos (Dantas e Dallari, 1980). Já em 1853, o governo provincial consegue a extinção da Diretoria Geral de Índios de Sergipe e decreta a extinção de todos os seus aldeamentos. Não obstante, no plano local, Frei Doroteu, que havia sido trazido à Missão de São Pedro de Porto da Folha poucos anos antes, em 1849, continuou o seu trabalho de catequese junto àquela população até 1878, ano de sua morte. Nesse ano, o presidente de província decretava, mais uma vez, a *extinção* daquela Missão Indígena e informava ao governo central que “nesta Província não existem aldeias, nem mesmo *verdadeiros índios*”, apenas, continuava ele, “um ou outro indivíduo que conserva o *sangue das antigas raças* [mas que] perde-se no meio de uma população *mais ou menos civilizada*” (ênfases minhas).⁷ Discurso ambíguo, que revela o quanto a plasticidade das categorias pôde funcionar no exercício do poder sobre aquelas populações. Assim é que, em 1882, as terras da antiga Missão puderam ser divididas em oito fazendas que, em 1888, foram aforadas pela Câmara Municipal, enquanto os Xocó começavam a realizar viagens periódicas ao Rio de Janeiro em busca de *seus direitos*.

É também em 1878 que a Comissão de Demarcação de Terras Públicas de Pernambuco comunicava que os aldeamentos da província já estavam todos extintos e as suas terras divididas em lotes familiares.⁸ Tais lotes teriam sido distribuídos entre as famílias de “caboclos” dos antigos aldeamentos e, a parte restante, vendida em hasta pública. No ano anterior, os Pankararú haviam vivido o momento inaugural daquela a qual eles se referem como a “época das linhas”, isto é, da repartição do seu território em duas faixas paralelas de lotes, distribuídos entre jagunços e escravos dos proprietários locais. Libertados pelo “Fundo de Emancipação”, tais escravos, em lugar de se dispersarem pelo território provincial, foram fixados nos lotes familiares do Brejo dos Padres, permanecendo sob a área de influência de seus antigos proprietários e ampliando a diversidade étnica daquele território de “mistura” e de reserva de mão-de-obra.⁹ Conforme os documentos oficiais, o aldeamento de Brejo dos Padres foi dividido em 114 lotes (entre 151.230 m² e

302.500 m²), 96 deles distribuídos entre as famílias indígenas.¹⁰ A memória Pankararú, no entanto, contradiz essa versão, esclarecendo que apenas uma parte das famílias indígenas ganhou lotes nas “linhas”, restando às outras a alternativa de subirem as serras que cercam o Brejo dos Padres ou dispersarem-se.

Em um mesmo golpe, a oligarquia local aparentemente eliminava os empecilhos legais impostos pela estrutura da Missão Indígena, livrava-se do ônus de uma eminente abolição da escravidão negra, ao mesmo tempo em que criava um reserva local de *trabalhadores nacionais*, fruto da “mistura” entre eles. Isso permite reconhecer o horizonte histórico da “mistura” que marca o discurso *sobre e desses* índios e negros, mas não esgota seus significados. A seguir destacarei como a “mistura” é também o elemento que dá mobilidade aos enquadramentos classificatórios dessas populações. Meu argumento é que ela fornece o fundo plástico fundamental aos agenciamentos discursivos de semelhanças e identidades, capaz de permitir a mobilidade dos indivíduos e grupos entre as categorias classificatórias dominantes. Essa mobilidade tem repercussões tanto no plano do exercício de poder, quanto o seu reconhecimento tem em nossas análises históricas e sociológicas.

“Qualidades”

De acordo com a “Relação dos Habitantes da Freguesia de São Pedro de Porto da Folha” fornecida pelo vigário da Missão Indígena homônima, a população desta Freguesia dividia-se em 309 “portugueses”, distribuídos por 69 *fogos* e 139 “indígenas”, distribuídos pelos 46 *fogos* da Ilha de São Pedro, onde funcionava a sua Missão.¹¹ Criada em meados do século XVII, a Missão Indígena de Porto da Folha, “reunia” diversos grupos indígenas designados coletivamente como Aramurus ou Orumarus (aparentemente o etnônimo entre eles dominante) como recompensa por sua colaboração militar com os portugueses na luta contra a presença holandesa na região (Dantas e Dallari, 1980). A Missão foi, durante muito tempo, o único *posto avançado* através do qual o Estado Imperial se fazia representar em todo o vasto Sertão de Porto da Folha até que, em meados do século XIX, começassem a surgir as primeiras vilas e suas estruturas municipais. Tal *Relação* é, portanto, a única contabilidade *pública* daquela população do sertão interior sergipano do período, o que somado ao seu caráter relativamente detalhado, lhe atribui uma importância que ultrapassa a sua

utilidade estatística, para lhe situar como demonstrativo das formas de classificação disponíveis aos aparelhos de Estado, isto é, a forma pela qual os habitantes daquele sertão eram pensados, repartidos e administrados.

Depois de dividir toda a população recenseada em dois blocos, “índios” e “portugueses”, o vigário divide esta segunda categoria censitária em várias colunas dedicadas às suas diferentes “qualidades”. Assim é que “português” revela-se um rótulo composto por apenas 31 (10%) “brancos”, aos quais se somavam 175 (57%) “pardos”, 100 (32%) “pretos” e 3 “indígenas” (1%). Além disso, se observarmos a composição dos agrupamentos familiares, veremos que dentre os 69 “fogos” classificados como “portugueses”, 17 (25%) eram constituídos por casais de “pretos” ou compostos por “preto” e “pardo”. Além disso, a análise desses dados deve reconhecer ainda que, mesmo as distinções entre branco, pardo e preto, que poderíamos tomar como uma referência mais direta à “cor” das pessoas, não parece estar baseada em critérios claramente definidos e exclusivos, mas em uma composição entre variantes onde origem, cor de pele e, podemos imaginar, situação socioeconômica, inserção religiosa e ritual, prestígio social, funcionavam como variáveis num sistema em permanente reavaliação.

Na segunda metade da *Relação*, destinada ao registro dos “aldeados”, o vigário não acrescenta a mesma coluna “qualidade”, aparentemente numa simples economia de energia no preenchimento do censo, já que, *por definição*, só “índios” eram “aldeados”. Se compararmos, no entanto, o que ocorreu com a outra metade da lista, dedicada aos “portugueses”, fica claro que tal supressão opera, de fato, uma naturalização da relação existente entre o recorte administrativo “aldeados” e a “qualidade”, ou rótulo étnico “índios”. Essas considerações são reforçadas pela forte mobilidade da população compulsada, caracterizada pelos dados da própria *Relação*: dos 309 “portugueses”, 135 (44%) tinham origem em outra freguesia e, entre estes, 26 (8,5%) eram “pretos” livres e 17 (5,5%) “pretos” escravos. Dentro do aldeamento não era diferente: dos 139 “índios”, 61 (44%) provinham de outras freguesias ou províncias vizinhas, da mesma forma que aqueles 3 “índios” não aldeados, ditos “portugueses”. Como tive oportunidade de descrever em outro trabalho (Arruti, 1996), tais migrações eram muito comuns entre as populações dos diferentes aldeamentos em torno do São Francisco, e é muito pouco provável que um sujeito ou família mantivesse sempre e necessariamente a situação de “aldeado” durante essas constantes viagens.

Isso não quer dizer que a reunião dessas pessoas sob o mesmo rótulo de “portugueses” ou de “índios” seja um erro de categorização do vigário. Meu argumento é que esse tipo de operação, que reúne e separa em função de critérios variáveis e aparentemente arbitrários, faz parte da própria natureza dos agenciamentos classificatórios: eles funcionam como ferramentas que permitem agir sobre a realidade e cujo compromisso não é com a *substância* dos objetos classificados, mas com a *pragmaticidade da taxinomia* gerada a partir deles e sobre eles aplicada. No caso do nosso vigário, importava-lhe apreender a população segundo o critério básico de ela ser aldeada ou não, isto é, segundo a binarização entre aqueles que estavam ou não submetidos à sua administração. A distinção entre índios e portugueses, neste caso, não é uma distinção nem étnica, nem de cor, mas uma distinção que corresponde aos lugares dos homens num determinado arranjo de liberdades e subordinações. A discussão sobre a clareza que o vigário possa ter tido sobre a natureza instrumental dos “rótulos” não deve, no entanto, obscurecer a questão fundamental, relativa aos efeitos sociais desses agenciamentos classificatórios. Uma apreensão direta e realista dessas categorias, que as quer tomar por *dados da realidade*, tende a fazer com que as interpretações históricas e sociológicas desconheçam justamente os seus conteúdos históricos e sociológicos, que operam não como dados, mas como *discursos sobre a realidade*.¹²

Assim, o termo “qualidade” manifesta um tipo de recorte das diferenças entre os homens que não parece poder ser traduzido adequadamente por nenhuma das classificações que nos são familiares, como cor, classe, raça ou etnia. É reveladora a semelhança que essa situação encontra com o sistema de classificações sociais desenvolvido na América espanhola, apesar da enorme distância que separa o *estilo* daquela administração colonial em lidar com as diferenças étnicas e o *estilo* adotado pela colonização portuguesa e pela *prática colonial* brasileira.

A administração espanhola também reconhecia as diferenças étnicas no interior da sua população para lhes dar diferentes estatutos jurídicos, reduzindo-as a um quadro bastante limitado de categorias, que incluíam, além dos espanhóis e dos índios, diversas castas que, seguindo a tradição jurídica hispano-medieval, estavam submetidas a legislações específicas¹³. Ao conjunto dessas distinções era dado o nome de “calidad”. Nesse caso também a “calidad” era acionada não como uma classificação fixa, mas como um estatuto que resultava da composição de variáveis como extração étnica, nível econômico e relações políticas, que permitiam uma

importante mobilidade jurídica aos indivíduos e famílias (Baud *et alii*, 1996).

Vale lembrar que na situação colonial espanhola o baixo *status* dado aos índios tinha, como uma contrapartida relativa, a garantia de um governo próprio e a permanência em suas terras, motivando a que, sob certas condições, espanhóis pobres preferissem ser absorvidos nos *pueblos*. No caso da situação colonial portuguesa e imperial brasileira, a substituição da escravidão indígena por sua progressiva despossessão territorial e pela transformação da identidade indígena em estigma, fez que essa mobilidade assumisse, em termos gerais e no longo prazo (mas nem sempre em situações históricas precisas e particulares), apenas um sentido, aquele que leva de índio a caboclo e, deste, a branco. Assim, a noção de “qualidade” nos permite propor o primeiro aspecto do problema da *plasticidade* destes rótulos, retrospectivamente tomados como sólidos demarcadores de fronteiras naturais, mas em realidade, referidos a um enquadramento classificatório flutuante, conforme a mobilidade da população local e os interesses das agências classificatórias.

A presença do indigenismo oficial no Brasil, já no século XX, por exemplo, cuja motivação primeira era acelerar e controlar aquela passagem entre índio e branco, pensada como natural, introduz novos elementos nesse jogo de “qualidades” que terão efeitos paradoxais, como observaremos por meio da situação dos Pankararú.

Fronteiras

Dispomos de alguns dados históricos sobre a questão da “mistura” entre os Pankararú que iluminam outros aspectos da problemática dos *agenciamentos*. Em 1950, o encarregado daquele Posto Indígena consultava a Inspeção Regional sobre a possibilidade de aceitar o retorno para a área indígena de “índios que daqui se ausentaram há mais de dez anos”, antes, portanto, da demarcação da área.¹⁴ O encarregado explicava que “ultimamente [...] têm procurado retornar ao aldeamento dezenas de pessoas que daqui se ausentaram muito antes de ser criado o posto indígena e que, convidadas pelo primeiro encarregado, quando da época de sua criação, para retornarem às suas antigas residências, não aceitaram o convite”. Ele mesmo, particularmente considerava que aquelas pessoas já “se encontram emancipadas da tutela indígena”, não só

por morarem há tantos anos fora da área indígena, mas principalmente por sua “franca promiscuidade com civilizados, em cujo meio constituíram família”. É interessante como essa forma de discernir os que estão fora dos que estão dentro da área indígena fazendo referência quase exclusiva à “mistura”, obscurece uma série de questões envolvidas nessa tentativa de “retorno”. Em primeiro lugar, obscurece as razões pelas quais os que estavam fora queriam voltar à aldeia. Em segundo lugar, obscurece a natureza da “fronteira” que está em jogo, já que ela pode ser simultaneamente *étnica*, *territorial* ou *jurídica*, como o uso da categoria “emancipados” sugere. Antes de tentarmos esclarecer essas questões, vejamos alguns outros dados.

Em um dos últimos relatórios do SPI, de 1966, outro encarregado traduz em números aquilo que o relatório anterior obscurecia. Ao referir-se à *população sob a administração do posto indígena* não como *índios* ou *remanescentes indígenas*, mas como “mestiços” ou “caboclos”, esse encarregado agregava sob a ampla categoria de “assistidos”, além destes, os “particulares casados com [os] ditos mestiços”.¹⁵ Compunham tal população de “assistidos”, 2.488 “mestiços de índios pancaraús com brancos e negros” e 95 (47 mulheres e 48 homens) “particulares”.¹⁶ Ampliando ainda mais essa categoria, o relatório dava também os números dos “mestiços pancaraús *que estão com residências fora* das terras deste Posto Indígena, vivendo uns em municípios adjacentes, e outros em outros estados” (ênfases minhas). Eram 633 pessoas, cerca de um quarto da população total da área. Assim, a elasticidade da qualidade de “assistidos” opera um duplo movimento que traduz os fluxos da “mistura” através das fronteiras Pankararú, isto é, aquele que *indianiza* os que são trazidos de fora para dentro do território indígena e aquele que permite manter a indianidade dos que saíram desse território.

Nesse último caso, pode-se falar em dispersões familiares que, aos poucos, dão lugar a diferentes formas de reterritorialização Pankararú. Existia uma pequena concentração de famílias em uma rua da antiga cidade de Petrolândia (hoje alagada), mas também existiam famílias em pequenos ranchos temporários, dispersos pelas margens do São Francisco, em geral trabalhando “de meia”. Em todos esses casos, no entanto, a aldeia continuava sendo a referência fundamental, para onde os índios voltavam semanal ou mensalmente. Outra concentração tinha lugar em Água Branca (atual Pariconha, AL), formada pelas famílias que no final do século XIX haviam sido expulsas pelas *linhas*, mas que não deixaram de

manter contato regular com o Brejo dos Padres. Uma terceira concentração era a de São Paulo que, desde a década de 1940, mas principalmente a partir de 60, atraía muitos Pankararú como “paus de arara” para o trabalho na construção civil e na Companhia Elétrica.¹⁷

De qualquer forma, o fato de estarem fora das *fronteiras geográficas* da área indígena não significava que estivessem fora da *fronteira étnica* Pankararú e o que demandavam era serem incluídos pela *fronteira jurídica* dos “assistidos” do órgão indigenista. A essa demanda os dois encarregados a que nos referimos responderam de formas inteiramente opostas, ainda que a categoria da “mistura” ganhasse um lugar igualmente central em ambas as avaliações, seja como critério de inclusão ou exclusão. Como foi sugerido por Cardoso de Oliveira (1960), a importância dos Postos Indígenas e da definição de um território garantido para o processo de identificação étnica está no laço criado pelos *direitos* associados ao rótulo “índios”, representados, entre outras coisas, pela *assistência* que, paradoxalmente aos objetivos assimilacionistas, reforça a adesão a uma identidade indígena.

Entretanto, na situação Pankararú a distinção entre “assistidos” e não-assistidos não correspondeu sempre à distinção entre os que estão e os que não estão na área. Muito menos à distinção entre aqueles que passam a valorizar ou desvalorizar a identidade indígena. O governo tutelar agrega às relações rituais e de afinidade ou parentesco uma relação entre a identidade e o território indígena (agora espaço jurídico), que passa por uma referência aos “direitos”. Voltando, assim, às nossas observações sobre as “qualidades”, uma *identificação étnica* não é produto apenas de uma “contrastividade”, mas da composição dessas fronteiras, étnica, jurídica e territorial. Ou, de outra forma, é um modo de classificar sujeitos que os inclui tanto em grupos locais quanto em arcabouços jurídicos e políticos estatais.

As partes seguintes deste texto buscam explorar esse ponto de partida, a partir da análise dos mecanismos de segmentação que, recentemente, vieram a distinguir mais claramente índios e negros entre os Xocó e os Pankararú. A sobreposição das situações vividas nesses dois grupos com relação à mesma questão, nos servirá como um primeiro ensaio sobre as variantes que atuam na definição das diferentes soluções dadas à “mistura”, quando esta é confrontada com as “qualidades” e “fronteiras” a que fazem referência os novos “direitos”.

3. As “Sementes” da Diferença: Mistura e Faccionalismo Pankararú

Apesar de ser considerada pelos Pankararú como a mais brutal das interferências dos fazendeiros sobre a vida tribal, a extinção oficial do aldeamento do Brejo dos Padres, a sua repartição em lotes e a expulsão de parte de suas famílias para a alocação de ex-escravos, não significou a dissolução do grupo indígena enquanto tal. A vida ritual da aldeia foi transformada pela fragmentação e dispersão das famílias, mas não foi anulada. As festas deixaram de se realizar nos grandes terreiros coletivos de antes, mas continuaram existindo num formato mais discreto, fragmentado em vários terreiros menores que correspondiam quase que a cada uma das unidades familiares dispersadas pelas serras em torno. Isso permitiu que, depois do impacto mais brutal, uma progressiva acomodação levasse à lenta reaproximação entre as famílias expulsas do Brejo e as que haviam ficado “misturadas” nas “linhas”. Da mesma forma, as famílias que haviam se dispersado por outras regiões, criando núcleos autônomos ou sendo absorvidas por outros núcleos, também puderam restabelecer suas relações de parentesco, voltando a participar das festas mais importantes. Um processo de acomodação que, se até pouco tempo caracterizaria a própria idéia de uma miscigenação e aculturação irreversível, foi o mesmo que permitiu aos Pankararú, 60 anos depois de sua extinção oficial, se recompor como identidade indígena.

Processos semelhantes foram vividos em outros aldeamentos, mas a particularidade Pankararú está, acredito, no fato de eles terem gerado um recurso próprio e original que lhes permitiu recusar e subverter a “redução” imposta pela “mistura”. Independentemente de sua designação oficial, os Pankararú construíram uma *nominação memorial*, digamos assim, composta dos nomes de cada uma, ou das principais etnias que foram “reunidas” no Brejo dos Padres. Segundo o que todas as pessoas adultas do grupo estão habilitadas a dizer, com algumas pequenas variantes, o verdadeiro nome da aldeia é *Pancarú Canabrava Geritacó Cacalancó Umã Tatumxi de Fulô*. Esse nome composto é de conhecimento geral, mas não encontra um uso corrente ou vinculado a situações especiais, guardando a única função de uma explícita reserva de memória, um recurso mnemônico que permite reter e evocar a identidade dos “troncos velhos” de que descendem.

Se, por meio dessa *nominação memorial*, os Pankararú reconhecem que já são fruto de uma “mistura” de “troncos velhos”, é

também por meio dela que eles impõem resistência a essa mesma “mistura”, enquanto processo de indiferenciação. A manutenção desses sobrenomes lhes permite imaginar-se enquanto unidade política e social sem que para isso tenham que condenar irremediavelmente as “sementes” da diferença.¹⁸ Isto porque cada um desses sobrenomes representa a possibilidade de novas dispersões, que eles denominam por “enxames”. Se, no passado, diferentes grupos puderam ser reunidos num mesmo território como estratégia de sobrevivência, parece-lhes perfeitamente coerente que hoje, também como estratégia de sobrevivência, de um grupo possam surgir outros, cuja migração multiplicaria os territórios indígenas.¹⁹

O que desejo chamar a atenção nesse quadro é, primeiro, para a tendência à realização de sínteses socioculturais a partir de fragmentos de populações dispersas e profundamente fraturadas; em segundo, para a ausência de um lugar nessa *nominação memorial* para os escravos recém-libertos que, no entanto, igualmente foram absorvidos na síntese do Brejo dos Padres. Adiante abordaremos a natureza dos limites dessa mitológica da “mistura” Pankararú.

Mitologias faccionais

Os sobrenomes são um recurso integrador das ancestralidades que legitimam os Pankararú como “tronco velho” indígena, o que dá a uma determinada “mistura” um sentido positivo e potencializado. A ancestralidade negra, por outro lado, entra nesse sistema de legitimação com um sinal negativo, não por qualquer incompatibilidade ritual ou proibição nas trocas matrimoniais, mas em função daquilo a que os seus “direitos” fazem referência. Por isso, se os negros não ganham um lugar na *nominação memorial*, é porque eles são uma peça-chave no vocabulário faccional Pankararú.

Existem basicamente duas grandes narrativas Pankararú sobre a sua expropriação territorial e identitária, duas *narrativas coloniais* que se opõem simetricamente. Uma delas explica a área a partir de sua repartição em três círculos concêntricos, onde o menor círculo, o centro geográfico da área, corresponderia ao conjunto de moradores mais puramente índios, o círculo intermediário corresponderia aos moradores “misturados” e o círculo maior à área tomada pelos posseiros. Essa narrativa produz a imagem de um grupo compacto que vai progressivamente sendo assediado pelo avanço civilizatório, que lhe toma as terras e a própria identidade, num movimento de fora para dentro, contra o qual resta uma resis-

tência localizada em um centro territorial política e etnicamente intacto. Nessa narrativa, o apossamento e a mistura seriam fruto da ingenuidade de seus antepassados, que deixaram que os posseiros fossem chegando aos poucos, tomando emprestado um pasto, um bebedouro, usando uma fonte d'água, até que os índios se vissem forçados a sair das suas terras, expulsos pelo gado e pelas “linhas”. Não me ocuparei aqui das análises estruturais produzidas a partir dessa espécie de diagrama, que expressaria uma “cosmologia nativa” (Ribeiro, 1992), mas de como tal imagem implica em uma mitologia faccional.

A segunda narrativa descreve a expropriação não como um progressivo avanço de fora para dentro, mas como uma tomada abrupta do próprio núcleo territorial. Uma intervenção dada num só golpe pelos poderes locais, que teriam repartido as melhores terras, isto é, as terras do “Brejo”, em linhas de lotes e as distribuído entre jagunços e negros, que passaram a ser conhecido pela designação geral de “linheiros”. Parte dos índios teria fugido imediatamente para outros locais e parte teria se refugiado nas serras que contornam o Brejo. Aqueles que ficaram nos lotes teriam realizado alianças com o invasor, na forma de casamentos, relações de trabalho ou da pura submissão, enquanto os que fugiram, o fizeram por preferirem trocar as facilidades ecológicas do Brejo pela irredutibilidade étnica e moral. Por isso, nessa leitura inversa, as famílias das serras, que estão nas bordas da área, seriam as mais puras, enquanto as do Brejo seriam as mais misturadas.

O confronto entre essas versões não nos fornecem nem concepções abstratas sobre o universo, nem vestígios de estruturas mentais, nem versões objetivas de um fato passado, mas *discursos* sobre o território e a etnicidade. Desencontros entre diferentes concepções do *ser Pankararú*, que definem papéis nas lutas por classificações, lutas por se fazer ver e fazer crer, por dar a conhecer e se fazer reconhecer, por impor a definição legítima das divisões do mundo social e com isso fazer e desfazer grupos (Bourdieu, 1989). É frente a esse quadro mais amplo de uma *mitologia colonial* que se torna *mitologia faccional* que a representação sobre os negros entre os Pankararú deve ser compreendida.

Temos, portanto, o fenômeno da “mistura” repartido em três níveis distintos. Em um, é fruto da “reunião” de diversos “truncos velhos” na formação da síntese Pankararú, traduzida por meio da *nominação memorial* e que surge hoje como um capital simbólico frente à possibilidade que ela abre aos Pankararú em gerar novas “pontas de rama”. Em outro, é fruto da invasão e da per-

manência dos “posseiros”, pondo em risco não exatamente a identidade indígena, mas o seu território, já que “posseiro” é o termo de oposição mais elementar em relação ao qual se define a própria identidade Pankararú. Nesses casos, porque a fronteira entre “índios” e “posseiros” é categórica e domina toda a representação pública do drama territorial vivido pelos Pankararú, as situações de possível ambigüidade que envolvem parentescos e casamentos, ainda que possam provocar controvérsias internas, são passíveis de um arbitramento, quando então pessoas autorizadas decidem pela absorção ou exclusão da pessoa em situação de identidade duvidosa. Finalmente, no terceiro nível de representação da “mistura”, relativo aos “pretos”, essa ambigüidade não é passível de arbitramento, pondo em risco justamente a identidade indígena. A partir dela não se define o “contraste” com o não-índio, mas uma espécie de modulação interna aos Pankararú, que se faz entre o puro e o impuro. Esse lugar encontra correspondência na ambigüidade do estatuto dos negros introduzidos na área indígena por meio das “linhas”, já que ao mesmo tempo que eram invasores e instrumento da dominação senhorial, eram também objeto dessa dominação, grupo igualmente estigmatizado social e religiosamente. Ambigüidade de estatuto que corresponde à ambigüidade na forma pela qual foram absorvidos socialmente e recusados simbolicamente.

Mas uma explicação que recorre apenas ao simbólico é insuficiente. Como chama a atenção Bensa (1998), ao remetermos o comportamento social a quadros de significação muito amplos (o simbolismo das mitologias ou das lógicas nativas), acabamos tomando por explicação o que é apenas a redução da complexidade das situações empíricas. O significado desse terceiro nível de representação da mistura Pankararú só ganha inteligibilidade por meio do exame de situações particulares e locais que permitem compreender a acusação de “preto” como resposta para problemas que surgem no interior de interações precisamente situadas.

“Negro” como termo acusatório

Quando comecei a interessar-me pelo destino daquelas famílias negras no interior da área indígena, percebi, simultaneamente, que esse era um tema praticamente interdito e extremamente difícil de ser mapeado por meio de genealogias, ou qualquer outra forma de reconstrução objetiva dos laços de descendência. Apesar disso, no interior da área indígena existem regiões às quais

o senso comum indígena associa à identidade negra, em função da existência de traços físicos ou ritualísticos.

Na “rua dos pretos”, localizada no centro do Brejo dos Padres, concentram-se os *rezadores* apontados como *feiticeiros*, personagens que estão formalmente excluídas do campo ritual do Toré. O feiticeiro, ou aquele “que trabalha pela esquerda”, é diretamente associado pelos Pankararú a uma prática religiosa de origem negra, em oposição aos “que trabalham pela direita”, lançando mão dos “particulares”, que seriam puramente indígenas. Oposição que leva a uma disputa no plano ritual que, para ser possível, coloca em perigo a própria distinção categórica entre ambos os tipos de “trabalhos”. Como me foi alertado por alguns informantes, a capacidade que os rezadores “da direita” teriam de desfazer feitiços jogados por rezadores “da esquerda” leva a crer que aqueles não seriam completamente estranhos às práticas destes. Suspeita que nos permite colocar em suspenso não a indianidade dos “rezadores da direita”, mas a nitidez dos limites que separam, no interior da própria lógica ritual Pankararú, o que é “puramente indígena” daquilo que é fruto da composição como o que eles consideram herança negra.

Na serra, por outro lado, há um terreiro que concentra grande número de referências religiosas de diferentes origens, ganhando com esta capacidade de compatibilização, grande notoriedade. Na sala da casa do dono desse terreiro existe um grande altar de cimento, com um nicho para a imagem de Santo Antônio, padroeiro da aldeia, cercado de imagens associadas ao culto da jurema e ao panteão umbandista, assim como fotos de familiares mortos e referências aos Encantados, como o maracá e o círculo de penas usado na mascarada dos Praiá. Ao lado da casa, na capela construída em devoção a São José, guarda-se a Cruz dos Penitentes, usada nas noites de vigília da “tropa de penitentes” local. O Toré apresentado nesse terreiro apresenta ainda outras particularidades, como a regularidade do Toré que, realizado aos sábados, surge associado à reza do “terço” e à presença de Praiás infantis, coisa inconcebível segundo a “tradição”, já que o trato com os Encantados é “fino” e implica prescrições e envolve “segredos” que devem estar fora do alcance de uma criança. Toda essa mescla religiosa e sua aproximação do campo de elementos considerados de origem negra não impede que esse terreiro seja muito freqüentado, concentrando todos os sábados, junto aos seus ofícios, a presença de um pequeno comércio local de comestíveis. Nem mesmo as lideranças mais destacadas da seção norte, às quais é atribuída a manutenção das tradi-

ções, se opõem ao funcionamento desse terreiro ou mesmo à participação em algumas de suas “festas” ou “brincadeiras”.

A existência desses dois pontos gera, portanto, um relativo equilíbrio entre as duas principais seções políticas da área indígena que, a princípio, deveriam se anular reciprocamente, se nos restringíssemos ao plano dos “traços culturais”. No entanto, não é a esse campo ritual, onde a mistura torna-se evidente e pontuada geograficamente, que o termo “preto” faz referência. Não é com relação a ele que o termo assume o caráter *acusatório* que o torna politicamente relevante. Isso ficou claro na primeira entrevista que realizei com João Tomás, a mais importante liderança da seção norte e uma das mais importantes na história dos Pankararú em geral, em que se falou explicitamente do faccionalismo entre as Serras e o Brejo. Foi nela que tive contato como a segunda versão do mito colonial, que então dava grande destaque à distinção entre índios e negros, como um único pacote da semântica faccional. Descreverei mais detalhadamente a situação de enunciação.

Ao chegar à casa do João Tomás, apresentei-me, como de costume, repetindo o texto monótono sobre meus interesses de pesquisa, em que dava ênfase ao conflito entre índios e posseiros. João Tomás ouviu-me e, ao contrário do comportamento que estava acostumado a enfrentar, em que o interlocutor tinha que ser capturado ao longo de um diálogo monossilábico, ele imediatamente perguntou-me o que eu achava da situação. A inversão de papéis desconcertou-me e temi os riscos de começar um contato importante enunciando a opinião “errada”. Tentei desvencilhar-me dizendo que era uma situação “complicada”, mas ele insistiu, pedindo que eu explicasse quem eu achava que “complicava” a situação, ou “os posseiros” ou “nós índios”. O pronome inclusivo era a pista que ele me dava sobre a resposta esperada, e eu a segui. No entanto, seu passo seguinte foi justamente desfazer a inclusividade do “nós” passando a acusar os “índios do Brejo” de não serem “índios legítimos”, mas “pretos” que teriam expulsado os índios legítimos para cima das serras. Ao contrário do que seria justo, dizia ele, são os “pretos” que recebem os recursos da FUNAI, são suas terras que estão sendo privilegiadas, em detrimento das em que os “índios legítimos” moram, ainda não homologadas.

Na semana seguinte, em uma segunda visita ao João Tomás, enquanto conversávamos, chegou um rapaz que vinha percorrendo as casas com um recado das lideranças do Brejo convocando uma reunião urgente de toda a aldeia, relacionada ao conflito com os posseiros daquela região. O recado determinava ainda que João

Tomás se encarregasse de avisar da reunião por toda a sua aldeia, ao que ele respondeu, ironicamente, dizendo que lá não existiam índios, apenas negros, que não tinham nada a ver com problemas de índios. Depois do momento de exasperação provocado pelo diálogo com o mensageiro, João Tomás e sua esposa explicaram-me que, dias antes, as lideranças do Brejo teriam se recusado a enviar para as aldeias da Serra os mantimentos fornecidos pela FUNAI. Pouco depois, João Tomás encontraria na feira de Petrolândia o "delegado da FUNAI" conversando com lideranças do Brejo dos Padres e este o chamou para explicar a situação: os que estavam ali acusavam-no de distribuir a parte dos benefícios que cabiam a sua aldeia e às vizinhas, a negros e brancos da região. Depois de um curto silêncio, ele retrucou afirmando que, se estava dando mantimento a negros, todos eles eram negros "assinados no posto indígena" e, como ele não sabia nem ler nem escrever, nem tinha as carteirinhas e o carimbo da FUNAI, atribuições que ficavam concentradas com as lideranças do Brejo, em função de suas relações de parentesco com o chefe de posto, ele não tinha nenhuma responsabilidade nisso.

Fora de situações de enfrentamento direto como essas, o uso do termo "negro" é parcimonioso, porque não convém tocar em um assunto sempre constrangedor. A acusação permanece sempre na sua forma incompleta, incapaz de tornar-se prova, porque não foi feita para isso. Ainda que o rico campo ritual Pankararú aponte para interessantes cruzamentos de formas rituais negras e indígenas, que podem ser submetidas ao programa de trabalho de um R. Bastide, por exemplo, o meu interesse aqui é mostrar como, no plano das práticas e dos discursos sociais, o uso do termo "preto" entre os Pankararú não serve para constatar ou reafirmar algo em maior ou menor medida dado a vista de todos, mas justamente para revelar o que, por princípio, é dissimulado. Seu uso tem o objetivo de pôr em suspenso a legitimidade de um indivíduo ou agregado que reivindica *direitos*. Porque nenhuma das partes está segura de sua "pureza" e, além disso, porque nenhuma delas tem certeza sobre as fronteiras que demarcam tal "pureza", a acusação de "preto" funciona fundamentalmente como vocabulário faccional e seu emprego ganha sentido apenas enquanto se mantém genérico e maleável. Nesse sentido, as acusações recíprocas de "preto" não se prestam a uma resolução objetiva, que possa ser definitivamente solucionada, mas se mantém como recurso de que se lança mão em momentos críticos de desafio político ou em disputas por recursos.

Isso exige um rápido esclarecimento sobre o contexto material em que tal faccionalismo se desenvolve e é traduzido simbolicamente. Quando o SPI instalou-se entre os Pankararú, em 1940, o local escolhido foi a região central e ecologicamente mais privilegiada do Brejo dos Padres, acrescentando aos seus atributos prévios o de sede do órgão tutelar e, progressivamente, de sede política, até então inexistente. Além disso, a região das serras, que constitui o contorno do "Brejo", marcada por uma topografia acidentada e seca, mas que é mais próxima da cidade de Tacaratú, acabou ficando de fora da primeira demarcação, em função de um muito conhecido caso de suborno do engenheiro responsável, pelos fazendeiros da cidade, reduzindo a área total de mais de 14.000 para 8.100 ha. Em consequência desses fatores combinados, as Serras sempre ficaram em segundo plano quanto às "melhorias", como a construção de escolas, farmácias e casas de farinha, ou quanto à realização de cerimônias cívicas, inicialmente tornadas verdadeiros *potlatchs* governamentais, calculadamente contrastados à rotina de secas e falta de recursos do órgão. A desigualdade de recursos entre as diferentes regiões da área indígena, decorrente desses fatores entretanto, durante muito tempo não ofendeu gravemente a paridade relativa entre as aldeias até que, na década de 1980, uma série de mudanças regionais relacionadas à construção da Unidade Hidroelétrica (UHE) de Itaparica afetaram definitivamente esse equilíbrio.

Tais mudanças podem ser resumidas em quatro pontos: a) destruição da velha e construção da Nova Petrolândia, que se torna o foco de um fluxo de pessoas, recursos e serviços de dimensões inéditas na região; b) construção de uma nova estrada ligando Tacaratú e Nova Petrolândia que passa por fora da região das serras, cortando apenas tangencialmente a área indígena; c) instalação de uma rica infra-estrutura urbana na pequena vila de Jatobá, próxima ao Brejo dos Padres, do lado oposto ao das serras, para alojar os técnicos responsáveis pela construção de UHE; d) criação de grande afluxo de verbas governamentais para a região, destinadas aos projetos de desenvolvimento que atenuariam o impacto socioambiental da UHE e a adesão popular à oposição organizada pelos sindicatos locais.

Essas mudanças eliminam todos os elementos do contexto que permitiam a manutenção do relativo equilíbrio entre as aldeias Pankararú do Brejo e das Serras. Tacaratú, cidade mais próxima às aldeias das Serras, é totalmente esvaziada em sua importância social e econômica e o fluxo entre ela e a agora mais distante Pe-

trolândia se inverte. O abandono da estrada que cortava as aldeias das Serras leva ao seu isolamento com relação aos serviços que já haviam integrado em seu cotidiano ao mesmo tempo em que o corte da área pela nova estrada num trecho menos densamente habitado pelos índios amplia o assédio de posseiros atraídos pelas facilidades criadas por ela. O súbito enriquecimento de Jatobá leva também até o Brejo, numa extensão quase natural, serviços como água encanada, luz elétrica e transporte diário, que, no entanto, não alcançam as Serras. Os projetos de desenvolvimento governamentais, tendo na área indígena o posto da FUNAI como referência básica, ampliam o volume dos recursos, mas no mesmo sentido da citada concentração geográfica, levando-os a serem administrados direta ou indiretamente pelas lideranças do Brejo. Tais mudanças levam a um crescente desequilíbrio na distribuição de recursos entre o Brejo e as Serras que vai criar ou alimentar o tenso faccionalismo indígena.

Quando, em 1987, a FUNAI é obrigada pelo BIRD a rever a demarcação de 1940, as negociações são encaminhadas apenas com as lideranças do Brejo, tomadas então como lideranças de um grupo homogêneo, que acabam por dar outra dimensão àquele faccionalismo. Nessas negociações acertase, conforme proposta do órgão, a manutenção da demarcação da década de 1940, que excluía as Serras, em troca da promessa de retirada definitiva e imediata dos posseiros que ocupavam parte das terras do Brejo. Esse acordo, que as lideranças das Serras só tomaram conhecimento mais tarde e por meio da imprensa, leva a uma proposta de repartição definitiva dos Pankararú em dois grupos, em que as aldeias das Serras passariam a ter seu próprio pajé e cacique, e um território independente, isto é, uma área indígena como posto e recursos próprios, chamada *Entre-Serras-Pankararú-Cana-Brava*. Assim, depois de ter ajudado a "levantar" outras aldeias, João Tomás começa a "levantar" a sua própria.²⁰

4. Os Ícones da "Luta": Segmentação e Aliança Xocó-Mocambo²¹

No caso dos Xocó o processo é mais recente, apesar de os descendentes dos antigos aldeados da Ilha de São Pedro realizarem viagens ao Rio de Janeiro em busca de apoio às suas reivindicações, desde a época do legendário Dom Pedro II. É apenas na década de 1970, quando a Igreja Católica começa a atuar no local por meio do

movimento de “pastoral renovada”, que a mobilização indígena consegue forçar uma primeira intervenção efetiva do órgão indigenista oficial. Nessa época, uma equipe missionária mista de leigos e religiosos, contando com a participação do novo pároco local, inicia um intenso programa de discussões sobre a realidade local e sobre a história da “comunidade”. Uma das situações privilegiadas por esta forma de mobilização era a dos sermões que, durante as missas, associavam a mensagem bíblica ao tema da “luta” pela terra.

Desde então, constantes idas e vindas administrativas e judiciais e atos de violência por parte dos fazendeiros levam à intervenção de diferentes instâncias de poder, estadual e federal, transformando os Xocó em um dos ícones da mobilização política pela terra no Estado de Sergipe, até que, em 1991, a Ilha de São Pedro (96,8 ha) e as terras da beira rio, denominadas Caiçara (4.220 ha), são demarcadas e homologadas, apesar de continuarem abrigando proprietários particulares. Nessa história, a presença negra não remete a segmentações internas, mas a sucessivas conexões entre agrupamentos parcialmente sobrepostos social e territorialmente.

O Mocambo de Porto da Folha

Ao lado da área indígena, localiza-se o povoado do Mocambo, com cerca de 80 famílias distribuídas em duas fileiras de casas paralelas ao rio, contando com um estreito trecho de terras (93,5 ha) ao fundo. Até meados do século XIX, as famílias dos “negros-do-pé-da-serra”, como eram conhecidos os ancestrais das famílias do Mocambo atual, ocupavam pequenos ranchos, “os chiqueiros dos antigos”, compostos de roça, chiqueiro, e pilão, em geral localizados próximos de reservas naturais ou artificiais de água, cujos vestígios ainda encontram-se visíveis. A lei de terras de 1850, que leva à repartição das margens do São Francisco entre membros da elite estadual para aí instalarem fazendas de gado, não repercute apenas sobre a Missão indígena. Os “negros-do-pé-da-serra” também são expropriados de seus ranchos e de sua autonomia produtiva para serem reunidos em núcleos residenciais compactos e subordinados às três fazendas, Niterói, Jaciobá e Mocambo, em que seu antigo território foi dividido. Passam, então, a trabalhar como diaristas ou meeiros daqueles fazendeiros nas lagoas de arroz, das quais antes usufruíam livremente. É essa época, e não qualquer momento anterior, que as narrativas apontam como o “tempo da escravidão”.

Esta situação se estabiliza até que em meados deste século a construção de novas estradas e das barragens ao longo do São Francisco, assim como o medo da mobilização camponesa, em expansão no Nordeste, levam os descendentes daqueles fazendeiros a expulsar tais famílias de suas terras. Boa parte delas se dispersa por outros municípios e estados, mas outra parte concentra-se na Fazenda São Francisco, formada por uma primeira partilha da antiga Fazenda Mocambo, situada em uma estreita faixa de beira rio que se alonga por quase uma légua terra adentro, justamente no limite entre o povoado do Mocambo e o território indígena. Essa nova fazenda inclui a última lagoa preservada das mudanças no regime de águas do rio São Francisco, provocadas pela construção de sucessivas barragens. Além disso, o proprietário desta fazenda, ainda que não fosse considerado negro, era um antigo morador da comunidade e, em função desta relação especial, mantém as antigas condições de trabalho, rompidas pelos outros proprietários. Esse segundo equilíbrio seria finalmente rompido com a morte deste proprietário e a partilha de suas terras, em 1986.

O processo de partilha da Fazenda São Francisco coincide com o período de maior atividade Xocó, o que faz com que os novos proprietários, sentindo-se ameaçados pelo avanço da mobilização indígena e indiferentes aos antigos laços de patronagem e compadrio de seu pai com as famílias do Mocambo, paralisem, no ano de 1990, toda atividade que dependia de trabalhadores locais, principalmente a plantação de arroz na lagoa. Aparentemente, os proprietários reconheciam o perigo representado pelas relações de parentesco e aliança entre os Xocó e seus vizinhos, que criam não exatamente uma linha, mas uma larga zona de fronteira entre os dois grupos, permanente fonte de conflitos e alianças entre eles.

De fato, dentre as famílias do Mocambo, nove têm um dos cônjuges de origem indígena, sendo sete deles Xocó. Entre seus ancestrais imediatos, o número relativo desses casamentos se amplia: em um levantamento preliminar encontramos outros doze casais mistos, cinco deles correspondendo à geração imediatamente anterior à atual e sete à geração anterior a esta, o que leva a uma frequência mais ou menos contínua de casamentos mistos entre essas comunidades que corresponde a pelo menos 10% de cada uma das últimas três gerações do Mocambo e a uma proporção ainda maior no caso dos Xocó. Assim, ambas as comunidades têm uma memória comum de longo termo. Até meados da década de 1940, por exemplo, o Mocambo não possuía um cemitério próprio, tendo se utilizado "desde sempre", do cemitério da Ilha de São Pedro. No

início da organização política dos camponeses das décadas de 1940 e 1950, que atinge, ainda que residualmente, aqueles agrupamentos, esboça-se uma “luta” comum sob o rótulo de “trabalhadores rurais”. Depois disto, nas décadas de 1970 e 1980, a experiência de mobilização política promovida pela equipe da “pastoral renovada” entre os Xocó acaba por atingir também parte das famílias do Mocambo que assistiam às missas na Ilha de São Pedro. Finalmente, desde o início da década atual, em função das dificuldades enfrentadas pelo Mocambo quanto à disponibilidade de terras para plantio e pasto e, contando os “Xocó” com suas recentes conquistas territoriais e, com o apoio financeiro da FUNAI, há uma intensificação das prestações de favores econômicos (terra para plantio, para pasto e pagamento por dias de trabalho) destes às famílias do Mocambo.

Esta memória comum, no entanto, nem sempre foi relativa a uma “luta” comum, reservando um igual espaço ao conflito, principalmente depois que os remanescentes do aldeamento missionário firmam suas reivindicações com base na identidade Xocó. O forte engajamento da equipe diocesana de Porto da Folha na luta indígena fez com que, durante muito tempo, esse fosse um tema obrigatório também nas cerimônias realizadas na igreja do povoado do Mocambo. Nessas cerimônias era exigido das famílias negras não só o mesmo engajamento na luta pela terra, como também insistia-se que elas deveriam participar na luta de seus vizinhos, tendo em mente uma estratégia de longa duração absolutamente sem sentido para a população local. Na verdade, nesse período, as famílias do Mocambo ainda estavam fortemente presas aos laços de dependência econômica e simbólica aos proprietários locais e essa insistência várias vezes acabou por converter-se em evitação e mesmo conflito entre as duas comunidades. Além disso, a recuperação ou produção da identidade Xocó implicou um momento de expurgo daquelas relações interétnicas, sempre apropriadas por seus opositores como signo de uma “mistura” deslegitimadora.

Mas foi justamente a estratégia dos novos proprietários em reação à mobilização indígena e na tentativa de prevenir uma mobilização das famílias do Mocambo, expropriando-as de sua reserva territorial mais importante que, em lugar de evitar, desencadeou novas identificações entre as duas comunidades, fazendo com que a “luta indígena” reverberasse sobre seus vizinhos. Em 1992 um incidente serve como catalisador dessa conexão. Nesse ano, em função do acordo firmado pelos Xocó sobre os limites de seu território aparentemente deixar de fora suas terras, os novos proprietários da Fazenda

São Francisco mudam sua estratégia. Permitem que as famílias do Mocambo voltem a plantar arroz na lagoa, mas sob novas condições, segundo as quais os trabalhadores perdiam uma série de direitos anteriormente reconhecidos. Inesperadamente, no entanto, neste mesmo ano, estoura novo conflito que leva os índios a acamparem nas terras da fazenda, em torno da lagoa de arroz. Apesar de evidentemente delicada, a situação não impede que os laços de solidariedade fossem acionados e que as famílias do Mocambo dessem assistência às famílias Xocó acampadas. Em retaliação a este apoio, os proprietários proíbem a colheita do arroz já maduro e soltam o seu gado sobre ele, além de interditar o trânsito entre as duas comunidades e instalarem jagunços no local.

Assim, foi no momento em que a penúria ultrapassou a carência para alcançar a fome e no qual crescia a revolta com as ações dos jagunços da Fazenda São Francisco (que passaram a entrar periodicamente no povoado atirando para o alto e ameaçando homens, mulheres e crianças), que as famílias do Mocambo se viram diretamente envolvidas no conflito indígena e desencadeou-se o seu processo de mobilização. Retrospectivamente, esse é apontado como o momento de origem da “luta” dessa “comunidade remanescente de quilombos” que, então, volta-se sobre seu passado para descobrir nele a originalidade e os direitos agora reivindicados. Essa versão dos fatos, no entanto, ainda que factualmente correta, acaba por fazer desse momento o marco no qual tudo tem origem e ao qual todos os acontecimentos posteriores recuam linearmente, à forma de um pequeno mito de origem. Ele resume e traduz numa única cena decisiva o que na realidade é fruto de um processo, de uma sucessão de eventos nem lineares nem coerentes entre si, e cujo termo final não era o seu *fim* (desfecho necessário ou finalidade). Na seção seguinte, um olhar mais detalhado sobre o período que aí se inaugura mostrará que a *comunidade quilombola* não teria surgido desse “evento” como em uma abrupta tomada de consciência de si mesma, mas como uma trabalhosa separação com relação à realidade indígena, para a construção de uma imagem de si.

Dos limites equívocos à fronteira étnica

Depois de tomar conhecimento do conflito entre “meeiros” do Mocambo e os proprietários da Fazenda São Francisco, por meio do padre que prestava assistência aos Xocó, a equipe da Co-

missão Pastoral da Terra (CPT²²), em julho de 1992, realizou uma primeira reunião na “comunidade”, na qual ficou claro que, primeiro, a demanda daquelas famílias inicialmente era apenas pela indenização das plantações destruídas e, segundo, que sua capacidade de articulação estava fortemente vinculada aos seus vizinhos Xocó, à consulta dos quais condicionavam qualquer tomada de posição. Na reunião seguinte, que contava com a participação de 15 índios Xocó, foi escolhido pela primeira vez um grupo de “representantes da comunidade” — de onde começariam a emergir as “lideranças políticas” — que então ficou responsável pelo levantamento dos prejuízos das famílias e por ir prestar queixa na delegacia, devidamente acompanhados do padre e de um vereador de Porto da Folha. A segunda providência foi, aproveitando-se do absenteísmo dos proprietários e animados pelo apoio dos Xocó e da CTP, ocuparem a sede da fazenda em questão.

A força da mobilização das famílias do Mocambo, no entanto, com o passar do tempo mostrou-se irregular, o número de participantes nas reuniões coletivas cai bastante e, em uma reunião de março de 1993, as poucas famílias mobilizadas diagnosticavam como um dos obstáculos ao engajamento mais amplo das outras famílias o medo de “espíões”. Isto é, pessoas da comunidade que mantinham laços de fidelidade e dependência pessoal com fazendeiros e autoridades municipais. Decidiu-se, então, que as reuniões seguintes seriam realizadas dentro da área indígena Xocó. Esse foi o momento em que a equipe da CPT passou a se dedicar à preparação dos “trabalhadores” para a confrontação com os proprietários diante do juizado de Porto da Folha. São também desse momento as primeiras representações contra as constantes arbitrariedades praticadas pelo delegado e por policiais do município, algumas vezes acompanhando os capatazes dos proprietários. Assim, trata-se de um período de grande importância, no qual a própria definição daquele agregado de famílias sofre um impacto, em três sentidos.

Primeiro, as ações legais impostas em nome da “comunidade do Mocambo” são, na prática, o *ato de instituição* daquelas famílias como *um sujeito de direito* frente aos poderes locais. Segundo, a “comunidade” ganhava uma nova inserção no conjunto das “lutas sociais” da região, evidenciado ou mesmo construído pelas manifestações de rua que foram organizadas na ocasião das audiências públicas na justiça, em maio de 1993. Tais manifestações foram transformadas em verdadeiros eventos públicos, que centralizavam as atenções da cidade de Propriá e nos quais a população do

Mocambo (presente em grande número) contava com o apoio de representantes dos Xocó, dos STRs da região e da capital, que traziam faixas e carro de som. Terceiro, o trabalho de preparação das famílias para os depoimentos em juízo passava pela “recuperação da memória da comunidade”, o que significava a primeira tentativa de *estabelecer uma memória* linear e coerente sobre suas “origens” (problema inteiramente novo para aquelas famílias), convertendo uma mobilização inicialmente motivada pela recuperação dos prejuízos de alguns meeiros, na “luta” de toda a “comunidade” por “sua terra”. Essa conversão se deu por meio do progressivo esclarecimento sobre as formas de confrontação legal disponíveis que deslocou a discussão do plano dos *direitos trabalhistas*, imposta pelos advogados dos proprietários e inicialmente assumida por aquelas famílias por meio da qualificação de “meeiros”, para o plano dos *direitos civis*, sob a forma da nova autoqualificação como “posseiros”.

Com isso, o leque de possibilidades abertas ao encaminhamento da “luta” também era ampliado, sendo reunidos, em uma reunião de agosto de 1993, em três alternativas: 1) ou permaneciam na área em litígio, forçando o proprietário a chegar a um acordo relativo às indenizações; 2) ou reivindicavam o reconhecimento como “remanescentes de quilombos”; 3) ou avaliavam a área total de que necessitam e pedissem sua desapropriação ao INCRA, para fim de Reforma Agrária. A primeira opção significava manter (ou voltar a) uma estratégia trabalhista, quando na verdade todo o movimento da equipe pastoral levava à sua conversão. A segunda opção era fruto das notícias recentes e ainda vagas sobre as perspectivas abertas pelos primeiros casos em que o “artigo 68” era aplicado em situações de litígio, no Maranhão, no Pará e na Bahia. Ficava claro que, para os assessores, a última opção citada era a preferencial, não só por ser a via na qual aquela militância tinha *know-how* acumulado, mas também porque a idéia de uma identificação como “remanescentes de quilombos” não fazia parte do tipo de representação que as famílias do Mocambo tinham ou gostariam de produzir sobre si. Por fim, decide-se que uma opção só seria tomada depois da reunião com os Xocó.

A resistência daquelas famílias à sugestão de se pensarem como “remanescentes de quilombos” fica mais nítida na discussão, levantada nesse mesmo momento da mobilização, sobre a possibilidade de alteração do nome da comunidade, de Mocambo para Mundo Novo. O desapego e mesmo a recusa de um nome que mais adiante se tornaria tão importante para a mobilização da comuni-

dade, nos remete à importância de estarmos atentos sobre os caminhos pouco retilíneos que podem ligar palavras e coisas. Palavra portuguesa de origem quimbundo (mu'kambu), "mocambo" significa couro de escravos ou de gado fugido ou simplesmente habitação miserável, podendo assim, sugerir uma associação direta entre o nome da comunidade e sua identificação como "remanescente de quilombo". Recordemos, no entanto, que tal nome só é atribuído àquele agregado de famílias quando é instalada a primeira fazenda de gado no local, na segunda metade do século XIX. O nome lhes é, assim, atribuído pela primeira vez ao serem *submetidos* como agregados à então Fazenda Mocambo, ganhando um significado local oposto àquele que é dicionarizado. No entanto, a própria designação desta fazenda encontra sua motivação no riacho homônimo que drena aquele trecho das margens do São Francisco. Realmente, mais de um riacho das redondezas é conhecido pelo nome "mocambo" e isto, por sua vez, está relacionado à forte presença de grupos de negros fugidos que praticamente dominaram a região durante os séculos XVI e XVII, entre os quais encontram-se os prováveis ancestrais daquelas famílias. Assim, entre o Mocambo atual e a definição genérica e histórica de "mocambo" não existem apenas riachos e fazendas de gado, que desenham redes circulares, mas sobretudo uma rede de mediadores e um processo de ressemantizações que colocam em xeque qualquer impulso de explicação continuísta.²³

Assim é que, em agosto de 1993, em um encontro de "formação de jovens lideranças", chega-se ao diagnóstico de que, apesar das grandes transformações vividas pela comunidade, ela pouco havia conseguido em termos práticos. O juiz recusava-se sistematicamente a considerar as ações da comunidade e esta, por sua vez, havia se deixado retirar da sede da fazenda ocupada. Segundo o diagnóstico daquele grupo de jovens, essas dificuldades na mobilização do Mocambo refletiam a demora na solução da "luta Xocó", já que aos olhos de muitos, esse era um termômetro da viabilidade de suas próprias demandas.²⁴

Era justamente em função desse lugar de *vanguarda* que os Xocó ocupavam com relação ao Mocambo, que a mobilização indígena acaba reverberando: em setembro, depois de uma reunião no acampamento dos Xocó, ambas as comunidades decidiam promover ações conjuntas. Uma jovem liderança do Mocambo, que já começava a se destacar, é instituída nas tarefas de mediador e porta-voz da comunidade, ficando com a atribuição de intensificar as viagens para a Aracaju, em busca do apoio do INCRA e de outras

agências que já prestavam apoio aos Xocó, assim como em tentar transferir o conflito da competência das autoridades locais e estaduais para as federais, sob o argumento do envolvimento de indígenas. Como desdobramento desta estratégia, há uma nova invasão da área em litígio, provocando a intervenção policial e a dramática mobilização de toda a comunidade do Mocambo.

Depois disso, multiplicam-se as reuniões de trabalho com a CPT e de uma comissão mista Xocó/Mocambo com as autoridades locais, sucessivamente, o juiz da Comarca, o delegado do Município, o Procurador da República em Aracaju, o corregedor e o vice-presidente da Justiça do Estado e o procurador estadual do INCRA, resultando num franco crescimento da mobilização comunitária.²⁵ É nesse momento que a associação de esforços e a conexão de estratégias com os Xocó acaba abrindo a possibilidade de uma literal identificação entre aquelas "comunidades": na última reunião de setembro, comissões do Mocambo e dos Xocó reúnem-se com o objetivo de avaliar a possibilidade das reivindicações territoriais dos Xocó serem ampliadas como forma de abarcar também as terras do Mocambo. Ou seja, tratava-se de avaliar a possibilidade de transformar suas antigas ligações de parentesco e seu atual vínculo político num contínuo identitário, fazendo com que a segmentação classificatória que os distinguia fosse abolida em nome de outros recortes classificatórios também disponíveis. Surgia, assim, uma quarta alternativa de encaminhamento do conflito, só eliminada definitivamente depois que a FUNAI, várias vezes consultada durante os seis meses seguintes, recusa a proposta, fechando todas as condições práticas daquela reconversão de uma aliança política em uma fusão étnica.

Assim, a alternativa aberta pelo "artigo 68" passava a ser o caminho para a singularização do Mocambo. E por meio do rótulo de quilombolas, entra em contato com esse outro campo de militância, o movimento negro, que até então lhes era desconhecido e a eles desconhecida. Assim, no início de 1994, ao contrário do que acontecera dois anos antes, quando a CPT havia procurado sem sucesso o apoio sociedade civil de Aracaju para aqueles "trabalhadores", a nova convocação é bem-sucedida. Sindicatos, entidades de direitos humanos, do meio educacional, partidos políticos, o próprio governo do estado e, finalmente, o movimento negro, respondem imediatamente ao chamado de apoio à "comunidade remanescente de quilombos" do Mocambo. No plano interno, a mobilização ganha um novo fôlego e um novo caráter. Surge o "Movimento de Defesa do Mocambo" e, mais tarde, em 1995, uma nova

associação de moradores²⁶, chamada Antônio Lino do Alto. Por meio das reuniões regionais de “remanescentes de quilombos”, fazem contato diversas comunidades de todo o país, que também já começavam a se organizar na forma de associações de moradores baseadas num modelo de estatuto criado especialmente para atender as “particularidades” das comunidades remanescentes de quilombos.

A partir da segunda metade de 1994, ao mesmo tempo em que o INCRA começa a recuar nas posições já assumidas (já havia uma perícia técnica que reconhecia a área em litígio como passível de reforma agrária), a Fundação Cultural Palmares constitui uma “subcomissão de estudos” em associação com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN). A arquiteta do Instituto, incumbida da perícia, reproduz o procedimento utilizado nos processos de tombamento de bens (em geral prédios históricos e obras de arte) relativos ao patrimônio cultural brasileiro²⁷ e no seu relatório relata não ter identificado “construções anteriores ao início deste século”, nem “traços de cultos afro-brasileiros”. Frente aos efeitos politicamente negativos dessa ausência de evidências materiais, a arquiteta declarou-se incapaz de formular um parecer (Santos, 1994). Num segundo momento, porém, já no ano de 1995, depois de uma larga mudança de quadros da Fundação Cultural Palmares, na qual foram absorvidos alguns antropólogos ex-funcionários da FUNAI, ela passa a adotar os procedimentos tomados ao modelo do indigenismo e, em lugar do convênio com o IPHAN, passa a atender às novas demandas por meio de um convênio com a Associação Brasileira de Antropologia. É neste contexto que sou convidado a produzir o “laudo antropológico” que levaria ao reconhecimento oficial do grupo como remanescente de quilombo.²⁸

5. Considerações finais

É claro que as descrições apresentadas realizam um recorte mais ou menos arbitrário no tempo e o ponto final que lhes impus não implica atribuir a essas histórias um fim. Novas reviravoltas levaram à criação de novas dinâmicas territoriais e étnicas tanto entre os Pankararú²⁹ quanto entre os Xocó e negros do Mocambo,³⁰ que poderiam ainda servir de base para outras reflexões sobre o mesmo tema. Mas esse recorte específico tem o mérito de nos permitir recortar analogias e contrastes entre os lugares ocupados pela

“mistura” em tais situações e organizações sociais tão distintas. É sobre eles que, finalmente, gostaria de retomar algumas considerações.

Por experiência, sabemos que as situações de emergência de grupos indígenas no Nordeste estão fortemente marcadas pela associação entre a identidade genérica de *índios* e os direitos aos quais este rótulo faz referência. Poucos parecem questionar que o mesmo gênero de relação entre identidade e ordenamento jurídico exista entre as comunidades que recentemente começaram a assumir-se como “remanescentes de quilombos”. No entanto, esse dado da experiência tem resistido a encontrar uma tradução conceitual satisfatória, sendo rotulado como “manipulação de identidade” ou “justificado” com o recurso à noção de *etnicidade*. Antes de reconhecer nessas situações uma fonte de reflexão original, tais soluções muitas vezes ficam presas ao plano legal da discussão que envolve os “remanescentes”, ou servem apenas para classificar comportamentos, nada acrescentando à sua compreensão. Dentro de suas claras limitações, esse exercício buscou estabelecer um outro diálogo com essas questões, decompondo empiricamente as idéias de “manipulação” e de “identidade”, principalmente por meio do destaque dado nos discursos locais à idéia e ao exercício da “mistura”. Como sugere Pacheco de Oliveira (1998), trata-se de apreender a função teórica que o uso recorrente dessa categoria pode ter, de levá-la a sério em sua capacidade de explicitar valores, estratégias de ação e expectativas dos atores em interação.

No caso Pankararú, por meio de uma *nominação memorial*, a “mistura” chega a valer como uma marca de fundação, social e simbolicamente valorada, mas também seletiva. Dentro do complexo universo de suas interações étnicas, os três níveis de significado da mistura remetem para formas distintas de produzir e gerir uma memória, em que o “preto” não pode nem ser absorvido como ancestralidade legítima, nem ser simplesmente representado como estrangeiro, contrastante da *indianidade*. Ali o “preto” é parte constituinte de uma história e de uma identidade marcadas pelo jogo entre puro e impuro, objeto de uma mitologia faccional e crivo que busca distinguir as fronteiras daqueles que devem ter acesso ao conjunto dos recursos escassos de natureza estatal. No caso Xocó, os “negros” do Mocambo são vistos como totalmente externos à comunidade indígena, mas efetivamente ligados a ela por um fluxo constante e contínuo de trocas matrimoniais, econômicas e de alianças conjunturais. Essa situação, que permitiu manter a independência e relativa integridade de ambos os grupos, acabou

por estabelecer também entre eles uma inconstante identificação que, depois de recusada e desejada, é reconvertida para ganhar novos significados, que já não ameaçam suas respectivas integridades. Nesse caso, a força de um inimigo comum e os limites impostos pelos recursos legais de que dispõem para combatê-lo, levou a esse acerto identificatório que separa no conteúdo para reunir novamente na forma, a de “remanescentes”. Por isso, o nascimento da comunidade “remanescente de quilombos” pôde ser apresentada como a crônica de uma progressiva autonomização com relação à imagem da comunidade indígena.

Em ambos os casos, poderíamos imaginar outras ricas possibilidades de análise, fiéis a uma perspectiva etnológica *stricto sensu*, como aquela sugerida por Bastide, por exemplo, em que os sistemas de parentesco intercruzados, as trocas ou sincretismos de suas estruturas rituais ou de seus sistemas de diagnóstico e cura, ganham destaque. Há, no entanto, nessa perspectiva uma característica que me parece não fazer justiça a um aspecto de grande relevância nessas situações e em muitas outras que ainda poderiam ser sobrepostas a elas. Trata-se do fato de a “mistura”, apesar e acima das diferenças entre as duas situações descritas, não consistir em um fenômeno que essas populações apenas sofrem ou *herdam*. Ela não é apenas algo anterior, subterrâneo, inconsciente e que só pode ser manifesto e pensado pelo próprio antropólogo, quando de sua exegese das estruturas. A *mistura*, talvez em oposição ao *sincretismo*, é objeto de intervenção direta daqueles que a princípio poderiam ser vistos apenas como objetos dela. Ela é objeto dos agenciamentos discursivos daquelas populações que, assim, tornam-se capazes de capturar parte do ordenamento jurídico dominante em uma relação paradoxal.

Nas situações coloniais, tutelares ou mesmo de estado de direito descritas, a distinção entre os diferentes rótulos identitários é, sobretudo, uma distinção entre estatutos legais, que servem para definir aqueles que ocupam, que desejam ou que devem ocupar diferentes lugares num determinado arranjo de liberdades e subordinações. Nelas, o ponto crítico que, do interior da mistura permite produzir a distinção entre índios e negros, não é a “contrastividade” entre grupos vizinhos, capaz de, em si mesma ou em relação a condicionantes ecológicas ou demográficas, produzir fronteiras étnicas. Para além dessa dinâmica, que classifica os sujeitos segundo sua inclusão em grupos locais, em todo caso presente, é fundamental compreender como a inserção desses grupos em um determinado contexto administrativo e policial inclui os mesmo sujei-

tos em arcabouços jurídicos e políticos estatais e supraestatais, que têm grande peso sobre aquelas dinâmicas locais.

Separando e mediando a separação entre tais classificações não existe uma fronteira única e clara, que o sujeitos simplesmente manipulam em função de um cálculo pessoal racional, mas um complexo de linhas móveis que se combinam de forma variada de situação para situação. Cada um desses rótulos classificatórios são, por isso, territórios identitários cuja composição combina *fronteiras geográficas, fronteiras étnicas e fronteiras jurídicas*, enquanto é justamente ao espaço ocupado pelo movimento dessas fronteiras que as populações estudadas chamam "mistura". Por outro lado, a lógica estatal, que não é apenas aquela exercida sobre as coletividades étnicas, mas também aquela que acaba sendo produzida no seu interior (passando a constituir também a lógica de ação desses grupos), tende a conceber suas identidades como uma referência aos "direitos" que vinculam o grupo a um determinado território que se quer administrativamente demarcado. Dessa forma, a "mistura", que nesse exercício surge como o espaço ocupado pelo jogo entre os rótulos de índio e negro, torna-se uma questão que não pode ser resolvida por meio da simples e direta recuperação de uma ancestralidade, dependendo de um trabalho dialógico entre a memória social, a análise de contexto e a capacidade de instituir-se como ator coletivo, tendo em vista o enfrentamento das estruturas de poder, que também são sempre estruturas de classificação.

Notas

1. Isso não acontece apenas no Brasil. Algo semelhante e comparável vem se operando também na Colômbia (Arruti, 2000a).
2. Esta é a terceira e última das "estratégias" por meio das quais originalmente busquei descrever e periodizar o processo e os mecanismos que levaram à *extinção oficial* dos índios na região nordeste do país, antecedida pelas estratégias da *guerra* e da *conversão* (Arruti, 1996).
3. "Demonstração dos números das Aldeias existentes nesta província de Pernambuco, seu pessoal, sua população e extensão que cada uma tem". 13/dez/1857. Arquivo Público de Pernambuco, coleção Diretoria de Índios, livro D-11.
4. Relatório de José Luiz da Silva (engenheiro responsável pela Comissão de medição das terras da província de Pernambuco) apresentado ao Exmo. Sr. Conselheiro Simimbú (Ministro e Secretário dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas) sobre o aldeamento do Brejo dos Padres. jun /1878. Arquivo Público de Pernambuco, coleção RTP (Repartição de Terras Públicas) vol.17, pag.391.
5. Note-se que o etnônimo citado é uma composição de designações já citadas como grupos distintos na composição do próprio Brejo dos Padres. Informações retiradas

das cartas de Frei Vital compiladas em "Informações sobre os Índios bárbaros dos certões de Pernambuco". Ofício do Bispo de Olinda acompanhado de várias cartas". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 46 (1), 1883.

6. Hohental só informa sobre o número da população de Porto Real Colégio em dois momentos muito posteriores: para o ano de 1932 cita informação que fala em 258 indígenas; para o ano de 1952, ele teria contado pessoalmente 180.
7. Ofício do Presidente da Província de Sergipe ao Ministério da Agricultura em 17 de maio de 1878. Transcrito em Dantas e Dallari (1980).
8. Relatório do Presidente de Província de Pernambuco. 1878. Biblioteca Nacional / microfílm: código PR-SPR115.
9. Essas informações encontram correspondência nas listas das "Juntas Classificadoras" que orientavam a seleção das emancipações que seriam financiadas pelo "Fundo de Emancipação" do governo imperial. Em 1876 programava-se para os anos seguintes a emancipação 92.855 escravos na província de Pernambuco, cabendo à freguesia de Tacaratú, em que se localizava o Brejo dos Padres, 1.406 emancipações (Relatório cit., 1878. BN/micr.: PR-SPR115.0).
10. Relatório da Inspeção Geral das Terras e Colonização apresentado ao Conselheiro João Lins Vieira Cansação de Sinimbu, presidente do Conselho de Ministros. 1878. Arquivo Nacional / microfílm: rolo 030.078, código 559.
11. "Relação dos habitantes da Freguesia de São Pedro de Porto da Folha, segundo nome, qualidade, ocupação, origem, anos de residência e distribuição pelos fogos". Documento 6, pacotilha 14 da série AG4, Arquivo Público do Estado de Sergipe.
12. Um exemplo local desse problema pode ser encontrado em Mott (1986).
13. Foi sob esse princípio que surgiram os *gobiernos indios*, formados por uma *junta del pueblo* e por um *alcaide indio*, eleito por um *consejo electoral* formado por caciques da nobreza pré-colombiana (Baud *et alii*, 1996). No caso da administração colonial portuguesa houve o movimento de desfazer tais recortes de casta, para em seu lugar deixar estabelecer-se o recorte das grandes famílias-empresas senhoriais, levando a que o problema da diversidade étnica e dos ordenamentos jurídicos pré-coloniais fosse subordinado e finalmente substituído pelo problema da oposição entre público e privado ou entre poderes centrais e poderes locais.
14. Museu do Índio / microfílm, rolo 173, fot. 934 e seguintes.
15. Museu do Índio / microfílm, rolo 175, fot. 91 e seguintes.
16. A esses dados o funcionário agregava uma tabela com o volume das posses de tais "mestiços" (animais, lavoura cultivada, árvores frutíferas, casas e cereais comercializados), revelando a idéia de contagem de homens como a contabilização de patrimônio (M.I./micr.175/fot.91ss).
17. Depois de 1940, as famílias do Pariconha também passariam a receber assistência regular do posto indígena, até que o seu reconhecimento como grupo distinto em 1992, deu origem aos Jeripancó. As viagens a São Paulo estabeleceram um fluxo tão constante que em pouco tempo tornaram-se quase um momento do ciclo de vida de uma boa parte dos Pankarará, resultando no agrupamento da favela Real Parque, do bairro do Morumbi que, a partir de 1995, também passa a reivindicar um território próprio na favela. Uma discussão mais detida sobre essa extraterritorialidade Panka-

rarú é desenvolvida nos capítulos 2 (segunda parte) e 4 de minha dissertação de mestrado (Arruti, 1996).

18. A “semente” é uma imagem fundamental no sistema ritual Pankararú, por meio da qual os Encantados se manifestam a uma pessoa e na qual ele fica contido até que essa pessoa “levante” para ele e a seu pedido, um Praiá. A relação metafórica existente entre o “levantar Praiá” no sistema ritual Pankararú e o “levantar aldeia” na sua atividade política de apoio à emergência de novos grupos, de forma a construir uma homologia global entre esses movimentos foi exposta em Arruti (1999).
19. Esse é o caso dos grupos Geripancó (AL), Kantarurú (BA) e Pankaru (BA), ainda que a legitimidade desses últimos, assim como do núcleo de mais de mil indígenas que ocupam a favela de Real Parque no Morumbi, em São Paulo, e que também reivindicam o reconhecimento com grupo autônomo, sejam polêmicas para os Pankararú do Brejo dos Padres. É o caso também dos recém noticiados Kalancó e Karuazu (AL), sobre os quais os Pankararú ainda não tiveram oportunidade de se pronunciar.
20. “Canabrava” é o nome que a população local, inclusive da cidade, atribui à primeira povoação indígena que viria dar origem à cidade de Tacaratú. Os índios dessa povoação, que depois teriam sido transferidos para o vizinho Brejo dos Padres, são incluídos entre os ancestrais Pankararú, ainda que o seu nome não figurasse na fórmula até então mais corrente de sua *nominação memorial*. Mesmo frente à resistência da administração regional em assumir o processo de complementação da antiga demarcação como a criação de uma área nova e submetida a um corpo político autônomo, em meados de 1998, finalmente, eu seria convidado a compor um Grupo de Trabalho não mais para rever a demarcação de 1940, mas para “identificar” a área Pankararú de “Entre-Serras”.
21. Esse bloco consiste no remanejamento dos dados etnográficos apresentados em um outro artigo, no qual discuto especificamente as questões envolvidas na emergência de “comunidades remanescentes de quilombos” (Arruti, 1998).
22. É por meio do jogo entre as narrativas coletadas em campo e as informações retiradas dos “Relatórios de Atividades” dessa entidade, preenchido pelos membros de sua equipe como uma espécie de caderno de campo coletivo, que poderemos reconstituir de uma forma bastante enxuta, o percurso das famílias do Mocambo ao longo desse período. Esse recurso deve estar, com certeza, cercado de cuidados, já que se trata de uma narrativa que se sustenta num material orientado por objetivos institucionais e por um engajamento político muito evidente. Mas seria um erro exagerar nos obstáculos representados por isso, na medida em que falta a ele o *sentido tautológico* normalmente associado a um sujeito de discurso coerente. Em primeiro lugar, tais relatos são feitos por pessoas diferentes da equipe ao longo do tempo, em segundo lugar, eles são produzidos instantaneamente, como unidades isoladas no tempo, não apresentando os reordenamentos posteriores e globais típicos das “memórias”.
23. O emprego do termo “comunidade” também merece um esclarecimento. Se, por um lado, ele nos remete a discussões próprias ao campo acadêmico (seu emprego nos trabalhos dos anos 50 e as críticas posteriores), por outro, ele é também uma categoria, digamos, “nativa”, utilizada não só pela população rural, como também pelos poderes públicos. Sua penetração e naturalização, que está associada à ação da Igreja, na forma das “comunidades eclesiais de base”, esteve associada ao trabalho de conversão

de unidades sociais discretas em unidade de mobilização. No caso específico estudado, ao termo "comunidade" ainda são agregados os novos significados supostos na idéia de "quilombo".

24. A terra Xocó esteve repartida em dois processos administrativos que, assim, recortavam duas "áreas indígenas", a "Al Ilha de S. Pedro" e a "Al Caiçara". Essas áreas foram unificadas pelo decreto de homologação de 24/12/1991, mas o "processo de extrusamento", isto é, a retirada de ocupantes não-indígenas, seguia um curso confuso até fins de 1999, quando, aparentemente, conseguiu-se a retirada dos ocupantes das antigas fazendas em que a área estava dividida.
25. Um levantamento de outubro de 1993, realizado pela CPT, identifica entre o número total de famílias do Mocambo (73, aproximadamente 240 pessoas), 56 que "estavam na luta", sete (7) que eram "neutras" e nove (9) que eram "contra".
26. A "Associação de Moradores do Mocambo", que já existia, era inteiramente monopolizada por uma única família, cujos componentes eram basicamente os mesmos arrolados no levantamento da CPT como sendo "contra a luta". Uma nova
27. Tal atribuição não era arbitrária, já que no corpo constitucional o artigo 216 ("Sessão II: Da Cultura"), em seu parágrafo 5o., realizava muito claramente essa associação entre o tema dos quilombos e os procedimentos relativos ao "patrimônio": "Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos". As discussões sobre os "remanescentes" ainda não superaram essa ambigüidade.
28. A argumentação do laudo (publicado no *D.O.U.*, nº 100, de 28/5/1997, pp. 1111-6) foi apresentada na forma de artigo acadêmico em Arruti (1997).
29. Em meio a uma série de dificuldades administrativas e orçamentárias que em 1999 ainda estavam dificultando a finalização do trabalho de identificação e demarcação da área indígena Entre-Serras-Cana-Brava-Pankararú, surgiram impasses internos, relacionados à presença de agregados familiares de outros grupos indígenas, aos quais João Tomás mantinha-se estreitamente ligado. Essas famílias, que até então eram um índice da extensão do prestígio político regional do "levantador de aldeias" e até mesmo um reforço numérico para suas reivindicações territoriais, depois da morte de João Tomás e com a perspectiva do estabelecimento de uma fronteira étnico-territorial e administrativa, perderam seu lugar e legitimidade. Assim, durante os trabalhos de levantamento fundiário, passaram a representar uma dificuldade classificatória para o grupo técnico da FUNAI responsável por levantar as "posses não-indígenas" que deveriam ser indenizadas, já que se, por um lado, elas são famílias indígenas, por outro, não são Pankararú, como insistem as novas lideranças.
30. A realização do laudo e o reconhecimento oficial do Mocambo como remanescente de quilombos além de não ter levado à sua regularização fundiária, permitiu criar expectativas e temores que se organizaram em verdadeiras forças políticas internas a ambos os grupos. O temor dos políticos locais em perderem um significativo "curral eleitoral", confirmado pelo resultado das urnas localizadas no Mocambo nas últimas eleições, levou ao seu aparelhamento dos faccionalismos entre as famílias negras. Além disso, reviravoltas na sucessão das lideranças indígenas Xocó, que levaram à substituição de não só de pessoas, mas também de lógicas de aliança política, encerraram aquele ciclo de apoio recíproco, convertendo o antigo argumento memorial

que permitiria a ampliação da área indígena como forma de apoio aos negros, em fonte de uma disputa étnico-territorial.

Bibliografia

- ARRUTI, José Maurício Andion (2000a). "Direitos Étnicos no Brasil e na Colômbia: Notas Comparativas sobre Hibridação, Segmentação e Mobilização Política de Índios e Negros". *Horizontes Antropológicos*, ano 6, nº 14, novembro, pp. 93-123.
- (2000b). "From 'Mixed Indians' to 'Indigenous Reminders': Strategies of the Ethnocide and the Ethnogenesis of Brazilian Northeast". In: W. Assies, A. Hoekema e G. van der Haar (eds.), *Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Amsterdam, Thela Thesis..
- (1998). "Subversions Classificatoires: Paysans, Indiens, Noirs. Chronique d'une Ethnogenèse". *Genèses — Sciences Sociales et Histoire*, nº 32, sept. (Dossier: Anthropologie et Histoire Politique), pp. 28-50.
- (1997a). "A Emergência dos Remanescentes: Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas". *Mana — Estudos de Antropologia Social*, nº 3/2, outubro, pp. 7-38.
- (1997b). "Por uma História a Contraluz: As Sombras Historiográficas, as Paisagens Etnográficas e o Mocambo". *Palmares em Revista no. 1, 1996*, pp. 71-96.
- (1996). O Reencantamento do Mundo — Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararú. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, PPGAS-MN-UFRJ.
- BARBALHO, Nelson (1982-1988). *Cronologia Pernambucana: Subsídios para a História do Agreste e do Sertão*. (16 vols). Recife, Fundação de Desenvolvimento Municipal do Interior de Pernambuco.
- BARTH, Frederic (org.) (1976 [1969]). *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*. Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- BASTIDE, Roger (1973 [1967]). *Les Amériques Noirs*. Paris.
- BAUDE *et alii* (1996). *Etnicidad como Estrategia en America Latina y Caribe*. Quito, Ed. Abya-Yala.
- BENSA, Alban (1998). "Da Micro-História a uma Antropologia Crítica". In: *Jogos de Escalas — A Experiência da Microanálise*. Rio de Janeiro, FGV Editora.
- BOUDIN, Max (1942). Aspectos da Vida Tribal dos Fulniô. *Revista de Cultura*, ano 1, nº 3.
- BOURDIEU, Pierre (1989). *O Poder Simbólico*. Lisboa, Difel
- CUNHA, Manuela C. da (1992). "Política Indigenista no Século XIX". In: M. C. da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- DANTAS, Bearriz G. *et alii* (1992). "Os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico". In: *Os Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- & DALLARI, Dalmo A. (1980). *Terra dos Índios Xocó: Estudos e Documentos*. São Paulo, Comissão Pró-Índio.
- HOHENTHAL, JR., W. D. (1960). "As Tribos Indígenas do Médio e Baixo São Francisco". *Revista do Museu Paulista, Nova Série*, vol. XII.

- HOORNAERT, Eduardo *et alii* (1992). *História da Igreja no Brasil. Ensaio de Interpretação a partir do Povo (Primeira Época)*. (4ª ed.). Petrópolis, Vozes/Paulinas.
- LOZONCZY, Anne-Marie (1997). *Les Saints et la Forêt — Rituel, Société et Figures de l'Échange entre Noirs et Indiens Emberá (Chocó, Colombie)*. Paris, L'Harmattan.
- MOTT, Luiz R. B. (1986). *Sergipe del Rey: População, Economia e Sociedade*. Aracaju, FUNDESC.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (1978 [1960]), "O Papel dos Postos Indígenas no Processo de Assimilação". In: R. C. de Oliveira, *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro/Brasília, Tempo Brasileiro/ Ed. da UnB.
- RIBEIRO, Rosimery (1992). *O Mundo Encantado Pankararú*. Dissertação de Mestrado, Recife, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE.
- SANTOS, Maristela (1994). "Relatório de Viagem ao Povoado do Mocambo". Brasília Diretoria de Estudos, Projetos e Pesquisas da Fundação Cultural Palmares.

Documentos Citados

- "Demonstração dos números das Aldeias existentes nesta província de Pernambuco, seu pessoal, sua população e extensão que cada uma tem". 13/dez/1857. Arquivo Público de Pernambuco, coleção Diretoria de Índios, livro D-11.
- Relatório de José Luiz da Silva (engenheiro responsável pela Comissão de medição das terras da província de Pernambuco) apresentado ao Exmo. Sr. Conselheiro Sinimbu (Ministro e Secretário dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas) sobre o aldeamento do Brejo dos Padres. jun/1878. Arquivo Público de Pernambuco, coleção RTP (Repartição de Terras Públicas) vol.17, pag.391.
- Relatório do Presidente de Província de Pernambuco. 1878. Biblioteca Nacional / microfílm: código PR-SPR115.
- Relatório da Inspeção Geral das Terras e Colonização apresentado ao Conselheiro João Lins Vieira Cansação de Sinimbu, presidente do Conselho de Ministros. 1878. Arquivo Nacional / microfílm: rolo 030.0.78, código 559.
- "Relação dos habitantes da Freguesia de São Pedro de Porto da Folha, segundo nome, qualidade, ocupação, origem, anos de residência e distribuição pelos fogos". Documento 6, pacotilha 14 da série AG4. Arquivo Público do Estado de Sergipe.
- Relatório de encarregado do Posto Indígena Pankarú, 1950. Museu do Índio / microfílm: rolo 173, fot. 934'ss.
- Relatório de encarregado do Posto Indígena Pankarú, 1966. Museu do Índio / microfílm: rolo 175, fot. 91'ss.
- Relatórios de Atividades da Comissão Pastoral da Terra, no estado de Sergipe. Arquivo do Centro Dom José Brandão de Castro, Aracaju.

Relações Raciais entre Universitários no Rio de Janeiro*

Elielma Ayres Machado
Luiz Cláudio Barcelos

Resumo

Este artigo analisa alguns aspectos da vivência de estudantes universitários e sua percepção das relações raciais no Brasil, utilizando dados de uma pesquisa que recorreu a procedimentos quantitativos e qualitativos. Investigamos como os estudantes compreendem a existência de tratamento diferenciado entre negros e brancos na sociedade em geral e na universidade em particular, suas opiniões para a presença de poucos negros na universidade e que tipo de medida poder-se-ia adotar para aumentar essa presença. Em entrevistas com os estudantes que responderam ao questionário, procurou-se entender os aspectos recorrentes nas elaborações discursivas dos estudantes acerca dos temas acima mencionados. Identifica-se, em geral, uma tendência desse segmento específico da população a reconhecer a existência da discriminação na sociedade, mas não na universidade. Da mesma forma, há uma baixa adesão à idéia de se promover políticas específicas para a promoção do aumento de negros na universidade. Embora o subgrupo que mais apóia a adoção de medidas com esse objetivo seja o de negros na universidade particular, a principal clivagem em relação a esse aspecto está entre os alunos da universidade pública *vis-à-vis* os da universidade particular.

Palavras-chave: relações raciais; negros na Universidade; discriminação racial; Rio de Janeiro.

* Este artigo é originário de uma pesquisa sobre raça e ensino superior coordenada por Luiz Cláudio Barcelos, realizada no Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA, dirigido pelo Prof. Livio Sansone, e financiada pela Fundação Ford. Participaram da equipe Elielma Ayres Machado, Ângela Figueiredo, Rosana Carvalho, Simone Freitas e Simone Silva. Suelly Silva e Fabíola de Souza colaboraram com o indispensável apoio administrativo.

Abstract

Racial Relations among University Students in Rio de Janeiro

This article analyses aspects of the relationship among university students and their perception of racial relations in Brazil, based on data collected from a survey that resorted to quantitative and qualitative procedures. We investigated the students' outlook on differentiated treatment of Negroes and Caucasians in society in general and at the university in particular, as well as their opinion regarding the presence of only a few Negroes at the university and the measures that could be adopted to increase the presence of Negroes. During interviews with students who answered the questionnaire, we endeavored to understand the recurring aspects in their treatment of above mentioned themes. In general, this particular segment of the population was identified to tend to acknowledge the existence of discrimination in society, but not at the university. Also, only a few are in favor of specific policies leading to an increase of the negro contingent at the university. Although the sub-group in favor of measures to this effect consists of Negroes studying at private universities, the main difference in this respect refers to students at public universities vis-à-vis those at private universities. **Keywords:** racial disparities; racial discrimination; racism; Negroes; Brazil.

Résumé

Relations Raciales Chez les Étudiants de Rio de Janeiro

Dans cet article, on examine quelques aspects du vécu des étudiants et leur perception des relations raciales au Brésil. Pour cela, on part des résultats d'une recherche qui a fait appel à des procédés quantitatifs et à d'autres qualitatifs. On a examiné comment les étudiants ressentent l'existence d'une discrimination de traitement entre Noirs et Blancs tant dans la société que dans l'université, leurs avis concernant le faible contingent de Noirs à l'université et les mesures à prendre pour élever ce contingent. L'administration des questionnaires aux étudiants a été suivie d'entretiens où on a cherché à comprendre les aspects les plus présents dans leurs discours. On y a trouvé, en général, une tendance à reconnaître l'existence d'une discrimination raciale dans la société mais non pas à l'université. Aussi, les étudiants favorables à des actions spécifiques visant à élever le nombre d'étudiants noirs ne sont-ils pas nombreux, excepté un sous-groupe d'étudiants noirs des universités privées qui présentent un fort clivage vis-à-vis de ceux des universités publiques. **Mots-clé:** relations raciales; les Noirs à l'université; discrimination raciale; Rio de Janeiro.

Introdução

Este artigo pretende contribuir para a discussão das relações raciais de ensino superior, tema que tem sido objeto de um crescente número de estudos. Nosso objetivo é examinar a percepção que os estudantes universitários, segundo sua cor¹ e tipo de instituição que frequenta – pública ou particular – têm das relações raciais na sociedade brasileira, suas elaborações sobre o pequeno número de negros na Universidade e a eventual adoção das medidas que alteram este quadro.

A afirmação de que há um “pequeno número de negros na Universidade” se apóia na literatura sobre o tema que estabelece, de forma inequívoca, as desigualdades raciais na realização educacional, ainda que se deva considerar que a porcentagem da população da coorte etária ideal que frequenta cursos de nível superior no Brasil esteja significativamente abaixo dessa taxa em outros países, mesmo aqueles em desenvolvimento (Barcelos, 1999; Moro, 1993; Teixeira, 1998). Entretanto, nos grandes centros urbanos do país já é possível observar o crescimento dessa participação, o que reflete a expansão do ensino superior nas últimas décadas no Brasil.

Assim, os dados da PNAD-1990 para a sociedade brasileira como um todo, revelam que, com escolarização suficiente para ao menos ingressar na Universidade – doze anos de escolaridade ou mais – havia 2,1% de homens pretos e 2,8% de pardos, enquanto os números para mulheres pretas e pardas eram, respectivamente, 2,5% e 3,2%. No Rio de Janeiro, esses índices sobem para 3,1% de homens pretos e 6,3% de pardos e 2,5% de mulheres pretas e 5,6% de pardas, e justificam o interesse em investigar a trajetória escolar e os padrões de escolha de carreira de negros (pretos e pardos) e brancos no Rio de Janeiro. Justificam, igualmente, o interesse nos padrões de sociabilidade entre negros e brancos cursando nível superior. Neste sentido, torna-se particularmente interessante abor-

dar a percepção que têm os estudantes de ensino superior a respeito das relações raciais no Brasil.

A pesquisa na qual a presente análise se baseia foi realizada entre estudantes de alguns cursos selecionados em duas universidades – uma pública, outra privada – na Área Metropolitana do Rio de Janeiro. A pesquisa constou de duas fases: na primeira, os estudantes responderam a um questionário; na segunda, foram realizadas entrevistas em profundidade com alguns deles. No que diz respeito ao objeto de análise do presente estudo, havia no questionário cinco perguntas sobre percepção das relações raciais na sociedade brasileira. Os temas destas perguntas foram aprofundados nas entrevistas.

A partir do material coletado, identificou-se, em geral, uma tendência desse segmento da população em reconhecer a existência da discriminação na sociedade, mas não na Universidade. Da mesma forma, há uma baixa adesão à idéia de se promover políticas de ação afirmativa que beneficiem os negros, embora a clivagem entre estudantes das universidades pública e particular seja mais marcante do que a diferença entre os grupos raciais.

É importante salientar que a abordagem desses temas neste segmento da população se torna ainda mais significativo em função do momento presente. Um observador da sociedade brasileira certamente notará que a discussão acerca das relações raciais contemporaneamente tem se tornado mais presente enquanto tema de debate nacional. Um dos temas mais recorrentes é, sem dúvida, a realidade educacional. Foco de grande atenção entre os ativistas políticos ligados ao movimento negro e de pesquisadores das mais diferentes áreas, o sistema educacional encontra-se relacionado a dois outros aspectos da questão racial – que igualmente têm despertado interesse crescente: (1) as estratégias e mecanismos de ascensão social, bem como os obstáculos a esta ascensão; (2) as possibilidades de implementação de políticas públicas de cunho reparador das desigualdades raciais. Certamente, analisar a percepção de um segmento da população que se encontra com elevado nível de escolarização é um elemento importante nesta discussão.

Contextualizando o Problema

Não há dúvida de que o enfoque sobre as relações raciais na sociedade brasileira tem mudado, e muito, nos últimos anos. Agências governamentais e programas específicos no âmbito dos

governos federal, estadual e municipal são criados. É a sociedade brasileira, e mais especificamente o Estado brasileiro, enfim, respondendo à desconstrução do "paraíso racial". Obviamente, fundamental neste processo tem sido a atuação do movimento negro como ator político. Podemos identificar eventos como os Encontros de Negros do Norte e Nordeste, realizados ao longo da década de 1980, o Encontro Nacional de Entidades Negras, realizado em São Paulo, em 1991, a Marcha dos 300 Anos de Zumbi, realizada em Brasília, em 1995, como momentos que marcam o fortalecimento da mobilização política em torno da questão racial. Não é este o momento para fazer uma detida análise da mobilização racial, mas é importante ressaltar que, como já foi feito em Barcelos (1996), essa mobilização no Brasil se constitui na manipulação de diversos símbolos na luta pela cidadania, em uma cultura política que se caracteriza pela pouca receptividade à afirmação de identidades particulares.

A atenção a este elemento fundamental da cultura política brasileira é importante em um momento em que refletimos sobre a questão das políticas públicas de combate às desigualdades raciais. Como salientam alguns estudos (Bernardino, 1999; *Dossiê Ações Afirmativas*, 1996; Souza, 1997; Heringer, 1999; Bento, 2000), tratam-se das possibilidades e limitações de ações que têm como fim a igualdade de realização, não apenas a igualdade formal de oportunidades, mas que trata os grupos sociais de forma discriminada. As dificuldades dessas ações vão desde a ordem jurídica, até a legitimidade social de tais medidas. De qualquer forma, as propostas de ações afirmativas vêm ao encontro (ou seria de encontro?) às reivindicações históricas do movimento negro por medidas que estanquem os mecanismos de reprodução das desigualdades raciais. Guimarães (1999:166) considera que o debate sobre políticas públicas de caráter reparador das desigualdades raciais ainda se encontra restrito a organizações do movimento negro e a alguns espaços acadêmicos, tendo se ampliado mais recentemente por iniciativa do Governo Federal.² Ainda assim, várias iniciativas de cunho reparador das desigualdades raciais, especialmente na esfera educacional, têm sido implementadas, e conforme observa Moehlecke (2000), o fato de essas iniciativas estarem circunscritas a organizações da sociedade civil, sejam elas organizações do movimento negro ou empresas privadas, é um dado a mais para reflexão. Em seu cuidadoso levantamento, a autora classifica em três tipos as ações voltadas para a inclusão da população negra no ensino superior no Brasil. São eles:

a) as aulas de complementação, que envolveriam os cursos pré-vestibulares de verão e/ou de reforço durante a permanência do estudante na faculdade; b) o financiamento dos custos para o acesso e permanência nos cursos, envolvendo o custeio da mensalidade de instituições privadas, bolsas de estudos, auxílio moradia, alimentação e outros; c) as mudanças no sistema de ingresso nas instituições de ensino superior, através do sistema de cotas, taxas, metas e outros. (*ibidem*:73)

Além do seu alcance e conteúdo, as iniciativas de combate à exclusão envolvem questões que dizem respeito à legitimidade de medidas de caráter particular. Fry (1991), ao analisar a emergência do comportamento chamado politicamente correto em contextos sociais diferentes, sugere pistas interessantes para a compreensão da implementação de políticas públicas específicas para um segmento da população. Comparando ex-colônias portuguesas e britânicas, o autor sublinha que nos Estados Unidos, por exemplo, a promoção de políticas com vistas a contemplar representativamente a composição étnico-racial e sexual da população, visando proteger as "minorias", encontra-se articulada com a noção de diferença. Por outro lado, no Brasil haveria a dificuldade em utilizar a filiação étnico-racial ou de gênero como princípios distintivos para discriminação. Neste caso, a condição socioeconômica mantém-se como instância paradigmática da diferença. Nesta perspectiva, nas universidades dos Estados Unidos o florescimento da concepção de multiculturalismo é celebrado; em contraposição, nas universidades brasileiras, a ênfase recai sobre a universalidade.

Podemos perceber, nos dados agregados e nas entrevistas, como essas temáticas perpassam a experiência dos estudantes e sua percepção das relações raciais no Brasil. Trata-se de um interessante flagrante das elaborações de um importante segmento da sociedade.

Metodologia e Algumas Questões Suscitadas pelo Trabalho de Campo

Instrumento de pesquisa, o survey e as entrevistas

Elaboramos como instrumento de pesquisa um questionário dividido em cinco seções, a saber, Identificação, Família e Residência, Renda Familiar, Educação e Comportamento.³ Os questionários foram respondidos pelos próprios alunos na presença de um pesquisador. Utilizamos a abordagem direta na seleção dos entrevistados, tendo participado alunos dos turnos diurno e noturno. Apli-

camos os questionários entre outubro de 1998 e agosto de 1999, perfazendo um total de 1.306 questionários respondidos. O preenchimento do questionário dependeu de autorização das direções das universidades e/ou departamentos, e de entendimentos diretos com um professor que cedia parte do tempo de aula para que os alunos respondessem. Apenas vinte questionários devolvidos foram descartados por revelarem preenchimento impróprio. (Desses vinte questionários, três foram preenchidos por alunos estrangeiros.)

Na segunda fase da pesquisa, durante o segundo semestre de 1999 e os meses de janeiro e fevereiro de 2000, foram realizadas as entrevistas gravadas com os estudantes, além das respectivas transcrições das mesmas. Durante o preenchimento do questionário, 499 estudantes se dispuseram a participar da segunda etapa. Deste total, com base nas questões sobre a classificação racial, particularmente a questão aberta, selecionamos cem questionários, sendo que noventa deles se autotranscreveram em uma das seguintes categorias: negro, preto, pardo, mulato, mestiço e moreno; os outros dez se autotranscreveram como brancos. Para a realização das entrevistas, fizemos contato com cerca de noventa estudantes, dos quais obtivemos retorno de cinquenta, sendo realizadas 23 entrevistas. As dificuldades para contarmos os estudantes foram em decorrência do preenchimento incompleto da seção solicitando dados individuais, tais como: ausência do número da residência, do nome do logradouro ou bairro, e ainda telefones onde as pessoas não se encontravam e mudança de endereço. Grande parte das entrevistas foi realizada nas dependências das universidades. Outros lugares escolhidos pelos entrevistados foram a residência, o local de trabalho e, ainda, as dependências do Centro de Estudos Afro-Asiáticos. Buscou-se, em primeiro lugar, contemplar a grande parte dos entrevistados que se autotranscreveram como negros/pretos e, em seguida, demos prosseguimento à pesquisa com aqueles que se autotranscreveram a partir de outras categorias tais como: pardo, moreno, mulato, mestiço e branco. Quanto à idade e ao sexo, os entrevistados tinham entre dezoito e quarenta anos, quinze mulheres e sete homens, todos moradores em diferentes bairros do Rio de Janeiro e de outros municípios do estado.

Seleção das universidades e cursos

Considerando as circunstâncias de tempo e recursos disponíveis para a pesquisa, uma etapa indispensável para a realização da mesma seria a seleção das universidades e cursos que comporiam

nosso universo de pesquisa. Procuramos, então, obter dados que caracterizassem o universo do ensino superior no Rio de Janeiro. Consultando uma publicação especificamente dedicada aos vestibulandos, o *Guia Abril do Estudante 1998*, encontramos referências ao conjunto das instituições de ensino superior, números de vagas, cursos, e relação candidato/vaga para as carreiras. (Vale a pena ressaltar que obtivemos do Serviço de Ensino Superior do Ministério da Educação, em agosto de 1997, uma listagem dos cursos de ensino superior, com suas respectivas instituições mantenedoras, mas a mesma revelou-se desatualizada e incompleta.) Os dados obtidos nessa publicação, complementados, em alguns casos, por consultas por telefone aos setores das universidades responsáveis pela seleção e inscrição dos estudantes, orientaram nossa escolha das universidades e cursos que seriam objeto da pesquisa. Entre as universidades listadas, deveríamos escolher uma pública e uma particular, consoante com o objetivo da pesquisa de comparar instituições dos dois tipos. Quanto à universidade pública, escolhemos aquela em que não tínhamos conhecimento de estudos sobre essa temática na universidade. Considerando que o perfil do aluno tende a estar relacionado com o padrão de segmentação urbana em termos socioeconômicos, procuramos identificar uma universidade particular que não estivesse localizada na mesma área geográfica da universidade pública escolhida. Assim, escolhemos uma universidade situada em um município limítrofe ao do Rio de Janeiro, na Área Metropolitana do Grande Rio.⁴

Para escolhermos os cursos a serem pesquisados, elaboramos os quadros dos cursos mais oferecidos e mais procurados (relação candidato/vaga) no Brasil e no Rio de Janeiro. Consideramos esse procedimento mais adequado do que investigar os cursos que são considerados informalmente, já que há poucos estudos a respeito, e nenhum tomando como objeto as universidades selecionadas, como tendo maior número de alunos negros. Os cursos correspondem, portanto, a dois grupos distintos: os cinco cursos mais procurados, nos quais se verificam as mais altas taxas da relação candidato/vaga, e os cinco cursos mais oferecidos, ou seja, os cursos que podem ser encontrados em um maior número de instituições de ensino superior. Os cursos mais procurados no Rio de Janeiro são: Medicina, Comunicação,⁵ Odontologia, Engenharia e Direito; os cursos mais oferecidos no Rio de Janeiro são: Engenharia, Ciências Contábeis, Pedagogia, Letras e Administração. Elaborando uma lista dos cinco cursos mais oferecidos e dos cinco mais procurados, chegamos ao total de nove cursos,⁶ quais sejam, Administração,

Ciências Contábeis, Comunicação, Direito, Educação, Engenharia, Letras, Medicina e Odontologia. Nesses cursos procuramos entrevistar os alunos dos primeiro e segundo períodos.

Diário de campo

Gostaríamos de registrar algumas ocorrências relacionadas ao trabalho de aplicação dos questionários e entrevista dos estudantes. Esses acontecimentos não chegam a se constituir em questões a serem detidamente problematizadas, mas, sem dúvida, ilustram relevantes tópicos envolvidos no fazer pesquisa sobre relações raciais no Brasil.

Obviamente, nossas observações começam pelo momento da aplicação do questionário, que nos levou a contatar os dirigentes e os professores das duas universidades. Inicialmente, devemos registrar a receptividade de dirigentes e professores das duas universidades onde aplicamos os questionários. Devido às características das duas instituições, na universidade pública tivemos que contatar um número maior de dirigentes, uma vez que as unidades da instituição (departamentos, escolas etc.) são bastante autônomas nas suas rotinas operacionais, e não é vista como necessária a autorização dos dirigentes no topo da hierarquia institucional para a aplicação de um questionário. Por seu turno, os contatos iniciais na universidade particular com os diretores de uma das unidades da instituição nos encaminharam imediatamente ao pró-reitor de Graduação.

Como seria de se esperar, todos os dirigentes pediram para ver o questionário que aplicaríamos. Os da universidade pública raramente fizeram alguma objeção ao conteúdo do questionário, chegando mesmo a enfatizar o compromisso da universidade com a prestação de contas à sociedade através da acolhida a pesquisas que buscassem até mesmo avaliar a instituição. O pró-reitor de Graduação da universidade particular, no entanto, apresentou questionamentos à pergunta que sugeria que há poucos negros na Universidade. Entretanto, a argumentação com os achados da literatura sobre desempenho educacional dos grupos raciais foi o bastante para persuadi-lo.

Com a expectativa de que pudéssemos dispor, no futuro, de dados sobre todo o corpo discente da universidade, e dos candidatos ao vestibular, dirigimo-nos ao diretor do Departamento de Seleção, unidade responsável por ministrar o concurso vestibular. Mais uma vez, esse dirigente também foi extremamente atencioso

e colocou à nossa disposição dados do questionário socioeconômico aplicado aos inscritos no vestibular. Solicitamos, então, a inclusão do quesito raça/cor no questionário. Em um encontro subsequente, entretanto, esse dirigente nos informou que tinha conversado a respeito com um outro dirigente da universidade, que ele não especificou quem seria, que teria observado que a inclusão de tal quesito seria ilegal, uma vez que poderia servir eventualmente para práticas discriminatórias. Com essas observações gostaríamos apenas de ilustrar como a mera obtenção do dado racial ainda constitui um evento extraordinário no Brasil, ao mesmo tempo em que é uma realidade facilmente identificável. É interessante observar que vários professores da universidade pública, em conversas informais, nos indicavam os cursos em que deveríamos aplicar os questionários em função de, segundo a percepção desses colegas, tais cursos teriam um maior contingente de alunos negros.

Quanto ao preenchimento do questionário, o registro da categoria racial suscitava comentários jocosos dos estudantes, embora, como podemos atestar ao analisar as respostas, essa circunstância não tenha afetado negativamente a qualidade dos dados obtidos. Vale a pena observar que os alunos da universidade pública questionaram mais freqüentemente o pesquisador que estava aplicando o questionário quanto ao caráter presumidamente "racista" das questões que abordavam a presença de negros na universidade. Essa reação não foi observada na universidade particular.

Por último, gostaríamos de registrar a existência do "Provão" – exame de avaliação, instituído em 1996, de concluintes de alguns cursos de nível superior, supostamente a ser estendido a todos os cursos – como uma circunstância externa que afetou a realização da pesquisa. Na universidade pública, os alunos dos cursos que obtiveram bons resultados no então mais recentemente ministrado "Provão", em alguns momentos articulavam o preenchimento do questionário com o resultado obtido nesse exame. Era como se preencher o questionário se impusesse como uma legitimação adicional ao bom resultado alcançado. Por outro lado, o dirigente dos cursos da área médica da universidade particular se mostrou hostil à realização da pesquisa, associando a coleta de dados à divulgação de resultados adversos à universidade.

A Percepção das Relações Raciais em Dados

Antes de analisarmos as experiências e percepções dos estudantes pesquisados, é necessário olharmos o perfil dessa popula-

ção. A Tabela 1 apresenta a distribuição da população pesquisada segundo os cursos e universidades. Observa-se que os maiores contingentes participando da nossa amostra são de alunos dos cursos de Engenharia, Pedagogia, Letras e Direito. A proporção de alunos do curso de Medicina é uma surpresa, uma vez que esse curso oferece poucas vagas anualmente. Quanto à faixa etária, os alunos se distribuem por uma faixa que vai dos 16 aos 54 anos. Entretanto, 80,2% dos participantes têm idades entre 17 e 24 anos, a idade considerada típica para frequentar curso de nível superior. Essa distribuição nos dá um parâmetro para avaliação entre a população do *survey* e a população geral, através da comparação com os dados da PNAD-1998.

Tabela 1
Distribuição dos Alunos, segundo Cursos e Universidades

Curso	Universidade			
	Pública		Particular	
	N	%	N	%
Administração	75	7,6	33	10,3
Ciências Contábeis	80	8,1	45	14,1
Comunicação	42	4,3	-	-
Direito	120	12,2	68	21,3
Economia	4	0,4	-	-
Engenharia	207	21,0	-	-
Física	4	0,4	-	-
Informática	3	0,3	16	5,0
Letras	144	14,6	39	12,2
Matemática	1	0,1	-	-
Medicina	113	11,5	-	-
Odontologia	32	3,2	7	2,2
Pedagogia	161	16,3	112	35,0
Total	986	100,0	320	100,0

Fonte: Pesquisa original

Em relação ao sexo, a maioria da população em nosso *survey* é de mulheres, enquanto, segundo a PNAD, a proporção de mulheres na faixa etária dos 16 aos 54 anos com doze anos de estudos ou mais cai para 42,4% (Tabelas 2 e 2.1).

Tabela 2
Distribuição dos Alunos por Sexo (%)

Sexo	%
Masculino	41,1
Feminino	58,9

Fonte: Pesquisa original.

Tabela 2.1
População do Estado do Rio de Janeiro de 16 a 54 anos com 12 anos ou mais de Estudo, por Sexo (%)

Sexo	%
Masculino	57,6
Feminino	42,4

Fonte: PNAD-98.

De forma similar, em nosso *survey* total de brancos é abaixo da proporção desse segmento no total da população, respectivamente, 69,3% e 84,8% (Tabelas 3 e 3.1).

Tabela 3
Distribuição dos Alunos por Cor
(questão fechada)

Cor	%
Branca	69,3
Preta	4,3
Parda	22,3
Amarela	1,8
Indígena	2,3

Fonte: Pesquisa original

Tabela 3.1
População do Estado do Rio de Janeiro de 16 a 54 Anos com 12 Anos ou mais de Estudo, por Cor (%)

Cor	%
Branca	84,8
Preta	3,9
Parda	11,1
Amarela	0,1
Indígena	0,1

Fonte: PNAD-98

Esses dados nos indicam que a população em nosso *survey* é mais feminina e negra do que a população em geral com escolaridade similar na mesma faixa etária. Entretanto, devemos lembrar que os dados da PNAD dizem respeito ao conjunto da população do Estado do Rio de Janeiro, inclusive da área rural, embora o Estado do Rio seja essencialmente urbano. Por outro lado, nosso *survey* reflete uma realidade regional mais circunscrita. Esses dados sugerem que, apesar da limitação dos nossos dados em função da seleção de universidade e cursos pesquisados, são relativamente maiores as chances de um negro atingir um curso de nível superior na região do Grande Rio.

A Tabela 4 revela a distribuição por tipo de estabelecimento, segundo a filiação racial, dos alunos de nível superior, comparando uma instituição pública e uma particular. Documenta-se, assim, pela primeira vez na literatura sobre relações raciais e educação no Brasil, o maior “enegrecimento” de uma instituição de ensino superior particular, *vis-à-vis* uma instituição pública. Enquanto na pública os alunos brancos chegam a compor três quartos do corpo discente, na particular essa proporção cai para um pouco menos da metade. Vale a pena observar que permitimos também que os alunos identificassem sua cor através de uma questão aberta. Apesar de uma relativa dispersão por um total de dezessete termos, as respostas “branca” (70,7%), “parda” (10,2%), “morena” (10,1%) e “negra” (4,5%) concentram a grande maioria da preferência, atingindo em conjunto 95,5% das opções dos entrevistados.⁷

Tabela 4
Distribuição dos Alunos segundo as
Universidades, por Cor (%)

Cor	Universidade	
	Pública	Particular
Branca	76,3	47,4
Preta	3,0	8,4
Parda	16,9	39,4
Amarela	1,2	3,5
Indígena	2,6	1,3

Fonte: Pesquisa original

Tendo esboçado o perfil da nossa população, podemos nos dedicar ao exame das questões que se remeteram especificamente à avaliação dos estudantes sobre sua convivência na universidade e

suas percepções das relações raciais e opinião quanto à eventual adoção de medidas de combate às desigualdades raciais.⁸ Primeiramente perguntamos como os estudantes avaliam sua relação com os colegas e com os professores. Analisando os dados das Tabelas 5 e 6, constatamos que é bastante alta a avaliação positiva pelos alunos de ambos os tipos de interação. Entretanto, enquanto não se nota grande diferença na avaliação que alunos negros e brancos das duas universidades fazem da sua relação com os colegas, nota-se alguma diferenciação, por universidade, da avaliação da relação com os professores. Brancos e negros da universidade particular apresentam índices mais altos de avaliação positiva da relação com os professores do que seus colegas na universidade pública. Por exemplo, 81,8% dos alunos negros da universidade particular avaliam a sua relação com os professores como “excelente” ou “boa”, enquanto na universidade pública esse contingente cai para 73,7%. (Os índices para os alunos brancos são 90,7% na universidade particular, e 80,2% na pública).

Tabela 5
Relação com os Colegas segundo a Universidade, por Cor (%)

Cor	Branca		Negra	
	Pública	Particular	Pública	Particular
Relação\Universidade				
Excelente	37,3	32,1	30,0	28,8
Boa	56,5	62,1	58,4	62,6
Regular	5,5	5,7	10,5	7,9
Ruim	0,6	-	0,5	0,7
Péssima	-	-	0,5	-

Fonte: Pesquisa original

Tabela 6
Relação com os Professores segundo a Universidade, por a Cor (%)

Cor	Branca		Negra	
	Pública	Particular	Pública	Particular
Relação\Universidade				
Excelente	13,2	17,8	11,6	13,0
Boa	67,0	72,9	62,1	68,8
Regular	18,7	8,6	24,7	16,7
Ruim	0,7	-	1,6	1,4
Péssima	0,4	0,7	-	-

Fonte: Pesquisa original

Um outro conjunto de questões explorado em nossa pesquisa diz respeito à percepção dos estudantes quanto às relações raciais no Brasil. Distinguímos entre a percepção desse tratamento na sociedade em geral e na universidade em particular. De forma geral podemos afirmar que é grande a percepção de que ocorre com certa frequência o tratamento diferenciado para brancos e negros na sociedade brasileira, conforme revelam os dados da Tabela 7. Não ultrapassa 1,5% a proporção dos que acreditam que “nunca” ocorre tratamento diferenciado entre negros e brancos na sociedade brasileira. Chama a atenção o relativamente alto índice de negros da instituição particular que indicaram a opção “sempre”, notando-se que essa percepção é maior entre os negros de ambas as universidades do que entre seus colegas brancos.

Tabela 7
Opinião quanto ao Tratamento Diferenciado para Negros e Brancos na Sociedade, segundo a Universidade, por Cor (%)

Cor	Branca		Negra	
	Pública	Particular	Pública	Particular
Opinião/Universidade				
Sempre	6,3	15,3	15,0	20,4
Quase sempre	35,7	27,8	34,2	30,7
Às vezes	52,1	52,6	47,6	43,8
Quase nunca	4,9	3,6	2,1	3,6
Nunca	0,9	0,7	1,1	1,5

Fonte: Pesquisa original.

Curiosamente, ocorre uma inversão na distribuição dos índices na Tabela 8 que indica a resposta sobre a existência de tratamento diferenciado especificamente na universidade. A tabela fica mais “pesada” na extremidade da escala de opções apresentada aos estudantes que apontam para a existência de tratamento diferenciado entre negros e brancos no espaço universitário como algo excepcional. Ainda assim, os negros tendem a apontar com mais frequência a ocorrência de tratamento diferenciado. Entre os brancos da universidade pública, apenas 7,0% acredita que negros e brancos sejam tratados de forma diferente “sempre” ou “quase sempre”; entre os negros da universidade particular esse percentual sobe para 17,9%.

Tabela 8
Opinião quanto ao Tratamento Diferenciado para Negros e Brancos na
Universidade, segundo a Universidade, por Cor (%)

Cor	Branca		Negra	
	Pública	Particular	Pública	Particular
Opinião \ Universidade				
Sempre	1,7	4,6	1,1	3,7
Quase sempre	5,3	10,8	11,0	14,2
Às vezes	31,1	30,7	36,8	40,3
Quase nunca	39,8	26,9	29,1	17,9
Nunca	22,1	26,9	22,0	23,9

Fonte: Pesquisa original

Deve-se acrescentar, como podemos observar com base nos comentários ao questionário feitos pelos alunos, a formulação “tratamento diferenciado” foi amplamente entendida como eventos de racismo e discriminação. Nesse sentido, podemos afirmar que começa a dar sinais de exaustão a crença generalizada da sociedade brasileira como um “paraíso racial” (Entretanto, essa nova compreensão não se viabiliza pela total substituição por uma visão conflituosa das nossas relações raciais, como veremos a seguir com o material qualitativo).

Indagamos também sobre quais causas os estudantes apontariam como responsáveis pelo pequeno número de alunos negros nas universidades. A Tabela 9 apresenta as respostas dos estudantes segundo o tipo de universidade (a pergunta solicitava que fossem indicadas até três causas, em ordem de importância. A tabulação dos dados considerou apenas o total de causas apontadas). Causas econômicas e uma suposta decadência da escola pública são amplamente apontadas como as principais causas para a exclusão do negro do ensino superior em ambas universidades. Discriminação também foi apontada como causa para essa exclusão, embora em menor medida pelos alunos da universidade particular. Como vemos, causas externas ao indivíduo foram apontadas majoritariamente como os principais fatores de exclusão dos negros – 89,3% dos alunos da universidade pública e 73,0% dos alunos da particular. Entretanto, não deixa de causar certa surpresa e preocupação que pouco mais de um quarto dos alunos da universidade pública tenham apontado desinteresse e maior aptidão para atividades culturais e esportivas dos negros como explicação para o pequeno contingente de negros que atingem o curso universitário.

Tabela 9
Opinião quanto às Causas para a Presença de Poucos Negros na Universidade, segundo a Universidade (%)

Causas	Pública	Particular
Falta de recursos econômicos dos negros para custear seus estudos	38,8	32,8
Desinteresse dos próprios negros	7,0	16,8
Maior aptidão dos negros para atividades culturais e esportivas	3,7	10,1
Por causa do racismo e discriminação que os negros sofrem	22,9	18,1
Por causa da decadência do ensino público	27,6	22,1

Fonte: Pesquisa original.

Ainda que possamos constatar, como sugerimos anteriormente, a relativa falência do mito da democracia racial, certamente ainda não podemos anunciar um apoio majoritário a medidas que procurem corrigir as desigualdades raciais. À indagação sobre o tipo de medidas que poderiam ser adotadas para aumentar o número de negros na universidade a grande maioria dos estudantes escolheu a opção “medidas que beneficiem todas as pessoas carentes” por oposição à opção “medidas que beneficiem especificamente os negros” (Tabela 10). Há dois aspectos que merecem destaque na análise desses dados. Por um lado, o maior apoio a medidas específicas para negros é registrado entre os alunos negros da universidade particular, ao mesmo tempo em que entre os negros da universidade pública esse apoio é menor do que entre os brancos dessa mesma universidade. Por outro lado, nota-se que a clivagem mais marcante é entre alunos da universidade pública e da particular, independentemente do grupo racial. Em outras palavras, os alunos da universidade particular são mais inclinados a apoiar a adoção de medidas que beneficiem especificamente os negros como forma de atacar o problema das desigualdades raciais no ensino superior no Brasil.

Tabela 10
Opinião quanto à Adoção de Medidas para Carentes ou Específicas para Negros, por Cor (%)

Cor	Branca		Negra	
	Pública	Particular	Pública	Particular
Opinião \ Universidade				
Todas as pessoas carentes	91,8	88,2	93,8	80,8
Específica aos negros	8,2	11,8	6,2	19,2

Fonte: Pesquisa original

A Percepção das Relações Raciais nas Falas

Na interpretação de sua experiência o(a) entrevistado(a) articula reflexão (contém uma análise sobre a experiência vivida) e evocação (transmite a dimensão subjetiva e interpretativa do sujeito). Contudo, não cabe aqui enfatizar a história individual; dada a fragmentação das narrativas, tomamos, neste texto, as elaborações discursivas como unidade de análise.⁹ Optamos por este procedimento por considerar que as noções de história de vida e memória não se encaixam como métodos analíticos diante de apenas uma entrevista, sobre apenas a trajetória escolar. Referimo-nos ao debate sobre depoimento individual em relação ao grupo, aspectos vividos e reconstrução dos acontecimentos históricos.¹⁰ Consideramos o conteúdo dos depoimentos como elaboração dos (as) entrevistados (as) acerca dos temas tratados. Não foi nossa intenção reconstruir as trajetórias individuais.

As Questões Suscitadas

Utilizamos as respostas ao questionário como base para a abordagem quantitativa. Os temas privilegiados foram: 1) trajetória escolar, articulada com a filiação racial do indivíduo (questão cor — aberta); e 2) comportamento.¹¹

Como se tratavam de entrevistas abertas, diante das questões formuladas, a partir das respostas dadas, outros questionamentos foram feitos com intuito de alcançarmos as recorrências e singularidades que informam os discursos socialmente produzidos por este segmento específico da população. Com efeito, foram priorizados para análise neste artigo, aspectos relativos à percepção do racismo, concepções acerca das relações entre negros e brancos como também expectativas de negros e brancos com relação ao curso superior. As questões enunciadas acima parecem ser indicativas da complexidade da temática racial na sociedade brasileira. Diante disso, as entrevistas podem indicar como determinados indivíduos articulam diferentes categorias apontando para a classificação de cor e representações a cerca da concepção de raça em interseção com o ensino superior no Brasil.

Nessa perspectiva, elaboramos os tópicos citados abaixo e as elaborações discursivas serão referenciadas a partir desses tópicos. Nesse artigo serão apenas focalizadas, através de trechos extraídos das falas, as referências sobre discriminação racial e promoção de políticas de ação afirmativas.

O Elemento Racial na Experiência Escolar Inicial

A primeira referência à discriminação racial, para indivíduos que se autoclassificam como negros, remete à infância, mais especificamente à entrada na escola. Essas lembranças são também explicitadas de forma direta.

1) P: E quando você era criança, na primeira escola, você tinha boas relações com seus amigos e professores?

R: Sempre tive boa relação com meus amigos, com os professores, com tudo mundo, mas, quando eu era criança, sofri muito preconceito. Porque eu era criança e eu sempre ouvia: "Preto é ladrão", sempre ouvia isso. Uma vez eu fiz um teste, uma prova para uma escola e fui aprovada, e no dia da matrícula não me aceitaram pelo fato de meu pai ser negro.

P: E quem foi fazer [a matrícula]?

R: É, ele e minha mãe.

P: E em algum momento falaram isso?

R: Mais ou menos, não falaram explicitamente, deixaram assim... e acabou que eu não fui, nem fui para essa escola [...].

2) P: Como foi o relacionamento com seus amigos de escola, no segundo grau, e como é agora na faculdade?

R: Quando criança eu fui muito discriminada, sempre tinha aquelas piadinhas. Quando eu era criança eu acho até que eu criei uma certa aversão a homens claros por causa disso, de uma certa forma. Eu acho que são coisas que você leva para a vida.

Percepção do Racismo: Confronto e Negociação

A respeito da percepção de discriminação e racismo na sociedade em geral, e na Universidade em particular, obtivemos um grande número de respostas em que o racismo emerge como discurso indireto e sob a forma de anedota, como no trecho a seguir.

1) P: Você nunca viu discriminação no espaço da universidade?

R: Eu cheguei a presenciar sim, uma vez estávamos em um barzinho aqui perto, era até de manhã, por volta de uma e meia, duas horas, aí tinha uns colegas lá contando piadas de negro, de repente passou um rapaz negro, eles disfarçaram, e depois começaram a rir do cara. Ele não percebeu, mas tinha que ter percebido e dar uma sova nos caras.

O discurso direto encontra-se associado a casos específicos, como nos momentos de conflito, nas referências à boa aparência como exigência no mercado de trabalho, e nas revistas e desconfianças de guardas de segurança de lojas de departamentos.

1) P: E entre negros e brancos, você sabe se são tratados de formas diferentes na sociedade brasileira?

R: Eu acho, na faculdade eu não vejo nada não, mas na sociedade brasileira sem dúvida.

P: Por que?

R: Infelizmente ainda tem muito preconceito e a gente tem que tentar acabar com isso.

P: E me conta uma situação?

R: Uma situação que aconteceu com minha prima há pouco tempo. Minha prima estava lá na Americanas, quando ela entrou o segurança veio atrás dela e chegou para ela e disse – o segurança era negro –, e disse: “Sua neguinha, você roubou”, e não sei o que. Falando que ela tinha roubado, ela começou a bater boca e entrou na justiça contra o segurança.

P: Ela entrou na justiça?

R: Entrou.

P: Contra o racismo?

R: O cara já foi mandado embora das Lojas Americanas.

2) P: A gente perguntou se você acha que negros e brancos são tratados de forma diferente [na universidade], você respondeu que era, às vezes, por que?

R: Eu acho assim, não digo entre professor e aluno, que eu nunca vi esse tratamento, mas eu acho que certas pessoas ainda são preconceituosas, então, talvez excluam os negros do seu grupinho, de pessoas que conversam. Existe isso aqui dentro. Eu não vejo tão grande, mas certas pessoas eu vejo que ainda têm algum preconceito, acho que ainda têm.

P: Aqui na [universidade pública]?

R: Aqui na [na universidade pública]. Mais alunos e tal, entendeu? Tipo, vamos dizer, numa discussão, assim, numa briga, você ainda escuta, “ah, pô, seu crioulo”, qualquer coisa assim, entendeu? Então, isso pra mim já é um tipo de preconceito. Mesmo que seja, assim, num momento de raiva, num momento de futebol, ainda você escuta esse tipo de coisa. Então, acho que ainda existe.

P: Aqui, você percebe?

R: É, sei lá, algum esporte, alguns jogos que você tem, num momento de raiva assim, quando há uma discussão, você ainda escuta alguém falar, “ah, pô, seu crioulo, seu negão, não sei o que, e tal...”. Acho que isso já é um tipo de preconceito. [...] entre alunos. Entre professor eu nunca vi. Eu, particularmente nunca vi. Mas entre alunos já vi. Ah... não é, assim, tratamento diferenciado no dia-a-dia. Alguma coisa, assim, que leva uma pessoa à raiva, alguma discussão, alguma briga entre essas duas pessoas, você ainda escuta, aqui dentro, alguma pessoa falar isso. Então, isso eu já acho é algum tipo de preconceito, porque quando você, sabe, discute com um branco, alguma coisa assim, ninguém fala “ah, seu branco”, né? Então, eu acho que já é um tipo de preconceito. Mas, já vi nesses casos, entendeu? No caso de briga, durante alguma coisa assim, alguma briga entre duas pessoas, uma de pele clara, outra de pele escura já escutei isso. Mas entre professor e aluno nunca vi não.

Deve-se ressaltar que ao se pronunciarem sobre eventos de discriminação e as causas das desigualdades raciais dois “espaços-territórios” são evocados: os “Estados Unidos” e a “favela”. A

visualização do racismo passa pela suposição de que a cristalização do racismo se encontra nas relações sociais extraídas da experiência dos negros norte-americanos. Da mesma forma, a favela, no Brasil, seria o “espaço”, por definição, de negros.

1) P: Voltando à questão racial, você acha que nesse sistema de empresas públicas boas se fazem concursos, então, não vê cor ali, se o cara for capaz ele entra?

R: É, eu nunca entrei pra ver como é que é, mas acho que seja assim.

P: Então, uma empresa privada não é assim, tem entrevista.... Como é que você avalia que fica a questão do negro.

R: É, aí depende da empresa. Porque você também vê, quando você vai procurar alguns empregos um dos requisitos é ter boa aparência. Aí depende daquela empresa, o que ela acha, o que é boa aparência: se é uma pessoa com unha cortada, cabelo cortado, se é uma mulher maquiada, ou se já é o sistema de cor; se é uma pessoa da cor negra, se é uma pessoa da cor branca, aí acho que depende da empresa. Como eu ainda não trabalhei numa empresa particular, eu não sei como é o esquema. Das poucas que eu conheço, acho que não vejo tanto isso. Porque o meu tio trabalha, tem uma empresa de telecomunicações pequena, e tal, mas... eu vejo lá, ele não tem esse problema, entendeu? Não sei se são todas as empresas. Acho que, talvez, em empresa de pequeno e médio porte, acho que não haja problema nenhum. Talvez exista, não sei porque eu nunca trabalhei, não posso afirmar, mas eu acho que talvez exista; uma empresa multinacional, talvez, tenha alguma exclusão contra a cor negra, aí eu não sei informar exatamente, mas acho que talvez exista, né? Ainda tem tantas pessoas preconceituosas que nem são tão poderosas quanto pensam que são, e são preconceituosas. Imagina aquele presidente de uma empresa multinacional, não sei afirmar, mas talvez tenha, né?

2) P: Quais são as principais razões para a pouca presença de negros nas universidades?

R: Porque é um círculo vicioso, na medida que o negro, por um lado... o negro não foi inserido de forma justa na sociedade [em comparação com os Estados Unidos], aqui houve uma abolição disfarçada. Apesar de oficialmente o negro não ser escravo, os negros, na maioria, continuaram escravos para poderem sobreviver nas cidades. Então, com essa abolição mal feita gerou o crescimento das cidades, o desenvolvimento das cidades, dos centros urbanos... uma condição que o negro continuava essencialmente segregado nas favelas. E nas favelas... o sujeito não tem condição de... o sujeito tá na favela porque não tem um salário justo, um salário digno que dê para ele custear os seus estudos.

Na fala número um, progressivamente a discriminação e o racismo são afastados do narrador, em seguida como um movimento pendular a evocação retorna a ponto de partida. Podemos notar como são redefinidas as noções de proximidade e distância, de forma a convergir a ênfase do relato com uma maior distância do narrador. Assim, ao ser questionado sobre racismo e discrimi-

nação o narrador busca referências “fora” de seu repertório da experiência vivida¹². Por outro lado, a utilização, na fala número dois, de determinadas expressões qualificadoras, tais como “abolição disfarçada” e “salário justo”, como reforço da ambigüidade no Brasil acionada nas elaborações discursivas demonstra como a condição socioeconômica encontra-se cristalizada como traço distintivo da discriminação e do racismo.

1) P: E você acha que os poucos negros que têm aqui na faculdade são tratados da mesma forma que os brancos?

R: A única que eu convivo mesmo é essa menina da minha sala, então eu nunca vi nada diferente.

P: E no cotidiano?

R: Já, até mesmo da minha mãe, porque a família do meu pai que se acham brancos mas não são porque são todos com o cabelo ruim, só que são claros. Minha mãe diz que sofreu muito quando casou com meu pai, porque a mãe dele não aceitou. Chamavam ela de macaca, de neguinha, até pouco tempo essa minha avó foi morar lá em casa e chamava meu irmão do meio de macaco.

O critério de atribuição de categorias como filiação étnica, racial encontra-se interdita, pois a sustentação da noção de diferença esbarra num ponto focal no universo pesquisado: o princípio da universalidade encontra-se alicerçado na noção de mérito, sendo esta tida como condição necessária para o ingresso na universidade pública. A idéia de que o ingresso na universidade se daria indiscriminadamente, mediante a aprovação no vestibular — negros e brancos, homens e mulheres uma vez que ao se submetem as provas teriam as mesmas chances dependendo apenas do conhecimento e capacidade individual.

1) P: Uma coisa que você falou aqui que eu achei muito interessante... você colocou que [uma das razões] pelas quais os negros não estariam em grande número na universidade [...] “por eles terem mais aptidão para os esportes”. Me fala mais sobre isso.

R: É, justamente por esse, por esse caso desse meu amigo. Eu acho que, assim, você vê em Cuba e nos Estados Unidos, dois países que dão grande importância tanto à educação, quanto ao esporte. Essa ligação entre educação e esporte... tanto que você vê numa olimpíada são os grandes medalhistas. Então, você vê sempre, aquele cara, o maior corredor do mundo, o maior atleta do mundo de basquete é sempre pessoa da cor negra. Então, acho que assim, pelo físico, há pesquisa que diz que o físico do negro é sempre mais forte, tem mais explosão do que o branco. Então, acho que se Brasil tivesse uma cultura que nem Cuba, mesmo vivendo a crise em que vive, os Estados Unidos têm, entre, ligação entre esporte e faculdade, acho que talvez teriam muito mais negros dentro da universidade. Eu vejo isso pelos amigos que eu tenho, desse que faz natação, conseguiu

uma bolsa, você vê na [universidade particular X] que é uma das faculdades que...

S: Ele estuda na [universidade particular X]?

E: Não, ele faz [universidade particular Y] que é o mesmo sistema, é uma faculdade que estuda o [nome] que gosta, que tem um reconhecimento, assim, em esporte, natação, judô e tal, e que dá bolsas pra atletas. Então, acho que se tivesse mais disso aqui no Brasil acho que teriam mais negros na universidade, com certeza, você vê isso em Cuba, nos Estados Unidos.

P: Você atribui isso a quê? (Poucos negros na universidade)

A fala acima contém uma analogia com duas realidades sociais distintas, que se tornam constitutivas de políticas idênticas: Estados Unidos e Cuba. O narrador tem com ponto de referência as políticas específicas para negros praticarem esportes. Em sua opinião um meio eficaz para a promoção e manutenção da população negra na universidade seria a prática esportiva como medida de políticas públicas. A fala acima, como outras, apresenta hesitações, explicações e ponto de vista diferenciados. A pergunta inicial permanece sem resposta: há racismo na universidade?

1) R: Ah... esse, eu acho assim, que... é isso aí, entendeu?

P: Por que?

R: Não sei, não sei porque, não sei dizer, assim, um significado. Acho que até pela cultura. Acho que, um exemplo, você vê é... pessoas assim, a maioria de favelados e tal, são da cor negra, então, são pessoas que, sei lá, tão sempre jogando uma bola, tão sempre, jogando um basquete, então, são pessoas que são criadas, assim, entendeu?, mais ligadas a esportes do que aquele garotinho, assim, branquinho que vive em apartamento, que entra na internet todo dia, que só vai brincar no *play*. Então, acho que por isso nossos grandes jogadores de futebol são negros, nossos grandes atletas são negros, acho que é por isso, entendeu? acho que a pessoa, assim, negra... lógico, por ser da maioria assim pobre, né, tem mais convívio com rua, tem mais convívio com esporte, joga sempre, sei lá, um futebol, um basquete, um handball, acho que o negro gosta, assim, mais de esporte do que o branco.

P:... gosta?

R: Não, não é que... sabe, que gosta,... ou que... por exemplo, acho que o negro assim, pessoas, assim, negras, acho que também tem aquela coisa, assim, acho que vou tentar alguma coisa pelo esporte, entendeu, acho que por isso... acho que isso é maior no negro do que no branco, entendeu, tentar conseguir alguma coisa pelo esporte. Então, acho que por isso é maior o índice de atletas negros do que de brancos, então, acho que se uma universidade desse aparato, desse as condições pra que uma pessoa negra, um desportista entrasse dentro de uma faculdade, estudasse gratuitamente, praticando esporte por essa faculdade acho que aumentaria a incidência de negros dentro de uma universidade.

S: Esse seu amigo faz natação, mas qual o curso que ele faz?

E: Educação Física.

S: E eles só dão crédito pra ele fazer Educação Física?

E: Não, qualquer faculdade, se ele quisesse fazer engenharia sendo atleta da universidade, ele ganha bolsa. Porque ele compete, qualquer competição ele representa a universidade [universidade particular Y], assim como [universidade particular X], o cara pode fazer Direito mas ele é de judô da [universidade particular X], então, numa competição ele vai representar a [universidade particular X], então, por isso eles dão bolsas. Dentro da universidade pública você não vê isso, não tem porque dar bolsa porque é gratuito, só que eu acho que deveria ter uma integração maior entre universidade pública e esporte. Você não aqui nada disso, não tem nada disso. Tem-se um time da [universidade pública] de futebol, de basquete, não tem nada disso. Os times são feitos pelos alunos, não parte da universidade como é em Cuba, como é nos Estados Unidos, não parte do governo, das autoridades. Parte dos alunos, que fazem seus times, cada curso tem seu time, qualquer coisa assim, mas não essa... como é em Cuba, como é nos Estados Unidos que acho que seria bom se tivesse aqui no Brasil.

Não temos a intenção de avaliar a forma de ingresso, aproveitamento e rendimento dos estudantes e nem tampouco das universidades. Ocorre que dados e pesquisas de fontes desconhecidas são citados pelos estudantes como justificativa para manutenção de uma certa estrutura de pensamento e de atitudes. Talvez o narrador procure assim se distanciar da sua própria fala.

1) P: Perguntamos também se negros e brancos são tratados de forma diferente na sociedade brasileira, você colocou que na sociedade brasileira quase sempre, gostaríamos que você falasse sobre isso.

R: É só prestar atenção nas ruas, infelizmente predomina o discurso hipócrita de igualdade racial, parece que porque eu trabalho do lado de um negro não há preconceito. As pessoas dizem: "Eu trabalho com negro, estudo com negro, tenho amigos negros, preconceito racial não existe no Brasil", mas infelizmente as pessoas não se atentam pra alguns detalhes, as coisas mínimas que mostram o preconceito. Quando uma mulher, bem padrão de beleza no Brasil, loura, olhos verdes, corpo bem modelado, anda com um negro do lado você já ouve logo, "O que aquela loura está fazendo com esse cara? Meu Deus do céu!" Ou, então, quando o negro, ele chega num lugar chique, um restaurante de alto nível as pessoas já olham logo estranho, muitas vezes um garçom pergunta se tem reserva, alguma coisa... quer dizer, não aceitam a idéia de ter um negro frequentando um local, entre aspas, de alto nível. (...) essas pequenas atitudes, as piadinhas de negro que a gente ouve nas ruas, infelizmente, ouve muito, as brincadeiras, eu no trabalho eu ouço várias, às vezes um colega nosso negro tá almoçando aí o sujeito ofereceu uma banana pra ele, "aqui, ó, guardei pra você" como quem diz que o negro é macaco, um absurdo! Então... apesar daquela aparência de democracia racial que existe, o fato de eu conviver com o negro, trabalhar com o negro, aparentemente, é, tem, acho que nas pequenas coisas, nos pequenos comportamentos é que a gente vê o racismo presente, ele existe sim. E até nas estatísticas

mesmo... nas pesquisas mais profundas, nas pesquisas sociais, as estatísticas, a gente vê também o racismo presente. A gente vê nas novelas de televisão são poucos negros presentes, nos comerciais, nos grandes comerciais mais rentáveis mesmo, que utiliza mais recursos financeiros, é difícil a presença do negro. A gente vê que a maioria dos presidiários são negros, a maioria dos favelados são negros, tem poucos negros nas universidades públicas, eu acho que essas estatísticas também dizem muito [que nos] pequenos comportamentos do dia a dia, que existe racismo no Brasil sim.

2) R: Não ter quase [estudantes negros na universidade] é... discriminação na faculdade, as pessoas não admitem ter e não admitem que tenham algum tipo de preconceito, isso que eu quis dizer, eu não soube me explicar. Até, porque eu peguei e falei... teve um dia que eu apareci com escova e o pessoal ficou "ai, que coisa horrorosa e tal não sei o que" aí quando eu peguei e citei o trabalho, aí falei do trabalho... na pesquisa... [quando] a branca de cabelo liso, encrespa o cabelo todo mundo fica "ai, que lindo, não sei o que..." mas quando uma negra vai e alisa, o pessoal fica falando "ah, olha a neguinha esticou o cabelo." E eu peguei e usei o meu caso como exemplo, e o pessoal não aceitou muito bem e falou, assim, "ah, [nome] nada a ver, a gente tava brincando com isso, a gente brincou com você como a gente brincaria com qualquer pessoa". E de fato, depois eu tava reparando... eu falei "tá, tudo bem, passou" porque... depois eu prestei uma atenção de fato, era assim mesmo o pessoal brinca com qualquer coisa. Mas é, assim, é difícil acontecer e se acontece é muito sutil.

A chamada "sutileza" do racismo à brasileira encontra-se relacionada não ao que foi dito e sim, ao que foi ouvido. Em outros termos, a percepção do racismo aparece como uma perspectiva individual. É, cabe também ao indivíduo encontrar os meios para superação das desigualdades sociais. A que tudo indica, o princípio da universalidade de direitos mostra-se limitado. Como se pode perceber a partir da fala citada a seguir.

1) P: E esses que são negros na sua família já passaram discriminação fora?

R: Já fora da minha família, gente, assim de família de agregado reclamar porque "ah, que que fez..." e meu padrinho, que é advogado, ralou muito para chegar só por causa da cor. Tem um caso de um senhor que fez Direito e tinha capacidade para passar para juiz, mas ele só conseguiu no Amapá porque aqui ele não conseguiu, esse é irmão de um professor meu. Um caso, assim, gritante que você olha assim o cara é cabeça e não consegue por causa da cor. Aquilo ali foi gritante, na minha turma foi o maior negócio, abaixo-assinado e não sei o que porque ele só conseguiu lá no Amapá, só por causa da cor dele, o cara, um super cabeça...

Entendemos que a seqüência da elaboração indica outro dado significativo, ainda no que se refere à construção social da di-

ferença, a classificação racial aparece associada a outros princípios, tais como: gênero e idade e classe social.

1) P: Você falou que a maioria de suas amigas são negras, elas já relataram para você algum caso de discriminação?

R: Já presenciei cantadas mais bruscas na rua, eu posso estar com a mesma saia que ela, mas ela é sempre mais assediada bruscamente. Nenhuma amiga comentou nada até hoje... só uma que falou assim, "A gente sofre porque é mulher, porque é pobre e porque é negra."

Embora não tenhamos aprofundado a análise sobre as relações de gênero, esse dado aparece nas elaborações significativamente como um complicador nas relações e convívio no meio universitário, com repercussão na expectativa das trajetórias profissionais, pois, articulada à caracterização anatômica e fisiológica encontra-se diretamente relacionadas determinações sociais.¹³ Outro aspecto importante diz respeito às escolhas afetivas. Referências a namorados (as), parceiros (as) e cônjuges são recorrentes e encontram-se relacionadas a conflitos pessoais, familiares ou ideológicos.¹⁴

1) R: Uma vez a gente estava na praia aí eu falei para ele: "tua prima vai ficar com o garoto tal." Aí ele: "Meus primos são todos atuantes, minha família é atuante!" Uma vez não sei onde que eu estava que eu falei dele, e alguém quis fazer uma pesquisa com ele, um depoimento para uma revista negra, eu não sei se era Raça... ele é assim eu discuto várias vezes com eles, são coisas diferentes. Eu realmente não me identifico com pessoas... eles, são coisas diferentes. Eu realmente não me identifico com pessoas... mas se um dia eu for me apaixonar por um cara que seja branco eu vou ficar com o cara, mas isso nunca aconteceu e eu nem quero que aconteça. Até minha idealização de filhos, é uma idealização de todos "neguinho", é assim que eu penso, eu acho que eu não posso colocar isso como aquilo e pronto. Acontecem várias coisas e você não sabe o dia de amanhã.

Em certa medida, "raça" e gênero são elementos constitutivos do universo dos estudantes universitários. Entende-se raça e gênero como construções sociais e, portanto, constituem-se em princípios de classificação social. Sendo que classe, raça ou gênero, isoladamente, não se constituem como único princípio que alicerça a produção de desigualdades na sociedade; estes e outros princípios associados condicionam a participação dos indivíduos na vida social. Entre brancos(as) e negros(as) há também mulheres e homens entre outras combinações possíveis.

Ocorre que nas elaborações esses princípios poucas vezes são problematizados como fatores de inclusão/exclusão. Nesta perspectiva, a fala destacada abaixo revela tal percepção.

1) P: E quantas mulheres tem no curso de Engenharia?

R: O grande problema da Engenharia tá aí, imagina um curso que só tem duas ou três mulheres... assim, no curso todo... vou falar em termos de proporção, que é uma coisa assim bem triste, de dez pessoas tem uma, ou meia, porque não dá pra botar meia, vamos botar uma. É muito triste.

P: Por que você acha que as mulheres não procuram Engenharia?

R: Não sei não, sei lá... é uma coisa que... tinha até que botar um cartaz lá, "é proibido homem fazer Engenharia porque estamos lotados"... Por que as mulheres não vão fazer? Não sei, talvez seja da Engenharia ser uma coisa meio masculinizada. O engenheiro tem que ser aquele cara barbudo, alto, vai falar pra caramba, fala grosso. E as mulheres agora que tão descobrindo "não, Engenharia é legal, também posso fazer". E tem essa coisa de Engenharia Civil, vai assim fazer uma construção, uma mulher, ela diz "não, não vou ter respeito dos peões". Tem muito disso, a Engenharia é aquela coisa muito masculinizada.

P: E você tem contato com as meninas que fazem?

R: Tenho, ainda bem. Já pensou passar a Engenharia toda falando com homem, que tristeza.

P: E o que elas dizem, você já perguntou pra elas, vocês já conversaram sobre isso?

R: Não, é uma pergunta que nunca fiz "por que você fez Engenharia?" é uma pergunta que eu nunca fiz não. Mas eu acredito que seja mais do gosto, tem uma aí que eu conheci que o pai é engenheiro. Claro que o pai ajudou bastante nessa escolha dela. E tem outras que, sei lá, não faço a mínima idéia. Mas é uma coisa engraçada, tão poucas mulheres na Engenharia, aí tu vai lá pra Nutrição, aquele monte de mulher, tem um homem escondido, "quem é você rapaz, tá fazendo o que aí?"

P: E por que você acha que as mulheres vão mais pra Nutrição e menos pra Engenharia?

R: Acho que as profissões... até nas profissões tem aquele lado machista. Aquela coisa, tem um lado, assim, machista e feminista. Essa aqui é uma coisa mais machista, aquela mais feminista, acho que tem muito disso dentro da profissões.

(...)

P: E as mulheres são boas alunas?

R: Na Engenharia? Deixa eu ver..., quando eu entrei eu acreditava nisso, falei: "nossa, elas são boas alunas". Hoje em dia não acredito mais nisso não. Não sei, acho que elas viram muitos homens, assim, devem ter ficado deslumbradas, porque agora não vejo... têm umas... dá pra contar nos dedos, tem duas garotas que eu conheço que realmente... aqueles que eu tava falando de dez pessoas tem uma, são elas.

Podemos notar, a partir da citação acima, quanto ainda a participação feminina nos certos cursos universitários é percebida como um meio de encontro como o sexo oposto. Esta percepção demonstra a desvantagem de um segmento, neste caso quanto de gênero, diante de outro, frente à legitimidade das trajetórias acadêmicas. A dificuldade do reconhecimento da situação de desvan-

tagem de segmentos específicos da população, diante de outros, ocorre também em relação a estudantes classificados como negros(as). Nessa perspectiva, construções sociais de gênero e cor/raça são acionados como sendo características naturais (sexo) e de classe (cor/raça). Sugerimos que esta concepção encontra-se de tal forma estruturada, como também é de difícil questionamento.

A Adoção de Medidas de Combate às Desigualdades Raciais no Ensino Superior

Nas falas dos estudantes aparecem diferentes referências às questões sobre a presença de poucos negros nas universidades e sobre quais medidas e políticas públicas específicas levariam ao aumento desse segmento específico nas universidades. As respostas obtidas são indicativas da complexidade do tema sobre promoção de políticas públicas para um segmento historicamente discriminado.

1) P: Por que você acha que tem poucos negros nas universidades?

R: Eu acho que por dificuldades econômicas o negro não chega às universidades [...] pra negros e pessoas carentes, porque é mais difícil. Olha só, quando você, eu acho que quando a pessoa começa a se perceber como negro, isso é mais para o final da adolescência e tal, quando a pessoa vai tornando adulta, ela... tem uns que se conformam, tem outros que não, "já que é assim, então, vou ser melhor em tudo", porque o negro para conseguir se destacar ele tem que ser melhor do que os melhores. Por isso é que eu estou sempre [...] sabe, até quando eu comecei as aulas eu achei o máximo, porque vários livros que eles tinham mandado ler, eu já tinha lido, sabe. Você tem que ser o melhor, você tem que ser mais do que o melhor se possível, é o ideal. Porque senão, o mercado engole, é como se fosse um trator, ele vai passando por cima de todo mundo, e se você conseguir correr na frente, ele não te pega, então pra um negro conseguir chegar na universidade, pra conseguir chegar a um lugar mais elevado, a patamar mais elevado, a condição social mais elevada tem que investir em conscientização, conscientização pessoal, ele se perceber como negro, se aceitar como tal e conscientização da situação do negro na sociedade. A partir do momento que você diz "sou negra, vamos ver como é a nossa situação", aí não é mais a situação dos negros é a nossa [ênfase] situação, aí você "olha bem, o negócio é meio complicado, então vamos fazer o melhor". Aí dá pra você se destacar, chegar a uma universidade, é investimento mesmo, porque se você for esperar do governo você vai ficar esperando a vida inteira.

Entre os estudantes universitários, ao nosso ver, ainda que diferentes, as respostas contêm um ponto convergente: não há expectativa, por parte dos estudantes, com relação a iniciativas de

políticas públicas que visam a promoção de direitos para segmentos específicos da população. As referências ao poder público em todos as instâncias remetem a inoperância no que se refere ao combate à discriminação. Um exemplo a ser citado se refere ao termo governo, que é amplamente utilizado para falar da falta de iniciativas públicas com vistas à superação do racismo.

1) P: Você repara que o número de negros é menor na universidade?

R: Com certeza.

P: A que você atribui esse fato?

R: À desigualdade social. Não é todo mundo que consegue passar para uma faculdade pública, e particular... por que? Porque a pessoa não tem dinheiro pra pagar um pré- vestibular, porque as pessoas... o ensino público está horrível. Lógico que não estou... tem escolas particulares que são horríveis, mas a escola pública está muito pior, não só escola como saúde, tudo. Se você não dá uma valorização à educação do seu país... fica esse monte de campanha: educação, educação, educação. Você faz um concurso público achando que você vai chegar na sua escola encontrar um apagador, um quadro negro e na real você não encontra nada. Como é que o fulaninho... se na biblioteca falta livro e fulaninho não consegue ler? É o que meu pai fala, na época dele se lia muitos livros, na quarta série já estavam lendo livros. Eu acho que eu li meu primeiro livro, educacionalmente mandado pela professora, na sexta série. Então como é que se pode colocar um cara desse em uma universidade pública? É muito difícil. Quando passa, passa para o que eu passei, que é pedagogia ou para filosofia... Eu não estou falando... por exemplo, eu fiz pedagogia porque eu quis, fulaninho fez filosofia porque quis, mas muito fizeram porque não tinham condição de passar para medicina, por exemplo. Eu tenho um amigo que é negro e passou para medicina, eu fiquei com um orgulho dele tão grande, como se fosse meu filho. Eu achei o maior barato. [...] Um monte de gente que estudou comigo no primário, ginásio no primeiro grau parou na sexta série. Por isso que muita gente fala: "legal você entrou para a faculdade." Porque você olha as pessoas você tem que se espelhar nas que subiram, lógico que às vezes a pessoa tem que trabalhar cedo, tem que ajudar em casa... Eu tenho amigos inteligentes que moram no morro, na favela...

Grande parte dos estudantes universitários que se autocalificam como negros optam por promoção de medidas para todas as pessoas carentes. O dado étnico encontra-se esvaziado frente ao que parecem ser questões pertinentes à pobreza. Dessa forma, a condição étnico-racial é redefinida como sendo um atributo de classe. Eis mais algumas falas a esse respeito.

1) P: Então o que se faz com o pessoal que não consegue entrar na universidade por que precisa trabalhar... enfim, porque a vida não permite. O que fazer?

R: Pergunta muito difícil... olha eu não sei, me sinto tão perdida para responder isso. Porque não adianta dar conselhos dizer que elas têm que estudar. Elas já sabem.

P: Sim, elas têm essa consciência. Mas elas não conseguem se inserir aqui na universidade justamente porque elas trabalham, porque não podem pagar um curso pré-vestibular ou então porque elas trabalham o dia todo e quando chegam no curso estão muito cansadas para aprender alguma coisa, e não conseguem chegar até uma universidade pública e muita das vezes nem em uma particular. Qual a solução para isso?

R: Gente... não sei, eu sou toda...

P: Quando você respondeu o questionário você relacionou com a falta de recursos econômicos, com a decadência do ensino público e também com o racismo e discriminação que os negros sofrem. E depois você respondeu que deveriam ser tomadas medidas que beneficiassem pessoas carentes como um todo, não somente os negros. Que medidas seriam essas?

R: Não sei...

P: Nunca parou para pensar nisso?

R: Nunca parei para pensar nisso. Eu acho que tem que ter uma medida, tem que ter um jeito.

P: Você falou do sistema de cotas. Você não acha legal?

R: Começando pela inscrição do vestibular, sessenta e cinco reais! Que Brasil é esse! Eu não posso dar sessenta e cinco reais assim.

P: Mas aí é que entra a questão que a gente está tentando tocar. O sistema de cotas para você não é a saída, porque?

R: Tem a isenção, só que a isenção é mínima. [...]

Na questão relativa a quais medidas deveriam ser tomadas para aumentar o número de estudantes negros na universidade, ocorre uma dissonância entre a pergunta e a resposta. A pergunta é sobre o número de negros, a resposta refere à falta de recursos econômicos dos estudantes, não necessariamente negros. A referência à falta de recursos é recorrente entre os entrevistados. Ao que tudo indica, no discurso dos estudantes universitários haveria a predominância da classe sobre a cor ou a raça. Tudo se passa como se os limites entre onde termina a determinação de classe e onde começa a cor e ou raça pudesse ser indicado.

1) P: É um tema muito polêmico e totalmente indefinido a questão de políticas públicas, do governo ou não, para aumentar a presença de negros na universidade, por exemplo. Em geral, você acha essas medidas deveriam ser específicas para os negros ou para pessoas carentes?

R: Olha, eu acho o seguinte, tem que ser [...] deixa eu explicar porquê. Os carentes, as pessoas carentes, depende do lugar onde você vai, por exemplo, [eu não vou a hotel] na cidade do Rio de Janeiro, é óbvio, mas quando você vai, por exemplo, a camareira que te atende, a faxineira que limpa o teu quarto no hotel, geralmente ou é negra, ou é mulata ou é parada, é difícil você ver... Agora, por exemplo, quando eu vou pra [lugar], o

hotel onde eu fico a faxineira que limpava o meu quarto era loira..., a pobreza, a miséria não se restringe à cor, é uma condição social tudo bem. Agora, a questão de educação, é mais uma questão cultural. Eu achava que seria bom fazer, por exemplo, leis que garantissem uma quantidade de vagas pra negros, tipo, para correr atrás do prejuízo, porque se você for ver, é difícil chegar um negro na universidade, é difícil você chegar... é, ver um negro num cargo de poder, sabe, as pessoas não aceitam muito isso [...] nas escolas é sempre mais... população de baixa renda, sim, mas mais brancos do que negros. Mas isso também tem que ter conscientização, porque a maioria das pessoas, às vezes, "ah, então, é assim? Então, tá, tudo bem", sabe, só que não é assim, a gente tem que correr pra mudar, a gente tem que correr atrás do prejuízo, isso depende de nós [...] Tinha que ter medidas para garantir o número de vagas para população de baixa renda? Sim, claro, mas também tem que ter pro negro. Posso estar sendo radical? Sim, eu estou sendo radicalíssima, mas eu achava que tinha que ter.

Ainda sobre a questão mencionada no parágrafo anterior, gostaríamos de indicar a diferença do discurso sobre medidas específicas para aumentar o número de negros na universidade e no mercado de trabalho. A sugestão contida no trecho acima mencionado articula dois níveis diferenciados, indicando que para o mercado de trabalho deveria ter medidas equitativas específicas para a população negra, em contrapartida para universidade não caberia tal medida. É possível inferir que há dois diferentes princípios: a universidade seria o espaço para universalidade por excelência, enquanto no mercado de trabalho não haveria tal princípio, necessitando de intervenção. Ainda assim, ocorre a rejeição quanto ao benefício de tais medidas.

1) P: Você falou que... hipoteticamente, se essas medidas chegassem ao mercado de trabalho, você acha que iria se beneficiar dessas medidas, você pessoalmente?

R: Eu acho que me beneficiaria não por causa da medida... não sei, sabe, sim e não [...] da mesma forma que eu falei que tem uns que se conformam e acabam... esses que se conformam acabam virando maus profissionais, entendeu. Então, se você for pegar... se fizerem uma medida, garantir um certo número, vai ser saudável? Vai. Mas, ao mesmo tempo, pode não ser, porque podem chegar maus profissionais ao mercado, em cima de uma lei que garanta que eles estejam lá. Agora, por isso é que eu acho que a gente tem que investir pra se tornar o melhor, porque aí você vai estar lá... a lei vai ser boa, se tivesse seria boa? Seria, porque garantiria você estar lá, mas você não estaria lá simplesmente por causa de uma lei, entende?

P: O que você está falando é que as medidas deveriam ser mais voltadas para a educação e não chegar a atingir o mercado de trabalho?

R: Sim, mas não é exatamente isso. É porque eu acho assim, essas medidas seriam, para o mercado de trabalho seriam boas? Seriam ótimas, só que tem sempre um lado negativo, tem um lado que meio perigoso. É que... a pessoa pode, de repente, se conformar, por ter essa lei e achar que não precisa investir por que a lei garante que ela esteja lá, entendeu? E nisso você acaba tendo maus profissionais, maus serviços, sabe, e isso... se houvesse essa lei, sim, mas deveria ter uma seleção pra pegar os melhores, pra não ficar só ali... não estarem simplesmente porque são negros. Até para evitar, de certa forma, humilhações, sabe. Porque, a sociedade é preconceituosa? É. Então, para evitar que, de repente, chega e fala assim, "ah, você só tá aqui por causa da lei", entende? Não, chegar e falar assim "olha, ele tá aqui porque é um ótimo profissional". Não é, "ah, ele é negro e trabalha bem". Não, não é ele é negro e trabalha bem, o fato dele ser negro vai influir? Não vai, se é um bom profissional, é um bom profissional, ponto. Se não é, não é. Vai ter que melhorar, se quiser continuar trabalhando.

As elaborações discursivas citadas acima são indicativas de alguns mecanismos que possibilitam a produção e reprodução de hierarquias, especificamente a filiação étnico-racial, na sociedade brasileira contemporânea. Ao buscamos recuperar a percepção da experiência vivida acerca da "raça" (e também de gênero) podemos perceber que apesar do relativo enfraquecimento de uma visão idílica de relações raciais no Brasil, a noção de classe se mantém como anteparo das desigualdades raciais.

Considerações Finais

Neste trabalho abordamos alguns aspectos da experiência e percepção das relações raciais no Brasil dos estudantes universitários negros e brancos de duas instituições de ensino superior do Rio de Janeiro, uma particular e uma pública, em cursos selecionados. A contribuição desse artigo está em trazer elementos para a reflexão de como negros e brancos vivenciam o cotidiano universitário e como eles percebem a ocorrência de discriminação e racismo na sociedade, em geral, e na universidade, em particular. Contribuímos também para refletir sobre o apoio que medidas voltadas para o combate às desigualdades raciais na educação e aumento do número de negros na universidade teriam entre esse segmento da população.

Cabe notar como o mito da democracia racial vem perdendo espaço frente à percepção do racismo. Contudo, quando questionados sobre racismo na universidade os entrevistados procuravam afastar a percepção do racismo do ambiente imediato do qual são

integrantes. Por vezes, afirmam que existe racismo e discriminação na sociedade e os negam na universidade. Nessa perspectiva a universidade emerge como se fosse uma instância fora da sociedade. Com isso torna mais difícil a adesão ou reivindicação de políticas específicas de ação afirmativa. Cabe ainda a observação de que, apesar da relativa ocorrência da categoria “negra” como autotransclassificação, categoria esta que tem sido evocada pelos ativistas do movimento negro, isso não significa dizer que haja entre os entrevistados militantes engajados ou ainda nas elaborações discursivas tenha sido recorrente a ênfase atribuída à participação em grupos organizados politicamente. Ao contrário, nas elaborações discursivas as referências mais frequentes recaíram sobre uma instância criticada pelos ativistas: a individualização de questões de ordem político-social relativas ao racismo, discriminação e desigualdades raciais na sociedade brasileira, e a ênfase na condição socioeconômica como sendo o principal entrave para superação do racismo na sociedade brasileira. Entretanto, se lembrarmos da observação de Guimarães de que o debate sobre as políticas de ação afirmativa ainda está restrito a um pequeno círculo de ativistas e intelectuais, nota-se a existência de um relativamente grande apoio a medidas reparadoras das desigualdades raciais. Ainda mais marcante é o fato de que os alunos da universidade particular são mais favoráveis às medidas dirigidas especificamente aos negros do que os alunos da universidade pública. Aparentemente, os alunos formados nesses dois tipos de instituição se diferenciam no que diz respeito às noções de mérito e universalidade, princípios esses (além de justiça social, diriam uns, e eficiência, diriam outros), que são a informação básica no momento de se estabelecer políticas sociais de combate às desigualdades raciais.

Notas

1. Os termos “raça” e “cor” são utilizados indiscriminadamente no presente trabalho, ambos significando uma categoria social, construída historicamente, que eventualmente é acionada como princípio classificatório e/ou hierarquizador nas relações sociais.
2. Como não poderia ser de outra forma, à medida que o debate se amplia, captura a atenção da mídia. Em matéria no site no.com.br de 13 de outubro de 2000 sobre a instalação da fábrica de automóveis da Ford na Bahia, Marcos Sá Correia informa que os “4 mil contratados [da fábrica] serão uma amostra estatística da sociedade local. Sessenta por cento das vagas foram reservadas para negros e mulatos, porque é a

- cor da população. As mulheres terão 40% dos empregos, porque é a parte que lhes cabe na região”.
3. O pré-teste do questionário foi realizado em duas universidades, distintas das universidades onde foi realizado o *survey*, nos meses de outubro e novembro de 1997. Foram aplicados, então, 116 questionários.
 4. Comprometemo-nos com os dirigentes das universidades que os dados coletados seriam divulgados sem a identificação da universidade, ainda que nossa pesquisa não tenha como objetivo avaliar condições de ensino.
 5. Cabe citar que a instituição particular não oferece o curso de Comunicação.
 6. O curso de Engenharia aparece tanto entre os cursos mais procurados, quanto entre os cursos mais oferecidos.
 7. Os outros termos escolhidos pelos entrevistados foram: “morena clara” (1,0%), “amarela” (0,9%), “preta” (0,9%), “caucasiana” (0,1%), “clara” (0,1%), “indígena” (0,1%) “mameluca” (0,1%), “marfim” (0,1%), “marrom” (0,1%), “mestiço” (0,1%) “morena escura” (0,1%), “morena médio” (0,1%) e “mulata” (0,1%).
 8. Utilizamos, deste ponto em diante, a classificação racial atribuída pelos estudantes na pergunta fechada que apresentou as categorias utilizadas pelo IBGE. Utilizamos, também, a categoria “negra” (agrupamento das respostas “preta” e “parda”) para designar os estudantes. Excluímos das análises os indivíduos que marcaram “amarela” e “indígena”.
 9. Nesta perspectiva, indicamos apenas as perguntas (P) e respostas (R) nos extratos das entrevistas.
 10. Neste sentido ver Halbwachs (1994) e Kofes 1994), entre outros.
 11. Estes temas foram abordados a partir das seguintes questões:
 1. Qual a sua cor?;
 2. Durante o segundo grau, quantas vezes você foi reprovado?;
 3. Qual a principal razão por você ter sido reprovado?;
 4. Quais as três razões principais, em ordem de importância, por você ter decidido fazer esse curso?;
 5. Como você avalia sua relação com seus colegas de curso?;
 6. Como você avalia sua relação com seus professores?;
 7. Você acha que negros e brancos são tratados de forma diferente na sociedade brasileira?;
 8. E em relação à universidade mais especificamente, você acha que negros e brancos são tratados de forma diferente?;
 9. Quais as três razões principais, em ordem de importância, que você apontaria como causas para a presença de poucos negros na universidade?.
 12. Sobre as noções de proximidade e distância, ver DaMatta (1978) e Velho (1978).
 13. Neste sentido, adotamos, neste artigo, a categoria gênero como perspectiva de análise. Nas Ciências Sociais, como afirma Maria Luiza Heilborn (1995): “Gênero é um conceito [...] que se refere à construção social do sexo. Significa dizer que a palavra sexo designa agora, no jargão da análise sociológica, somente a caracterização anátomo-fisiológica dos seres humanos e a atividade sexual propriamente dita. O conceito de gênero existe, portanto, para distinguir a dimensão biológica da social. O raciocínio que apóia essa distinção baseia-se na idéia de que há machos e fêmeas na espécie

humana, mas a qualidade de ser homem e mulher é realizada pela cultura. Mas, por que é possível afirmar-se que homens e mulheres só existem na cultura, ou melhor, que são realidades sociais e não naturais?”.

14. A este respeito ver, também, Moutinho (1999).

Referências Bibliográficas

- BARCELOS, Luiz C. (1999). "Aspectos da Realização Educacional de Negros e Brancos no Ensino Superior no Brasil". In Dayse de Paula M. da Silva (org.), *Novos Contornos no Espaço Social: Gênero, Geração e Etnia*. Rio de Janeiro, EdUERJ, pp. 159-168.
- . (1996). "Mobilização Racial no Brasil. Uma Revisão Crítica". *Afro-Ásia*, nº 17, pp. 187-210.
- BENTO, Maria A. S. (org.) (2000). *Ação Afirmativa e Diversidade no Trabalho. Desafios e Possibilidades*. São Paulo, Casa do Psicólogo.
- BERNARDINO, Joaze. (1999). *Ação Afirmativa no Brasil. A Construção de Uma Identidade Negra?*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Brasília, Universidade de Brasília.
- DA MATTA, Roberto. (1978). "O Ofício do Etnólogo ou como Ter *Anthropological Blues*". In Edson Nunes (org.), *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar.
- DOSSIÊ Ações Afirmativas. (1996). *Estudos Feministas*, vol. 4, nº 1, pp. 124-224.
- FRY, Peter. (1991). "Politicamente Correto num Lugar, Incorreto Noutro?". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 21, pp. 167-177.
- GUIA Abril do Estudante* 98. São Paulo, Editora Abril.
- GUIMARÃES, Antônio S. (1999). "Argumentando pela Ação Afirmativa". In A. S. Guimarães (org.), *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo, FAUSP.
- HALBWACHS, Maurice (1990). *A Memória Coletiva*. São Paulo, Vértice.
- HEILBORN, Maria Luiza (1995). *Gênero, Sexualidade e Saúde*. Mimeo.
- HERINGER, Rosana (org.). (1999). *A Cor da Desigualdade. Desigualdades Raciais no Mercado de Trabalho e Ação Afirmativa no Brasil*. Rio de Janeiro, Ierê.
- KOFES, Suely. (1994). "Experiências Sociais, Interpretações Individuais: Histórias de Vida, suas Possibilidades e Limites". *Cadernos Pagu*, nº 3, pp. 117-141.
- MOEHLECKE, Sabrina. (2000). "Propostas de Ações Afirmativas para o Acesso da População Negra ao Ensino Superior no Brasil". In: D. Queiroz et alii, *Educação, Racismo e Anti-Racismo*. Salvador, Programa A Cor da Bahia/UFBA, pp. 69-96.
- MORO, Neiva de O. (1993). *Um Estudo sobre o Universitário do Anual de 1990 da Universidade Estadual de Ponta Grossa: Carreiras Educacionais e Raça*. Dissertação de Mestrado em Psicologia Social, São Paulo, PUC.

- MOUTINHO, Laura (1999). "Razão, Afetividade e Desejos nos Relacionamentos Afetivo-Sexuais entre Brancos e Negros na Cidade do Cabo (África do Sul) e Rio de Janeiro (Brasil). Trabalho apresentado no XXII Encontro Anual da Anpocs, outubro, Caxambu (MG).
- SOUZA, Jessé (org.). (1997), *Multiculturalismo e Racismo. Uma Comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília, Paralelo 15.
- VELHO, Gilberto. (1978), "Observando o Familiar". In: Edson Nunes (org.), *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar.

Mapeamento de Ações e Discursos de Combate às Desigualdades Raciais no Brasil*

Rosana Heringer

Resumo

O artigo apresenta as principais conclusões da pesquisa "Mapeamento de Ações e Discursos de Combate às Desigualdades Raciais no Brasil" que teve como objetivo levantar, conhecer e analisar experiências que vêm sendo desenvolvidas como estratégias de combate às desigualdades raciais no Brasil. Os dados aqui apresentados são o retrato, dentro de um espaço de tempo determinado, de uma realidade dinâmica, na qual muitos atores estão inventando novos caminhos, cuja natureza ainda estamos por conhecer. Indicam o "estado da arte" no que diz respeito às iniciativas de combate às desigualdades raciais no Brasil tal como se apresentavam às vésperas da Conferência Mundial contra o Racismo, realizada em Durban, África do Sul, em setembro de 2001.

Palavras-chave: desigualdades raciais; discriminação racial; racismo; negros; Brasil.

* Este artigo sintetiza os resultados obtidos a partir de pesquisa com o mesmo título realizada entre 1999 e 2000, no âmbito do projeto "Cor e Educação: políticas alternativas de combate à exclusão", coordenado pelas Profas. Yvonne Maggie e Gláucia Villas Boas (IFCS/UFRJ). O projeto contou com o apoio da Fundação Ford. Além da autora, os sociólogos Andréa Costa Vieira, Eduardo H. P. de Oliveira e José Jairo Vieira fizeram parte da equipe de pesquisa, juntamente com a estagiária Érika Lopes (Belo Horizonte).

Abstract

Mapping of Actions and Oratory of Fighting Racial Inequality in Brazil

This article relates the main conclusions of a “Mapping of Actions and Oratory on Fighting Racial Inequality in Brazil” survey which was undertaken to detect, become familiar with and analyze experiments that intend to assist strategies for combating racial inequality in Brazil. The data shown here trace a picture, within a certain space of time, of a dynamic reality where many players invent new paths with whose nature we are still not familiar. They show “the state of the art” of initiatives taken to fight racial inequality in Brazil, such as that verified on the eve of the World Conference against Racism held in Durban, South Africa, in September 2001.

Keywords: racial inequality; racial discrimination; racism; Negroes; Brazil.

Résumé

Inventaire des Actions et Discours contre les Inégalités Raciales au Brésil

Dans cet article, on présente les principales conclusions de la recherche “Inventaire des actions et discours contre les inégalités raciales au Brésil” dont le but était de recenser, connaître et analyser des expériences menées en tant que stratégies de lutte contre ces inégalités. Les données qu'on y montre reflètent, à un moment donné, une réalité mouvante à partir de laquelle plusieurs acteurs sociaux cherchent de nouvelles voies, qui nous restent à explorer. Elles servent à indiquer l'état de la question en ce qui concerne les démarches contre les inégalités raciales au Brésil, telles qu'elles s'offraient à la veille de la Conférence Mondiale contre le Racisme qui a eu lieu à Durban, en Afrique du Sud, en septembre 2001.

Mots-clé: inégalités raciales; discrimination raciale; racisme; Noirs; Brésil.

Introdução

Esta pesquisa nasceu da inquietação em relação às informações até então existentes sobre a atuação das organizações da sociedade civil e do Estado na luta contra a discriminação e as desigualdades raciais. No final dos anos 90 – estendendo-se até o ano 2000 – em um quadro de mudança, sabíamos que este universo não se limitava mais aos eventos comemorativos do 20 de novembro ou aos serviços de assessoria jurídica a vítimas de racismo. Já tínhamos conhecimento, por exemplo, da experiência dos pré-vestibulares para negros e carentes, que surgem e se disseminam a partir do Rio de Janeiro ao longo dos anos 90. Permanecia, entretanto, a dúvida: trata-se de uma iniciativa isolada? Existiriam outras experiências, fora do eixo Rio de Janeiro-São Paulo, semelhantes no seu caráter inovador, de intervenção concreta em relação às desigualdades raciais?

Os dados aqui apresentados são o retrato, dentro de um espaço de tempo determinado, de uma realidade dinâmica, na qual muitos atores estão inventando novos caminhos, cuja natureza ainda estamos por conhecer. É significativo que tenhamos tido condições de realizar este mapeamento justamente ao longo dos dois anos que precederam a realização da Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e formas correlatas de Intolerância, convocada pela ONU e realizada em Durban, na África do Sul, em setembro de 2001.

Como pudemos observar durante o processo preparatório da conferência, houve uma intensa mobilização por parte das organizações do Movimento Negro no sentido de debater o tema do racismo no Brasil e cobrar ações concretas do Estado. Esta mobilização, amplificada pela mídia, permitiu inaugurar no debate público brasileiro, a partir do ano 2001, um novo patamar em termos de propostas, no campo da legislação, das políticas sociais e das prioridades orçamentárias. Apenas em um futuro próximo teremos condições de avaliar o impacto real dos debates hoje em curso.

É muito oportuno, portanto, que tenhamos tido a chance de observar o “estado da arte” no que diz respeito às iniciativas de combate às desigualdades raciais no Brasil tal como se apresentavam às vésperas da Conferência Mundial contra o Racismo.

O objetivo desta pesquisa foi levantar, conhecer e analisar experiências que vêm sendo desenvolvidas como estratégias de combate às desigualdades raciais no Brasil. Este enunciado relativamente simples implica a utilização de alguns conceitos e a adoção de alguns pressupostos que procuraremos esclarecer aqui.

Em primeiro lugar, o que entendemos por desigualdades raciais no Brasil? Em segundo lugar, por que a preocupação em conhecer e mapear as experiências destinadas a enfrentá-las?

O Brasil passou por um grande processo de mudanças ao longo dos últimos anos no que diz respeito às relações raciais. A percepção do país como uma democracia racial é cada vez menos consensual e, hoje, diferentes setores da sociedade têm sua agenda política marcada pelo debate sobre o racismo como elemento constitutivo de nossa sociedade (Skidmore, 1999). Embora ainda esteja também presente a auto-imagem do Brasil como um país homogêneo e indiferenciado, encontra-se progressivamente maior abertura a experiências que procuram beneficiar grupos específicos, historicamente com menor acesso a oportunidades.

Isto já é uma realidade em relação a grupos minoritários tais como os portadores de deficiência, idosos, homossexuais, portadores de HIV, e também com relação às mulheres, que ao longo da última década foram capazes de garantir maior acesso a espaços de poder e melhores posições no mercado de trabalho. No que se refere às desigualdades advindas das diferenças étnicas e raciais, o quadro apresenta-se mais tímido, porém já podem ser detectadas transformações, com maior frequência e aceitação de programas que procurem atuar neste campo.

Iniciativas governamentais e de organizações da sociedade civil indicam que há um reconhecimento crescente das desigualdades raciais. Já é possível localizar, em diferentes regiões do país, iniciativas locais que tentam, a seu modo, encará-las.

O quadro de enfrentamento das desigualdades raciais no Brasil inclui um espectro de medidas que vão desde a proposta de adoção de cotas para negros em universidades, até programas que procuram beneficiar grandes contingentes da população negra por meio de políticas focalizadas em comunidades pobres. Neste intervalo há um contínuo de propostas intermediárias que serão analisadas mais adiante.

O impacto de programas como estes ainda é limitado em termos do número de pessoas beneficiadas, devido ao seu alcance localizado, ao caráter voluntário de algumas iniciativas e à falta de recursos. Entretanto, o fato de projetos como esses existirem, em um país que tem historicamente se negado a reconhecer a situação socioeconômica desigual entre indivíduos segundo sua classificação racial, já é algo que deve ser levado em consideração.

Apesar destas iniciativas, é difícil afirmar que a sociedade brasileira possui um compromisso com a diminuição das desigualdades raciais. Entretanto, existe a percepção de que a maioria dos pretos e pardos são pobres, e de que a maioria dos pobres são pretos e pardos. Essa percepção pode transformar-se em um ponto de partida para a adoção de medidas específicas.

Responder à segunda questão colocada (por que mapear estas iniciativas) corresponde à necessidade de trazer para o debate acadêmico e político um componente da realidade brasileira que ainda permanece pouco visível: a relevância da luta contra as desigualdades raciais como um aspecto importante para se pensar o acesso às oportunidades na sociedade brasileira. Skidmore apresenta um desdobramento desta questão, de forma explícita, para intelectuais e formuladores de políticas sociais no Brasil: "If Brazilians, acting through their government or voluntary institutions, should decide that racial discrimination exists and is a serious problem, what action can or should be taken?" (Skidmore, 1999:20).

A despeito de ampla evidência das desigualdades raciais no Brasil, aqueles que lutam contra a discriminação racial ainda têm grande dificuldade de promover mudanças efetivas. Durante um longo período, a principal estratégia das organizações do Movimento Negro foi a denúncia da discriminação sofrida pelos *não-brancos* no cotidiano. Esses episódios de discriminação são quase sempre difíceis de tipificar como crime e, por esta razão, difíceis de serem punidos.

Ao longo dos últimos anos, várias organizações do Movimento Negro – mas não apenas elas – passaram a ter uma atuação voltada para a intervenção em relação às dificuldades concretas vivenciadas por esta parcela da população.

Se, na análise dos eventos comemorativos do centenário da abolição, em 1988, Maggie (1989) observou a forte presença de eventos voltados para a valorização da "cultura negra" e, em meados dos anos 80, outros autores apontaram o aumento do número de órgãos consultivos voltados para a população negra na forma de conselhos municipais (Munanga, 1996; Motta & Santos, 1994),

nossa análise aponta um quadro distinto. O que tem sido feito, divulgado e debatido em relação à temática racial no final dos anos 90 revela que temas sociais, tais como o acesso à educação e a inserção no mercado de trabalho são os grandes aspectos destacados. Tal destaque não se dá apenas como uma bandeira de mobilização ou palavra de ordem, mas como iniciativas que procuram ter um impacto concreto sobre o público-alvo.

Reunindo diferentes graus de eficácia e aceitação social, é importante investigar até que ponto estas diferentes iniciativas terão condições de se institucionalizar e ganhar o *mainstream* da sociedade, deixando de apresentar-se como uma solução periférica ou pontual.

Nossa hipótese inicial, portanto, veio a se confirmar após a realização da pesquisa: *existe um conjunto expressivo e articulado de ações que hoje moldam e dão nova fisionomia à luta contra as desigualdades raciais no Brasil*. E aqui cabe frisar que falamos de desigualdades raciais, diferenciando-as das estratégias convencionais de luta contra a discriminação, o racismo ou da mobilização anti-racista em geral. Cabe nos alongarmos um pouco mais nesta reflexão.

Destacamos justamente o caráter diferenciado entre os possíveis resultados das políticas de combate às desigualdades raciais e aqueles que podem ser esperados de políticas antidiscriminatórias.

As políticas antidiscriminatórias não produzem necessariamente igualdade de oportunidades. São instrumentos, na sua maioria, por um lado, punitivos ou, por outro, de caráter educativo, que possuem um efeito sobre a discriminação no cotidiano, no "varejo" e, em médio prazo, podem provocar mudanças de comportamento e mentalidades.

As políticas de combate às desigualdades raciais, ao nosso ver, aproximam-se mais da concepção original das políticas de ação afirmativa tal como formuladas nos EUA a partir dos anos 60. São instrumentos desenhados na perspectiva da promoção da igualdade, em situações concretas, geralmente tendo como unidade de implementação uma instituição pública ou privada (empresa, prefeitura, universidade, ONG, cooperativa etc.). São estabelecidas metas e estratégias que provoquem o aumento do número de pessoas de um determinado grupo na instituição (Heringer, 1999a).

O termo ação afirmativa é muito amplo e controverso, com espaços para diferentes interpretações. Muitos autores apontam que a própria definição do termo já é uma arena para disputas polí-

ticas e teóricas (Steeh & Krysan, 1996). Entre as muitas definições propostas, consideramos a que segue uma das mais completas:

Affirmative action refers to mandatory and voluntary policies and procedures designed to combat discrimination in the workplace and to rectify the effects of employers' past discriminatory practices. Like anti-discrimination laws, the object of affirmative action is to make equal opportunity a reality by leveling the playing field. Unlike anti-discrimination laws, which provide remedies to which workers can appeal after they have suffered discrimination, affirmative action policies aim to prevent discrimination from occurring. Affirmative action can prevent discrimination by replacing employment practices that are discriminatory — either by intent or default — with employment practices that safeguard against discrimination. (Reskin, 1997:6)

No debate atual sobre ação afirmativa nos EUA, diferentes autores procuram apresentar-se como herdeiros do legado do Dr. Martin Luther King — a luta pela igualdade, por oportunidades iguais e por uma sociedade *colorblind*. Esses autores não se diferenciam muito, quando falam sobre escravidão, sobre a Guerra Civil ou as leis de segregação que foram aprovadas no final do século XIX e duraram até os anos cinquenta do século XX. Interpretações diferentes começam, contudo, a partir dos anos 60 (Škrentny, 1996).

O principal ponto de desacordo entre estas versões relaciona-se aos resultados das primeiras conquistas realizadas pelo movimento pelos direitos civis. Leis antidiscriminatórias são geralmente reconhecidas como muito positivas. Em meados dos anos 60 ampliou-se a idéia de que esta legislação não era suficiente para combater os efeitos historicamente acumulados da discriminação. *Medidas adicionais* foram necessárias para remediar a discriminação passada e prevenir situações futuras de discriminação. Foi como resultante desta perspectiva que as políticas de ação afirmativa foram estabelecidas, através da Ordem Executiva 11246, assinada pelo Presidente Lyndon B. Johnson, em 1965.

A partir de então surgiram diferentes interpretações sobre a implementação das políticas de ação afirmativa. Opositores apresentaram a ação afirmativa de um desvio dos ideais de uma sociedade *colorblind*, rompendo com o consenso em torno do movimento pelos direitos civis. Defensores da ação afirmativa a consideraram uma “conseqüência irreversível” da luta pelos direitos civis.

De meados dos anos 60 até meados da década de 80, as políticas de ação afirmativa foram gradualmente expandidas e implementadas de uma maneira sistemática. Poderia ser dito que os anos

70 foram os anos dourados da ação afirmativa, culminando com a decisão da Suprema Corte no caso *Bakke x Regentes da Universidade da Califórnia*, que decidiu que raça era um critério aceitável nas admissões universitárias.

Durante os anos 80, a oposição e a crítica à ação afirmativa cresceram, principalmente durante períodos de recessão econômica e crescimento do desemprego e da insegurança. Novamente, decisões importantes da Suprema Corte foram um parâmetro para medir o "clima" da sociedade em relação ao assunto.¹ Esta crescente reação contrária à ação afirmativa teve seu ápice na campanha pela Proposição 209 – a Iniciativa de Direitos Cíveis da Califórnia, que foi aprovada por um *referendum* em novembro de 1996. Esta Proposição consistiu em uma emenda à Constituição estadual nos seguintes termos:

O Estado, no exercício das atividades referentes ao emprego público, educação pública ou contratação de prestadores de serviços, não deve discriminar ou dar tratamento preferencial a nenhum grupo ou indivíduo tendo como base sua raça, sexo, cor, etnia ou origem nacional. (tradução e ênfases nossas)

No Brasil estamos vivendo um importante momento de reconhecimento das desigualdades raciais como um aspecto a ser enfrentado. Ainda com grande dose de desinformação e confusão até, as organizações do Movimento Negro, assim como algumas de outros setores da sociedade, estão gradativamente percebendo a importância de se reconhecer as desigualdades raciais como um entrave ao desenvolvimento e ao aperfeiçoamento democrático do país.

Colocam-se novamente as perguntas iniciais de nossa pesquisa: em que medida o reconhecimento da necessidade de enfrentar as desigualdades raciais se traduz em propostas concretas de ação? De que forma diferentes atores sociais, notadamente o Estado e as organizações da sociedade civil, estão se posicionando quanto a esta necessidade? Que estratégias de ação estes atores estão definindo? Como se posicionam em relação ao recente debate sobre a adoção de políticas de ação afirmativa?

Partindo da constatação empírica de que algumas instituições, espalhadas pelo Brasil, estavam desenvolvendo novas experiências de luta contra as desigualdades raciais, tivemos a preocupação de conhecê-las. Quisemos saber se os agentes aí envolvidos tinham a percepção de que não era mais suficiente a adoção de políticas antidiscriminatórias apenas (legislação anti-racista, programas do tipo SOS Racismo, denúncias de casos individuais), tor-

nando-se necessária a adoção de políticas de promoção da igualdade, beneficiando específica, prioritária ou até exclusivamente a população negra.

As centenas de entrevistas que realizamos com executores destas "novas" experiências anti-racistas demonstraram que não há clareza sobre a natureza do movimento de mudança em curso. Existe a percepção da mudança – uma "revolução silenciosa", nas palavras de um entrevistado –, mas não há consenso sobre a pertinência ou adequação das estratégias que vêm sendo utilizadas ou propostas.

Encontramos uma grande variedade de iniciativas e organizações envolvidas no combate às desigualdades. Ocorre a predominância de ONGs, principalmente aquelas ligadas ao Movimento Negro, mas a participação do poder público, mormente no âmbito local, também foi bastante expressiva.

Uma característica importante marca, porém, a maior parte dessas iniciativas: apresentam-se como direcionadas à população negra, mas não apenas a ela. Setores mais pobres da população e outros grupos vulneráveis, como mulheres, jovens e portadores de deficiência são também alvo destas ações. Entretanto, do conjunto de atividades que identificamos e analisamos, observamos em cerca de 1/3 delas a orientação explícita no sentido de beneficiar especificamente a população negra. As principais características destas diferentes experiências serão analisadas.

Aprendemos, através deste trabalho, que não é mais possível analisar as relações raciais no Brasil sem levar em conta as experiências em curso, que revelam um país que, acreditando na igualdade, desenvolve estratégias para que esta não se restrinja à "letra morta" da lei.

Às vezes um pouco refluído, mas o sonho vai nos acompanhar até o fim da vida para uma sociedade melhor, uma sociedade em que a dignidade seja uma coisa presente na vida de todas as pessoas. Uma sociedade, enfim, em que aquele princípio constitucional escrito no artigo primeiro da constituição, que diz que todos são iguais perante a lei, não seja mais do que uma falácia. Porque isso é uma falácia, ali é uma igualdade perante a lei. Nós não queremos só uma igualdade formal. Nós queremos uma igualdade substancial que é uma igualdade de oportunidades, uma igualdade de vida digna para todos. Então, nós não queremos só uma democracia formal, de liberdade de imprensa, de funcionamento pleno das instituições sem ameaça de golpe. Nós queremos atingir um outro patamar. Um patamar novo de uma democracia econômica que é o patamar da igualdade. Não da igualdade formal, mas a igualdade substancial. E no dia que nós atingirmos isso, por certo, negros, brancos viverão em co-

munhão. Os índios e as mulheres viverão em melhor comunhão. E apesar das suas diversidades, porque a diversidade é enriquecedora, não terão uma diversidade que torne pessoas mais dignas do que as outras. (Aleixo Paraguassu, juiz, militante do Movimento Negro em Campo Grande, MS).

Informações sobre a Metodologia da Pesquisa e o Trabalho de Campo

A fim de conhecer melhor o conjunto de iniciativas de combate às desigualdades existentes no país, selecionamos dez capitais, em quase todas as regiões do país (exceto a Região Norte), nas quais foi feito o levantamento das iniciativas em curso. A seleção das capitais respeitou o conhecimento prévio que tínhamos sobre as iniciativas locais de combate às desigualdades raciais (Belo Horizonte, por exemplo, foi escolhida em função da recente criação da Secretaria Municipal para Assuntos da Comunidade Negra – SMACON). Também locais diferenciados quanto à composição racial foram selecionados (São Luís, já que o Maranhão conta com 80% da população de pretos e pardos; e Porto Alegre, dado que o Rio Grande do Sul possui apenas 11% da população que se auto-classificam como pretos e pardos; ver Tabela 1).

Em cada uma das capitais contou-se com a visita de um pesquisador, que previamente contactou lideranças, representantes do governo e outros atores locais, a fim de preparar a viagem. Em média, cada pesquisador passou uma semana na capital pesquisada.

Tabela 2
Informações Referentes ao Trabalho de Campo

Capitais	Período	Número de entrevistados
Belo Horizonte (MG)	janeiro de 1999	13
Brasília (DF)	julho de 1999	12
Campo Grande (MS)	junho de 1999	7
Porto Alegre (RS)	agosto de 1999	5
Recife (PE)	julho de 1999	5
Rio de Janeiro (RJ)	outubro de 1999	8
Salvador (BA)	março de 1999	20
São Luís (MA)	outubro de 1999	20
São Paulo (SP)	julho de 1999	13
Vitória (ES)	março de 1999	11
Total		114

Tabela 1
População Brasileira por Cor/Raça*, segundo Unidades da Federação – 1996

Unidades da Federação	Total	Branco	Pretos	Pardos	Amarelos	Indígenas	S/ declar.
Bahia	11.575.633	3.574.522 27,8%	1.433.805 11,1%	7.756.744 60,3%	28.616 0,2%	67.717 0,4%	4.649 0,1%
Distrito Federal	1.776.490	856.467 48,2%	87.956 5,0%	822.488 46,3%	6.970 0,4%	2.609 0,1%	-
Espírito Santo	2.839.327	1.479.691 48,6%	139.088 4,9%	1.309.582 46,1%	1.016 0,0%	7.641 0,3%	2.037 0,1%
Maranhão	5.316.411	1.029.870 (19,4%)	216.991 (4,1%)	4.055.138 (76,3%)	5.087 (0,1%)	5.087 (0,1%)	4.238 (0,1%)
Mato G. do Sul	1.950.247	1.196.104 61,3%	78.456 4,0%	614.595 31,5%	17.697 0,9%	43.061 2,2%	334 0,0%
Minas Gerais	15.235.930	9.004.588 53,9%	1.500.388 9,0%	6.186.817 37,0%	21.401 0,1%	5.837 0,0%	1.899 0,0%
Pernambuco	7.535.000	2.621.170 34,8%	414.663 5,5%	4.487.741 59,6%	2.900 0,0%	7.560 0,1%	966 0,0%
Rio de Janeiro	13.434.673	7.852.681 58,5%	1.638.791 12,1%	3.891.500 29,0%	23.667 0,2%	23.133 0,2%	4.901 0,1%
Rio G. do Sul	9.703.042	8.619.879 88,6%	449.204 4,6%	620.463 6,4%	3.206 0,1%	9.716 0,1%	574 0,1%
São Paulo	34.313.000	25.803.376 75,2%	1.694.728 4,9%	6.436.370 18,6%	367.861 1,1%	8.863 0,1%	1.782 0,1%

Fonte: IBGE – PNAD, 1996.

O trabalho de campo consistiu na visita a instituições que desenvolvem programas voltados para o combate às desigualdades raciais, fossem elas ONGs, órgãos do governo, empresas, universidades, igrejas, partidos, sindicatos e outras. Foram registradas as informações sobre os projetos e atividades em curso, procurando conhecer o objetivo, o público-alvo e o impacto da atividade desenvolvida. Além disso, foram realizadas entrevistas com representantes destas instituições no intuito de conhecer sua opinião sobre o estágio atual das relações raciais no Brasil, sua avaliação das estratégias adotadas ou em discussão, incluindo seu conhecimento e posicionamento sobre a adoção de políticas de ação afirmativa no Brasil.

Na medida do possível, a orientação para o trabalho de campo foi no sentido de privilegiar as ações voltadas prioritária ou exclusivamente para a população negra, objetivando uma intervenção direta na melhoria das condições de vida desta população. Estas ações se diferenciam daquelas que chamamos de "tradicionais", orientadas para o combate a casos individuais de racismo, à realização de campanhas e eventos culturais.

Entretanto, esta diferença, embora perceptível em vários casos, mostrou-se tênue em muitos outros, pois, como veremos adiante, muitas organizações que tinham uma atuação mais "tradicional" passaram também a desenvolver programas de intervenção prioritariamente para a população negra.

O levantamento realizado não esgotou as iniciativas de combate às desigualdades raciais existentes nas capitais pesquisadas. O pouco tempo de estadia dos pesquisadores em cada capital, mais os problemas de comunicação que dificultaram o agendamento prévio de algumas entrevistas, contribuíram para esta limitação. Ao longo do ano de 2000 obtivemos informações adicionais sobre algumas das iniciativas pesquisadas, mas sabemos que outras atividades tiveram início neste período e não puderam ser registradas.

O leque de iniciativas em algumas cidades, em função das próprias especificidades locais, ampliou-se bem mais do que em outras, tornando-se também um componente de diferenciação. Por tudo isto, o resultado é parcial. Entretanto, a recorrência de determinados tipos de experiência e áreas de atuação aponta para a existência de padrões que sinalizam para um quadro verossímil e atual das experiências de combate às desigualdades raciais em curso no país.

Finalmente, é preciso chamar a atenção para o ritmo acelerado de implementação e discussão de novas iniciativas. Isto faz com que várias iniciativas recentes, surgidas a partir do final de 1999, não tenham sido registradas neste levantamento.

Iniciativas de Combate às Desigualdades Raciais

Apresentaremos a seguir as principais informações referentes às iniciativas de combate às desigualdades raciais encontradas nas dez capitais pesquisadas. É preciso destacar que, como unidade de análise, foram definidas as ações ou iniciativas. Esta categoria inclui uma grande variedade de atividades: cursos, oficinas, atividades com crianças e jovens, projetos de lei, SOS Racismo, campanhas, eventos, publicações, leis, entre outras. Cada caso corresponde a uma destas atividades que, por sua vez, podem ser desenvolvidas por uma ou mais organizações. As organizações podem desenvolver mais de uma atividade neste campo, por isto optamos por listar as atividades (ver Anexo 1), o que em alguns casos ocasiona a repetição da organização responsável.

Um outro comentário prévio diz respeito à leitura adequada destes dados. Embora estejamos trabalhando com a totalização dos mesmos para as dez capitais, é preciso ter em mente, todo o tempo, que se tratam de dez contextos específicos e diferenciados, nos quais foram realizados estudos de caso individuais. Em função disto, é preciso relativizar a importância dos dados agregados, o que nos leva, portanto, a evitar análises comparativas sobre a natureza das atividades levantadas em cada capital. A apresentação dos dados de forma agregada tem caráter ilustrativo. Da mesma forma, os cruzamentos de dados apresentados nos indicam simplesmente a incidência maior ou menor dos casos, levando-se em conta algumas variáveis selecionadas. Dado o caráter não aleatório e o reduzido número de casos, não foi feito nenhum tipo de análise de correlação entre as variáveis analisadas.

Feitas estas ressalvas iniciais, passemos aos dados. A Tabela 3 apresenta a distribuição das atividades identificadas no levantamento em cada capital.

As cidades de Salvador, Rio de Janeiro, Belo Horizonte e São Paulo aparecem como as capitais onde foi identificado um maior número de atividades. Um total de catorze atividades, embora tenham sido identificadas em Brasília, relaciona-se a iniciativas no âmbito do governo federal e por isso foram classificadas na última coluna do gráfico como de alcance nacional.

As 124 atividades identificadas foram classificadas segundo o vínculo institucional, isto é, a natureza da principal organização responsável pela sua execução. Os casos em que estas atividades são realizadas em parceria entre governo e ONGs foram destacados. No caso de outras parcerias, foi identificado o principal executor.

Tabela 3
Número de Atividades Identificadas em cada Capital

Capitais	Frequência	%
Belo Horizonte	17	13,7
Brasília	3	2,4
Campo Grande	10	8,1
Porto Alegre	3	2,4
Recife	2	1,6
Rio de Janeiro	18	14,5
Salvador	23	18,5
São Luís	11	8,9
São Paulo	16	12,9
Vitória	7	5,6
Brasil (alcance nacional)	14	11,3
Total	124	100,0

Fonte: Pesquisa IERÊ/IFCS, 1999.

A Tabela 4 e o Gráfico A apresentam os dados para o conjunto das capitais pesquisadas.

Tabela 4
Vinculação Institucional – Total

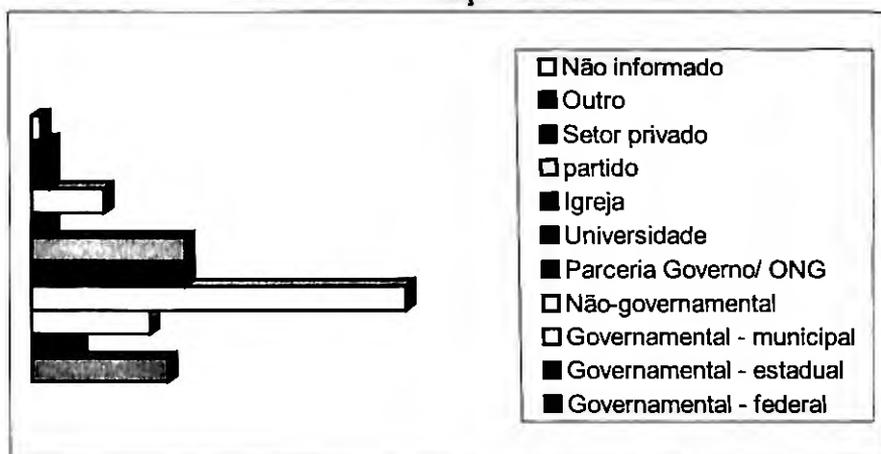
Vínculo Institucional	Frequência	%
Governamental — federal	15	12,1
Governamental — estadual	5	4,0
Governamental — municipal	13	10,5
Não-governamental	42	33,9
Parceria Governo/ ONG	17	13,7
Universidade	17	13,7
Igreja	2	1,6
Partido	8	6,5
Setor privado	2	1,6
Outro	2	1,6
Não informado	1	0,8
Total	124	100,0

Fonte: Pesquisa IERÊ/ IFCS, 1999.

Observamos a quantidade mais expressiva de iniciativas vinculadas a Organizações Não-Governamentais – ONGs. Entretanto, se somamos o número de atividades promovidas por órgãos do governo nos três níveis (federal, estadual e municipal), podemos observar que este totaliza 33 casos, se aproximando do número de atividades desenvolvidas por ONGs (42). Observe-se também o número de 17 parcerias entre governo e ONGs identificadas.

Quais são as principais áreas em que se enquadram estas iniciativas? Atividades ligadas ao campo da educação para despertar o

Gráfico A: Vinculação Institucional



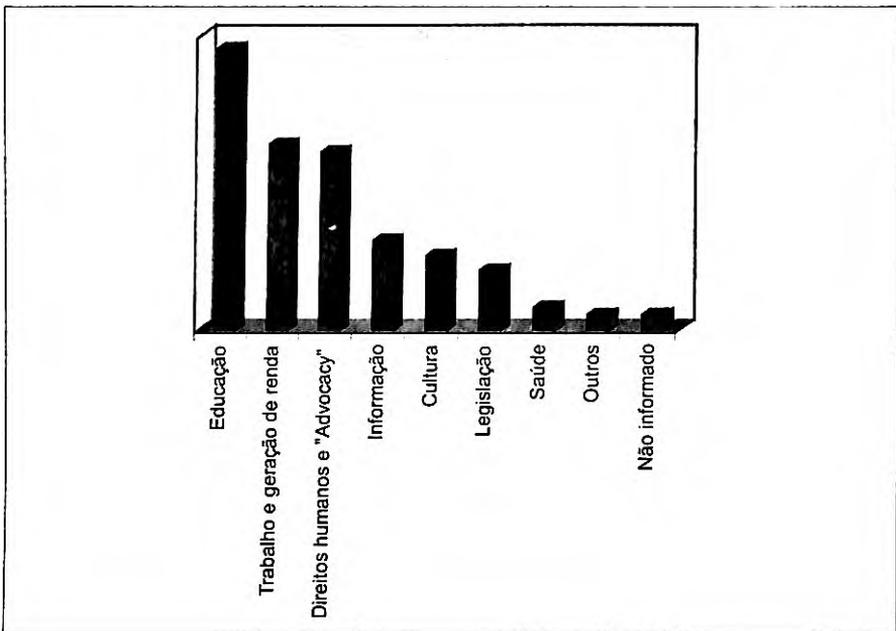
maior interesse entre os agentes que buscam enfrentar as desigualdades raciais no Brasil. Isto é o que podemos identificar a partir das dez capitais pesquisadas. Em segundo lugar vêm as atividades voltadas para a área de trabalho e geração de renda. Boa parte destas atividades são programas de qualificação profissional. Na área de educação, destacam-se atividades como os pré-vestibulares, em diferentes modalidades, a capacitação de professores, além de atividades recreativas e oficinas culturais com crianças e adolescentes. Algumas atividades educativas e de qualificação profissional confundem-se quanto aos seus objetivos, principalmente quando se destinam a adolescentes e jovens pobres. Procuramos classificá-las segundo a ênfase maior, muitas vezes de caráter subjetivo, dada à profissionalização ou à escolarização formal (Tabela 5 e Gráfico B).

Tabela 5
Área de Atuação

	Frequência	%
Educação	38	30,6
Trabalho e geração de renda	25	20,2
Direitos humanos e "Advocacy"	24	19,4
Saúde	3	2,4
Informação	12	9,7
Legislação	8	6,5
Cultura	10	8,1
Outros	2	1,6
Não informado	2	1,6
Total	124	100,0

Fonte: Pesquisa IERÉ/ IFCS, 1999.

Gráfico B: Áreas de Atuação – Total



Outra área que concentra grande número de atividades é a que chamamos de “direitos humanos e *advocacy*”. Esta área reúne principalmente atividades de denúncia e acompanhamento (principalmente jurídico) de casos de discriminação racial. Também envolve atividades de divulgação de legislação anti-racista, campanhas e eventos sobre o tema. Trata-se da área que concentra maior número de atividades “tradicionais” desenvolvidas principalmente pelas organizações do Movimento Negro.

A maioria das atividades identificadas teve seu início nos últimos cinco anos (55,7%), demonstrando que a implantação dos programas é relativamente recente. Na maioria dos casos, a data registrada diz respeito à atividade em questão e não ao funcionamento ou à existência da organização executora.

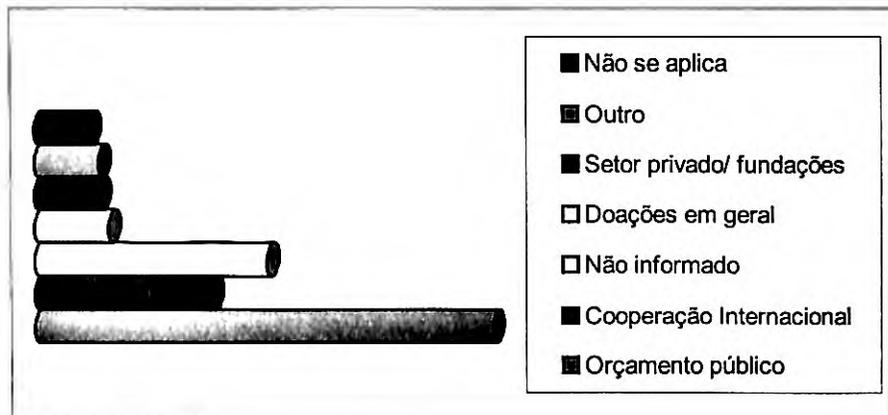
No que diz respeito aos recursos, estes advêm, principalmente, de fundos públicos ou de agências de cooperação internacional. Este número expressivo de atividades que contam com recursos públicos deve-se principalmente à transferência de recursos do Fundo de Amparo ao Trabalhador – FAT, do Comunidade Solidária e outros fundos que fomentam programas de qualificação profissional. Muitos deles contam com recursos públicos, porém são executados por ONGs, sindicatos ou outras organizações privadas.

Tabela 6
Principal Fonte de Recursos

	Frequência	%
Orçamento público	50	40,4
Setor privado/fundações	7	5,6
Doações em geral	8	6,5
Cooperação Internacional	19	15,3
Outro	7	5,6
Não se aplica	6	4,8
Mensalidades	2	1,6
Não informado	25	20,2
Total	124	100,0

Fonte: Pesquisa JERÊ/ IFCS, 1999.

Gráfico C: Principal Fonte de Recursos



No que diz respeito ao público-alvo de cada atividade, procuramos distinguir entre aquelas ações que objetivam ter um impacto sobre uma comunidade específica, as que atuam voltadas para a opinião pública em geral, as que se dedicam ao acompanhamento de casos individuais (principalmente o acompanhamento jurídico) e aquelas que atuam em relação a públicos específicos (estudantes, alunos de cursos oficinas, funcionários de uma empresa, funcionários públicos, professores etc.). Neste sentido, quase metade das atividades investigadas procura atender, principalmente, alunos e participantes de cursos e oficinas, reforçando a prioridade dada às ações na área de educação e capacitação profissional (Tabela 7).

Tabela 7
Pessoas Atendidas/Beneficiadas

	Frequência	%
Comunidade	10	8,1
Público em geral/opinião pública	36	29,0
Acompanhamento de casos individuais	7	5,6
Alunos/participantes de cursos e oficinas	57	46,0
Funcionários/empregados	12	9,7
Não informado	2	1,6
Total	124	100,0

Fonte: Pesquisa IERÊ/ IFCS, 1999.

Para o total de atividades que pudemos conhecer no levantamento realizado, procuramos identificar se se tratavam de iniciativas voltadas especificamente para a população negra. Esta é uma das principais formas de identificar a orientação da atividade, se voltada para as ações mais “tradicionais” do Movimento Negro, ou se direcionada para atividades inovadoras, que procuram incidir diretamente sobre as condições de vida e o acesso a oportunidades por parte da população negra.

A Tabela 8 e o Gráfico D mostram que cerca de 1/3 das atividades identificadas têm como público-alvo principal (ou, às vezes, exclusivo), a população negra. A categoria “não se aplica” refere-se a atividades que, por sua natureza, não possibilitam a definição de um público alvo específico. Por exemplo: inclusão do quesito cor em levantamentos de dados e cadastros.

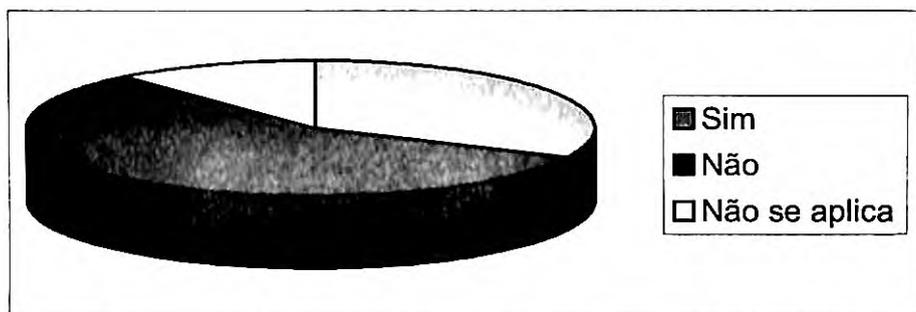
Tabela 8
Atividade É Específica para a População Negra?

	Frequência	%
Sim	40	32,3
Não	70	56,5
Não se aplica	14	11,3
Total	124	100,0

Fonte: Pesquisa IERÊ/ IFCS, 1999.

Foram identificadas atividades específicas para a população negra em todas as capitais, com exceção de Vitória. As capitais que apresentaram maior número de iniciativas específicas foram Salvador, São Paulo, Rio de Janeiro, além das atividades de alcance nacional, promovidas pelo governo federal. Neste último caso incluem-se, principalmente, as atividades voltadas para as comunidades remanescentes de quilombos e atividades no âmbito do Mi-

Gráfico D: Atividade é Específica para a População Negra?



nistério do Trabalho, como cursos com apoio do FAT e o programa “Brasil, Gênero e Raça”, em parceria com a Organização Internacional do Trabalho – OIT. As atividades específicas são de responsabilidade tanto de ONGs, quando de órgãos do governo ou de ações de parceria (Tabela 9).

Tabela 9
Atividade É Específica para a População Negra?

	Sim	Não	Não se aplica	Total
Governamental — federal	7	5	3	15
Governamental — estadual	0	3	1	4
Governamental — municipal	3	7	4	14
Não-Governamental	12	27	3	42
Parceria Governo/ONG	5	11	1	17
Universidade	6	11		17
Igreja	1	1		2
Partido	4	2	2	8
Setor privado	1	1		2
Outro		2		2
Não informado	1			1
Total	40	70	14	124

Fonte: Pesquisa IERÊ/ IFCS, 1999.

As iniciativas específicas incluem um espectro de ações variadas. Muitas delas encontram-se ainda no plano do debate e não foram implementadas. É o caso da discussão sobre a adoção de cotas para estudantes negros em algumas universidades. Em alguns casos existe o Projeto de Lei ou a proposta apresentada para debate dentro da universidade. Estas iniciativas foram incluídas aqui como forma de registrar a existência da proposta e o debate em questão, embora não tenham sido implementadas. Este é o caso

também de projetos de lei apresentados por parlamentares, independente do andamento que tenham tido no Congresso Nacional.

Principais Elementos do Debate: Discursos e Estratégias

Após esta descrição de maneira agregada das principais características das experiências de combate às desigualdades raciais levantadas, abordaremos, nesta seção, alguns aspectos mais relevantes sobre estas experiências, enfatizando questões do debate sobre as mesmas abordadas pelos entrevistados. Não se trata de uma análise exaustiva das entrevistas realizadas, mas apenas a identificação dos temas e visões mais recorrentes e marcantes no debate sobre as estratégias de combate às desigualdades raciais em curso no país.

Em primeiro lugar, vale a pena recuperarmos com um pouco mais de detalhe as principais atividades que localizamos na pesquisa.

1) Estímulo e ampliação do acesso de afro-brasileiros ao ensino superior: esta atividade se dá principalmente por meio da organização de cursos preparatórios para o exame de admissão às universidades brasileiras (pré-vestibular). Esta experiência está disseminada por todo o país, porém há diferenciações no que se refere ao público-alvo para o qual se destinam. No Rio de Janeiro, por exemplo, predominam os chamados pré-vestibulares para negros e carentes; em São Paulo, há experiências destinadas a ampliar o acesso de jovens de comunidades pobres à universidade, sem utilizar a cor/etnia como critério de admissão; em Minas Gerais, há grande variedade de experiências neste sentido, incluindo tanto programas que têm como público específico os “negros e carentes” (Agentes de Pastoral Negros), quanto outros que procuram atuar em áreas mais pobres do estado (UEMG); em Salvador existe um programa de pré-vestibular que aceita apenas alunos negros (Cooperativa Steven Biko). Em Campo Grande, a UFMS mantém uma turma de pré-vestibular na qual pelo menos cinco vagas são destinadas a alunos negros. Já o Grupo TEZ, também em Campo Grande, organizou um pré-vestibular em 1997 que destinou 70% das vagas para negros.

2) Atividades comunitárias, geralmente em favelas ou bairros de periferia, destinadas à promoção social de crianças e jovens, através de reforço escolar, em atividades profissionalizantes e de educação voltadas para o exercício da cidadania. Estes grupos não

restringem seu público-alvo à população negra, embora haja uma grande predominância da mesma entre os atendidos. Estas atividades são desenvolvidas por associações comunitárias, grupos religiosos, organizações do Movimento Negro, grupos de promoção da cultura afro-brasileira, entre outros.

3) Atividades de apoio e estímulo a microempresários afro-brasileiros: esta atividade envolve treinamento em conhecimentos ligados à administração empresarial e qualificação profissional. Também tem como objetivo a ampliação das áreas de atuação e do número de contratos de prestação de serviços (principalmente em concorrências públicas) para empresários afro-brasileiros. Estas atividades são desenvolvidas por organizações formadas por micro e pequenos empresários afro-brasileiros, tais como o Coletivo de Empresários e Empreendedores Afro-Brasileiros – CEABRA, o Centro de Estudos e Assessoramento de Empreendedores do Instituto Palmares de Direitos Humanos – CEM/IPDH, e o COLYMAR, estes dois últimos atuando no Rio de Janeiro. O CEABRA possui núcleos em dezoito estados do país.

4) Cursos de qualificação patrocinados pelo FAT, fundo público gerido por representantes do governo, das empresas e dos trabalhadores. Entre uma das principais atividades que contam com o apoio do FAT encontram-se os programas de qualificação profissional, executados por instituições ligadas ao sistema “S”, por sindicatos, ONGs, entre outras (Heringer, 1999b). Entre as orientações formuladas pelo Ministério do Trabalho para a definição do público-alvo destes cursos encontra-se a prioridade que deve ser dada a grupos mais vulneráveis: mulheres, jovens, negros e portadores de deficiência.

5) Criação da Secretaria Municipal para Assuntos da Comunidade Negra – SMAÇON: em dezembro de 1998, após vários meses de discussão na Câmara dos Vereadores e intenso debate na mídia local foi instituída a SMAÇON em Belo Horizonte, com os seguintes objetivos:

- promover o desenvolvimento e a melhoria da qualidade de vida da população negra por meio da implementação de políticas públicas que reduzam as desigualdades raciais nas várias áreas;
- combater o racismo e os abusos contra os direitos humanos da população negra;
- fazer campanhas que valorizem a população negra e que possam construir atitudes e estimular comportamentos de respeito à diversidade racial;

– trabalhar na construção de uma cultura da paz via apoio e fortalecimento das famílias e das estruturas comunitárias no meio social negro. (SMACON, 1998a)

A SMACON destaca-se pelo fato de ser um órgão do Poder Executivo, criado por lei municipal, com dotação orçamentária própria e, portanto, com maior autonomia de trabalho, diferenciando-se de outras experiências destinadas à população negra no âmbito do poder público, como conselhos, assessorias especiais e secretarias extraordinárias.

A ênfase da atuação da Secretaria é a adoção de políticas sociais, principalmente em comunidades pobres. Uma de suas prioridades é o desenvolvimento urbano e a melhoria habitacional de comunidades pobres. Para estas ações, conta com o apoio de setores da iniciativa privada, organizações internacionais, universidades e outros setores da sociedade.

Um dos primeiros projetos implantados pela secretaria foi a instalação de uma escola profissionalizante em uma favela de Belo Horizonte. A escola, uma demanda antiga da comunidade, é administrada pela nova Secretaria com o objetivo de, através de ações voltadas para a comunidade pobre, principalmente os jovens, abordar também a questão da luta contra a discriminação racial. Ser negro não é um pré-requisito para freqüentar os cursos. Também não é necessário estar regularmente matriculado em uma escola.

A Secretaria conta, também, com o programa SOS Racismo, com programas de qualificação profissional, programas de valorização da mulher negra e programas de valorização da cultura negra.

6) Programa “Oportunidades Iguais para Todos”: foi desenvolvido pela Prefeitura de Belo Horizonte na segunda metade da gestão do prefeito Patrus Ananias, entre 1995 e 1997. Concebido originalmente como um programa destinado a fazer cumprir, no âmbito municipal, os princípios da não discriminação e da promoção da igualdade presentes na Convenção 111 da OIT, concernente à discriminação em matéria de emprego e profissão, o projeto foi concebido pelo Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades – CEERT, em conjunto com a Secretaria de Governo de Belo Horizonte. Pretendia atuar em três áreas prioritárias:

- estratégias anti-racistas na educação;
- introdução obrigatória do quesito cor nos formulários dos postos de saúde municipais, com o objetivo de auxiliar na detecção de doenças com maior incidência na população negra.²

– recursos humanos: identificação de práticas discriminatórias contra negros e mulheres no funcionalismo público municipal e reformulação de procedimentos administrativos visando coibi-las.

A implementação do projeto alcançou resultados parciais, mais perceptíveis no âmbito do diagnóstico. O fim do mandato do então prefeito ocasionou a descontinuidade do projeto. Os avanços mais significativos foram na área de educação (capacitação de professores).

7) Programa de Combate à Anemia Falciforme: em função da mobilização de organizações do Movimento Negro, o Ministério da Saúde instituiu, em 1997, uma comissão destinada a elaborar um Plano Nacional de Combate à Anemia Falciforme, que começou a ser implantado em 1999.

8) Reconhecimento e titulação de terras de comunidades remanescentes de quilombos: esta atividade vem sendo desenvolvida pela Fundação Palmares (Ministério da Cultura), em conjunto com o Ministério da Justiça, e com a colaboração de técnicos e consultores de diversas universidades e ONGs em vários estados do país. Encontra-se em diferentes estágios de execução, dependendo da comunidade atendida. Cumpre determinação contida nas disposições transitórias da Constituição de 1988 e também no Plano Nacional de Direitos Humanos (1996).

9) Núcleo de Combate à Discriminação e Promoção da Igualdade de Oportunidades: estes núcleos estão sendo criados no âmbito das Delegacias Regionais do Ministério do Trabalho e Emprego, como parte do Programa “Brasil, Gênero e Raça”, resultante da Cooperação Técnica para Implementação da Convenção 111, fruto de um convênio entre o Ministério do Trabalho e Emprego e a Organização Internacional do Trabalho – OIT. Este programa é o resultado direto de uma reclamação formal encaminhada à OIT pela CUT, em 1992, denunciando o descumprimento da Convenção 111. Após a realização de vários seminários conjuntos, o Ministério do Trabalho deu início, em 1998, a este programa (Silva Jr., 1996:224).

10) Plano Nacional de Direitos Humanos – PNDH: possui uma seção específica destinada aos direitos da população negra, que estabelece metas de curto, médio e longo prazos. Em cerca de metade das 22 propostas são descritas ações com os seguintes termos: “apoiar”, “estimular”, “incentivar” e “facilitar”, indicando apoio indireto a atividades de outros órgãos do governo ou de organizações da sociedade civil. Das onze propostas restantes, três

destinam-se a incluir ou aperfeiçoar o registro da cor nos sistemas públicos de informação, o que vem gradativamente sendo feito. Duas propostas referem-se à preservação e fomento à produção cultural da comunidade negra. Existem duas metas não implementadas, de caráter geral, uma delas visando revogar normas discriminatórias ainda existentes na legislação infra-constitucional. Incluem-se também no plano medidas visando a divulgação de documentos e legislação antidiscriminatória.

Finalmente, duas propostas referem-se explicitamente à adoção de políticas de promoção da igualdade:

- desenvolver ações afirmativas para o acesso dos negros aos cursos profissionalizantes, à universidade e às áreas de tecnologia de ponta;
- formular políticas compensatórias que promovam social e economicamente a população negra.

Em relação à primeira meta, o acompanhamento do PNDH disponível na Internet informa que “a matéria está sendo estudada no Departamento de Direitos Humanos. Além disso, muitas iniciativas da comunidade têm servido para implementar esta meta”.

No que diz respeito à segunda meta, o mesmo acompanhamento informa que “a meta está em curso. Foram feitas reuniões com entidades que promovem cursos pré-vestibulares para negros e carentes”.

Durante o processo de avaliação em curso dos primeiros quatro anos do PNDH, coordenado pelo NEV-USP (Núcleo de Estudos da Violência da Universidade de São Paulo), várias organizações do Movimento Negro fizeram críticas à timidez do governo na implantação destas metas, além da escassa alocação de recursos materiais e humanos necessários à implementação das mesmas.

11) Grupo de Trabalho Interministerial para Valorização da População Negra – GTI: criado por decreto presidencial em 20 de novembro de 1995, após a mobilização das organizações do Movimento Negro por ocasião da celebração dos 300 anos de Zumbi dos Palmares. Teve como objetivo sugerir ações e políticas de valorização da população negra. O relatório com análises e propostas em diversas áreas foi divulgado no final de 1997. A maioria dos entrevistados conhecia a iniciativa do GTI, mas não tinha informações sobre as recomendações propostas no mesmo ou sobre a continuidade da iniciativa. Várias recomendações propostas pelo GTI encontram-se contempladas no PNDH (ver item 10 acima).

12) Legislação que prevê a presença obrigatória de negros em campanhas publicitárias veiculadas pela administração públi-

ca: leis deste tipo foram propostas e, na sua maioria, aprovadas em vários estados e municípios (Silva Jr., 1998). Em alguns casos, um artigo com este teor foi incluído na Constituição estadual ou na Lei Orgânica municipal. Entretanto, a fiscalização do cumprimento desta norma é frágil. Ainda assim, a maioria dos entrevistados reconhece que houve, nos últimos anos, um crescimento da presença de negros na mídia em geral, e não apenas na propaganda oficial.

13) Projeto Geração XXI: Geledes Instituto da Mulher Negra e Fundação Bank Boston: este programa, criado em São Paulo, destina-se a apoiar e financiar adolescentes negros, vindos de escolas públicas e famílias pobres, que se destacam na escola, a fim de que tenham condições de completar seus estudos até a universidade sem a necessidade de começar a trabalhar para ajudar no orçamento doméstico. Este programa tem o apoio da Fundação Palmares (Ministério da Cultura), possivelmente servindo como uma experiência-piloto que poderá futuramente ser ampliada para o resto do país.

14) Acordo entre a rede de supermercados Zaffari e a Prefeitura de Porto Alegre para que a rede garanta a contratação de no mínimo 5% de empregados negros como condição para uma nova loja na cidade. Esta cláusula de "reserva racial" é parte de um acordo social firmado entre a prefeitura e redes de hipermercados, visando compensar o impacto social gerado pela instalação de grandes lojas na economia local de determinados bairros.

Em outubro de 1999 a Prefeitura havia firmado um acordo semelhante com a rede Carrefour, incluindo a contratação de pelo menos 10% dos empregados com mais de 30 anos, apoio financeiro para projetos de capacitação profissional, construção de creche comunitária para filhos de funcionários e a destinação de lixo seco para cooperativas de reciclagem. Em novembro de 1999 o mesmo acordo foi firmado com a rede Zaffari, incluindo a cláusula de 5% das vagas para pretos e pardos. As vagas não poderão ser apenas em postos de menor remuneração.

15) Uma outra estratégia importante adotada pelas organizações negras foi a implementação de *advocacy action*, ações voltadas para o recebimento de denúncias e o apoio, inclusive jurídico, às vítimas de discriminação racial. Embora apenas umas poucas instituições tenham este serviço, basicamente nas principais cidades do país, poderíamos dizer que este é um meio concreto através do qual os indivíduos podem recorrer quando são vítimas de preconceito racial. A eficácia deste trabalho, porém, é limitada em

função da dificuldade que a polícia e a justiça no Brasil possuem em lidar com estes casos, agravada pelos problemas associados à tipificação do crime de racismo na legislação específica. As organizações do Movimento Negro reconhecem hoje que sua maior reivindicação à época da elaboração da Constituição de 1988 – o reconhecimento do racismo como crime – não produziu os efeitos positivos que então se imaginava na luta contra o racismo.

Percebemos que, em vários destes programas, há a clareza da especificidade da questão racial no Brasil, acompanhada, porém, de uma reflexão consciente e fundamentada sobre as “resistências” existentes no Brasil a programas específicos (ou exclusivos) para a população. Esta é a equação que se coloca para a definição dos rumos futuros destas iniciativas.

O conjunto dos entrevistados reconhece a discriminação e as desigualdades raciais como um problema a ser enfrentado pela sociedade brasileira. Entretanto, ocorrem divergências quanto às estratégias que vêm sendo propostas e desenvolvidas pelos diferentes atores sociais envolvidos na formulação destas políticas.

Dentre os avanços ocorridos nos últimos anos, vários entrevistados apontaram o aumento da presença de negros na mídia e, em particular, a importância da revista *Raça Brasil* como mecanismo que contribuiu para o aumento da auto-estima dos negros. Uma entrevistada afirmou que “a revista *Raça* fez em um ano o que o Movimento Negro estava há anos tentando fazer”. A revista é “motivo de orgulho” para muitos e um “incentivo ao crescimento e à auto-valorização para outros”. Houve também quem apontasse que o surgimento da revista foi acompanhado de críticas de pessoas brancas que viram na mesma uma manifestação de racismo, críticas que foram rechaçadas pelos entrevistados.

Mesmo com estes avanços, muitos entrevistados apontam as dificuldades presentes nas situações em que as pessoas são solicitadas a se autotranscreverem segundo a cor. Dois exemplos ilustram esta situação, dentre os programas analisados: a) entre os jovens que participam dos cursos oferecidos pela escola profissionalizante mantidos pela SMACON em uma favela de Belo Horizonte, muitos resistem a declarar sua cor, ou se negam a se classificar como negros; b) na época do projeto “Oportunidades Iguais para Todos”, também na Prefeitura de Belo Horizonte, muitos funcionários da Prefeitura resistiram à classificação racial e alegaram que se tratava de discriminação reversa.

Na fala de uma entrevistada, militante do MNU, vivemos em um “regime de segregação disfarçada” e a crueldade do racismo

brasileiro está no fato de que “a vítima vai sempre duvidar se ela realmente sofreu um crime”. Um outro militante disse que o que diferencia o racismo norte-americano do brasileiro é que “o americano bate a porta na cara do negro e o brasileiro pede licença para fechar”.

Diante deste quadro, existe a percepção de que o Movimento Negro deve lutar pela ampliação da cidadania da população negra e não pelo direito ao consumo. Neste sentido, a posição do MNU é particular. Há uma forte crítica à “cooptação de lideranças negras” para se tornarem quadros do Estado e à cópia de políticas dos EUA, “concebidas dentro de uma lógica capitalista”. Voltaremos a este ponto mais adiante.

Ao longo dos últimos anos o Movimento Negro vem crescentemente se envolvendo em ações concretas voltadas para diminuir as desigualdades raciais. Mesmo militantes de grupos tradicionais, como o MNU, que possuíam uma atuação mais voltada inicialmente para a ação política e a denúncia da discriminação (Francisco, 1987) passam a engajar-se nas chamadas “ações de intervenção”. Existe a percepção de que “há problemas que podem ser resolvidos aqui e agora, mesmo entendendo que as diferenças raciais não serão superadas da noite para o dia em nosso país” (Seminário Nacional de Relações Raciais e Políticas Públicas, 1997).

Muitos militantes percebem que ações deste tipo – como o pré-vestibular para negros e carentes, por exemplo – não resolvem a questão da desigualdade de forma ampla, representando apenas um caminho, uma ajuda possível.

Os programas do tipo pré-vestibular para negros e carentes foram amplamente apontados como uma estratégia bem-sucedida e viável de inclusão da população negra. O pré-vestibular seria uma opção viável, “politicamente correta, já que não tem caráter exclusivo para negros”, que poderia contar com o apoio do Ministério da Educação e ser amplamente disseminada.

Nós não entramos muito nisso não, se você for buscar o que acontece, nós somos mais ou menos meio a meio de negros, 50% da população de negros e 50% de brancos, o que acontece é que a maioria dos negros são pobres, então ela por si já atinge, você pega uma região, por exemplo, de Ituiutaba, que tem 80% de negros na sala de aula. Em Ituiutaba, uma cidade rica, uma cidade voltada para agricultura, então assim, a maioria dos brancos são realmente fazendeiros, e os negros são filhos dos empregados das fazendas, então o que acontece, ele já vai por si, esse que pode pagar o cursinho paga, então esse outro vai para o nosso curso.

A educação, por sua vez, está intimamente associada, no imaginário dos entrevistados, ao principal meio de ascensão social ao alcance dos negros. Alguns entrevistados, ao serem perguntados sobre as áreas prioritárias nas quais o Estado deveria atuar para beneficiar a população negra foram enfáticos em afirmar: "educação, educação e educação". Foi apontado por alguns que o negro não pode apenas denunciar a discriminação, mas tem que "galgar posições políticas, econômicas e sociais de relevo para consolidar sua luta. Precisa participar ativamente da política partidária". E para atingir estas metas, a educação seria o caminho principal.

Este debate remete-nos a um outro ponto importante identificado nas entrevistas, que é a ênfase na adoção de políticas universais de combate à pobreza como forma de beneficiar a população negra. Muitas organizações e militantes do Movimento Negro possuem a percepção de que as políticas econômicas, sociais e o sistema de administração da justiça contribuem para reproduzir a discriminação racial e a situação de desvantagem da população negra. Esta visão traduz-se em propostas. A SMACON, por exemplo, inclui entre suas prioridades de ação "investimentos em políticas públicas, bem como trabalho preventivo e educativo para reduzir os índices de violência nas vilas e favelas. Prevenção do uso de drogas e do álcool" (SMACON, 2000:12). A percepção é de que uma política universal vai justamente promover a inclusão da população negra, que historicamente está excluída das políticas públicas.

Segundo Diva Moreira, titular da SMACON,

[...] o combate ao racismo no que diz respeito à população negra pobre é combate à pobreza, porque a pobreza da população negra foi programada pelas elites racistas no final do século passado. Então, não adianta eu ficar aqui, só combatendo o racismo explícito, grosseiro, sem combater o racismo cotidiano implícito, que é a miserabilidade da população negra.

Da mesma forma, o boletim intitulado *Democracia Racial*, informativo do Fórum CONEN (Conselho Nacional de Entidades Negras) do Espírito Santo, na coluna "Perguntar Não Ofende", questiona:

A má qualidade da escola pública, a precariedade do atendimento público de saúde, o baixo salário e o pagamento da dívida externa, não são fatores fundamentais para o racismo se perpetuar? [...] A corrupção generalizada, o judiciário corrompido, os governantes e os legislativos dependentes do capital globalizado não perpetuam o racismo? (CONEN/ES, 2000:3).

Nestes dois exemplos observamos a íntima relação que é feita entre a prevalência das desigualdades e injustiças sociais e a reprodução do racismo, na medida em que estas mantêm a população negra em situação de precariedade social.

Esta, talvez, seja uma das principais características da estratégia das organizações do Movimento Negro hoje: a percepção de que o combate às desigualdades raciais se dá, tanto através de políticas específicas, quanto de medidas que incidem sobre a situação de pobreza em que a maioria da população negra vive.

Perguntado sobre quais seriam as políticas prioritárias a serem adotadas pelo Estado para beneficiar a população negra, um entrevistado, com mais de uma década de militância no Movimento Negro, afirmou que seria a realização da reforma agrária, o acesso à educação e uma política de melhor distribuição de renda. Além destas, foram citadas outras políticas universais que viriam a beneficiar os negros: saneamento básico em favelas; melhoria da qualidade da escola pública e microcrédito (projetos do tipo "Banco do Povo").

O aperfeiçoamento das políticas de segurança pública, coibindo a violência, a impunidade e a violência policial em particular também seria uma forma de beneficiar a população negra.

O papel do Estado na diminuição das desigualdades raciais

Iremos nos deter aqui um pouco mais nas opiniões sobre a ação do Estado no combate às desigualdades raciais. A avaliação geral é de que o Estado "ainda faz pouco" e precisa assumir suas responsabilidades sem se deixar levar pelo paternalismo. É preciso que o Estado esteja comprometido de fato com as mudanças, fazendo parcerias com organizações da sociedade civil. O caso da criação da SMACON em Belo Horizonte é um episódio interessante para se refletir sobre estas questões, em que o Estado deveria contribuir para a desconstrução do imaginário racista da sociedade. O governo não pode ignorar e fazer de conta que este não é um tema que lhe diz respeito.

O processo que precedeu a criação da SMACON através de lei municipal, em maio de 1998, foi descrito por alguns entrevistados como "difícil", "doloroso", "colocando a cidade em polvorosa" e "carregado de simbologia para o Movimento Negro". Alguns se viram "assustados" com as reações que a proposta desencadeou, o que é possível observar através do noticiário na imprensa naquele

período (SMACON, 1998b). Houve para alguns a percepção de que, caso não se concretizasse a Secretaria, “isto significaria uma derrota para o Movimento Negro de Belo Horizonte”.

A principal articuladora da criação da SMACON, a atual secretária Diva Moreira, afirmou que a Secretaria tinha uma tarefa civilizatória e humanizante da população negra: “Qualquer questão que você trate neste país sem colocar a questão racial como pano de fundo, você acaba penalizando a população negra”.

Outros entrevistados demonstraram-se mais críticos em relação à criação desta nova pasta. Apontam que a SMACON corre o risco de se deixar levar pelo paternalismo, transformando-se numa espécie de secretaria de Ação Social para os negros. Em função disso, um entrevistado sugeriu que talvez a Secretaria devesse ter caráter provisório. Outros afirmaram que a SMACON é uma iniciativa conservadora, já que não tem como bandeira a transformação profunda da sociedade.

A primeira coisa que me preocupa é que a gente não é minoria étnica. Uma Secretaria de Assuntos dos Ianomâmis, eles são minorias étnicas, portanto precisam de uma política especial. A gente é maioria dessa sociedade belorizontina, é maioria de Minas Gerais. Então, política para os negros é a política dos trabalhadores, que discuta a questão do racismo, que elimine uma série de definidores, e de parâmetros que hoje fazem o racismo se reproduzir silenciosamente e que acaba com a garantia de sobrevivência da comunidade negra. Se [a Secretaria] não faz isso, eu pergunto a quem serve, porque a grande comunidade não está servida. A não ser que se crie para servir a um grupo de negros. Aí ela faz sentido. Mas para servir à grande maioria negra...

O que se está tentando com essa Secretaria é diluir o confronto do conflito racial. Os negros não estão mais seguros com as Secretarias, como os ecologistas também não estão mais seguros porque têm uma Secretaria do Meio Ambiente. Os trabalhadores não estão mais seguros porque têm uma Secretaria do Trabalho.

Uma outra crítica bastante contundente foi feita por vários entrevistados aos governos municipais e estaduais de esquerda, no que diz respeito à timidez de suas políticas voltadas para a população negra. O Partido dos Trabalhadores – PT e sua gestão participativa é um dos principais alvos de crítica, a começar pela própria Secretaria Nacional de Combate ao Racismo do PT:

O Orçamento Participativo é implementado, com êxito, nas prefeituras petistas a partir de uma lógica universal, na qual participam as organizações consideradas legítimas por essa lógica. Indagamos: como tem sido a participação de organizações sociais preocupadas com a diversidade étnica e de gênero das populações dessas cidades? Estas organizações têm

suas demandas específicas não necessariamente compreendidas e incorporadas por outros setores. E como nossos prefeitos e prefeitas têm tratado esse problema? (Seminário Nacional de Relações Raciais e Políticas Públicas, 1997).

Também na experiência de mais de uma década de administração petista em Porto Alegre identificamos a emergência de conflitos semelhantes. O debate que se segue em torno do destino da Vila Mirim ilustra esta questão.

No coração de um bairro de classe média da região central de Porto Alegre, estava localizada, havia mais de meio século, uma comunidade de muito poucos recursos, constituída em sua maioria por famílias negras, conhecida como Vila Mirim. Com a criação do Orçamento Participativo, o bairro onde a comunidade está localizada apresenta uma demanda pela construção de um viaduto que, na alegação dos requerentes, *modernizaria o acesso ao Centro e ajudaria a solucionar alguns problemas de trânsito da cidade*. Para construí-lo, a cidade anunciou a remoção das 150 famílias que viviam na área correspondente à Vila Mirim [...]

As negociações levaram cerca de dez anos e passaram por diversas fases. Cada uma destas fases pode ser determinada pelos movimentos de ação dos moradores da Vila e de seus aliados e reação por parte da prefeitura, representada por seu corpo técnico e os representantes escolhidos como interlocutores para o caso [...].

Num primeiro momento, a Vila, ainda sob o impacto da surpresa pelo anúncio da remoção, reage tentando se organizar e escolher sua liderança para dialogar com a prefeitura. Contudo, a aproximação de setores do PT, que também integram o Movimento Negro, irá trazer para essa organização a percepção de que parte da motivação do problema tem origem racial. Com isso, a mobilização deixa de ter um caráter que a aproxima dos movimentos sociais tradicionais (associação de moradores, de trabalhadores e de classe), para adquirir um elemento tido como estranho à experiência brasileira: o conflito racial [...].

Se, para a *classe média*, a origem racial dos moradores da Vila Mirim era apenas uma infeliz coincidência, resultante de sua situação econômica, mas capaz de sintetizar várias representações sobre atraso, pobreza, desvio social e marginalidade, para o Poder Público a origem racial era completamente anulada em nome da igualdade entre os indivíduos e do tratamento universal da população. A percepção sobre justiça e igualdade que informa a maioria dos militantes petistas, agora parte do governo, trabalha com uma oposição entre classes sociais, onde elementos outros como gênero e origem étnico-racial não tem um valor político. (Oliveira, 1999)

O governo do PT em Mato Grosso do Sul, recém-iniciado à época da pesquisa de campo, também foi alvo de críticas pelos entrevistados locais: “Era de se esperar mais”.

Sinto em algumas correntes do PT e algumas correntes até de partidos mais progressistas, uma visão de que nega a especificidade da luta do negro e acha que a questão do negro vai resolver porque é uma questão mais social do que racial e que, portanto, resolvendo o social resolverá a questão racial. Eu sou contra isso. Eu acho que tem que resolver sim a questão social porque este é um país com os piores indicadores sociais do mundo. Mas, a questão do negro é uma questão específica.

Ainda no campo do papel do Estado, vários entrevistados apontaram a necessidade de o Estado "assumir sua dívida" para com a população negra. Para muitos, isto implica a adoção de políticas prioritárias dirigidas aos negros, o que nos leva ao debate sobre as políticas de ação afirmativa.

O debate sobre ação afirmativa

O problema é que a gente fica à mercê da política do gato. É lenda. Você joga um gato para cima que ele vai cair de quatro. Agora, se ele tiver com o pé machucado e cair de barriga, foi uma fatalidade. Somos um povo governado por um governo que pensa assim.

O debate sobre ação afirmativa no Brasil é bastante recente, datando dos últimos cinco anos. De uma maneira geral, o Movimento Negro brasileiro tem sido o responsável pela introdução deste tema no debate público do país. Frequentemente o assunto é alvo de muitas críticas e resistências à sua incorporação. As críticas mais comuns destacam que políticas específicas trariam conflito e divisionismo. As críticas relacionam-se também à inadequação de políticas deste tipo, uma vez que a situação desvantajosa da população negra estaria associada ao seu baixo grau de escolaridade. Portanto, uma melhoria geral das políticas educacionais traria os benefícios esperados à população afro-brasileira.

Um dos fatores que motivam estas críticas a iniciativas de promoção da igualdade relaciona-se à forma pela qual o Movimento Negro frequentemente apresenta suas propostas neste campo. Não raro os projetos são propostos no sentido do estabelecimento de cotas numéricas para determinados espaços institucionais, tais como universidades ou serviço público. Propostas deste tipo, quando insuficientemente discutidas e analisadas coletivamente, contribuem mais para produzir um clima de animosidade em relação ao seu conteúdo do que para avançar no sentido do enfrentamento das desigualdades.

Procuramos investigar junto aos entrevistados na pesquisa se tinham conhecimento do que são políticas de ação afirmativa e ti-

tenham opinião a respeito da aplicabilidade das mesmas no contexto brasileiro. A maior parte dos entrevistados não sabia exatamente o que são políticas de ação afirmativa ou não tinham opinião formada a respeito. Muitos as definiam como cotas e outros nem mesmo fizeram esta associação. Entre os que fizeram referência às cotas, vários se posicionaram a favor, principalmente quando se tratava de ampliar o número de estudantes negros no ensino superior. Acreditamos que isto ocorreu porque este debate ganhou uma certa visibilidade pública ao longo dos últimos anos. Entretanto, mesmo concordando, os entrevistados afirmaram não saber como esta medida seria implementada na prática. Outros que fizeram referência a cotas apontaram os problemas associados com a possível adoção de políticas deste tipo no Brasil: “É difícil discutir algo específico para a população negra”; “há grande resistência a essas políticas, inclusive pelo conservadorismo da sociedade brasileira”.

Eu não tenho nenhuma opinião formada, sabe. Eu tenho conversado com algumas pessoas, eu não me sinto assim convencida para falar que sim, nem que não. Eu queria discutir mais, porque, para se fazer, acho que tem que estar percebendo alguns pontos. Hoje na minha sala de aula, eu sou uma aluna como qualquer outra, eu passei no vestibular, então, mesmo que queiram, eles não vão poder questionar a minha capacidade de estar ali, porque eu entrei pela mesma via que elas.

Ah, eu não sei até que ponto isso é bom. A gente teve até uma discussão sobre isso. Eu fico pensando assim: aí os negros que entrarem na Universidade eles vão sofrer outra discriminação dentro da Universidade, aí eles vão dizer assim: ah, mas você só está aqui porque sobrou espaço pra você, por que teve cotas, não por méritos.

Neste tipo de posicionamento em muitos casos ficava evidente que o entrevistado não se opunha à adoção de cotas *por princípio*, mas sim por não reconhecer condições de viabilizar a proposta no contexto brasileiro. Uma entrevistada, que participa da coordenação de um pré-vestibular, chegou a sugerir que adotassem uma cota de fato para os estudantes negros (na turma do pré-vestibular), mas que isto ficasse implícito, não fosse alardeado para não causar polêmica. E cita um exemplo que ajudaria a justificar esta postura:

Os japoneses que vêm de fora, eles procuram empregar nos seus estabelecimentos, suas empresas, os nissei, sansei..., desde que tenham a mesma origem racial deles, entendeu? Brasileiro mesmo, branco ou negro então, nem se fala, né? Então, às vezes eles colocam um, para disfarçar, mas se você for olhar nas empresas que são dominadas por japoneses, eles dão preferência ao povo deles, entendeu? E no entanto, a gente quando tem

que fazer alguma coisa, já vêem com outros olhos. Por que os japoneses podem fazer e a gente não? E olha que nós estamos no nosso país, é nosso!

Houve quem sugerisse que, a fim de obter maior apoio de outros setores, as cotas deveriam ser propostas para negros e para brancos pobres, voltando à fórmula que vem sendo utilizada pelo Pré-Vestibular para Negros e Carentes:

Movida pela preocupação com a eficácia política, tenho falado que, em vez de defendermos cotas com base em raça, passemos a defender cotas com base em raça e classe. As vantagens táticas de tal perspectiva são facilmente previsíveis: a inclusão dos brancos pobres na luta pelas cotas e contra o racismo, o que ampliará o leque de alianças e nos tornará mais eficazes. (Diva Moreira, *in* SMACON, 1998a)

Uma entrevistada foi bastante explícita na sua oposição à adoção de qualquer tipo de política de ação afirmativa, porém fazendo uso de argumentos distintos dos apresentados até aqui.

Por exemplo, a política de ação afirmativa nos Estados Unidos, ela foi no bojo de uma política de direitos civis e aí ela estava incluída numa população que tem 15% de negros. Numa população que tem 70% de negros, que política é essa que a gente vai construir, se não de privilégios para uns e de exclusão para o resto? Essa já está construída. Não precisa ser nada inventado. Os negros não chegam à universidade porque a seleção acontece. Se você estudou na escola particular você necessariamente chega à universidade. Caminha muito mais fácil. Se você estudou na escola pública dificilmente você chega lá em cima. É uma escola pública que é uma escola do racismo [...]. Não é só que não tem escola pública. Não tem uma escola de valorização dos negros. Então, estabelecer um número de cotas aí, pode ser uma forma de dar visibilidade que a gente está sendo eliminado de um sistema social que está aí.

Os poucos entrevistados que sabiam de antemão o que eram políticas de ação afirmativa e as diferenciaram em relação às cotas fizeram críticas a estas últimas, mas mostraram-se favoráveis à adoção de políticas específicas ou prioritárias para a população negra.

Não vejo maiores dificuldades para implantar políticas de ação afirmativa, desde que elas não se estabeleçam em forma de cotas [...]. Inclusive o próprio presidente Fernando Henrique fez menção explícita à ação afirmativa naquele seminário em 1996.

Considerações Finais

Os dados apresentados permitiram conhecer melhor de que forma a sociedade brasileira vem desenhando estratégias destinadas a enfrentar as desigualdades raciais. Sabemos que este é um re-

trato parcial, dentro de um quadro mais amplo de iniciativas. Entretanto, acreditamos que este retrato pode nos indicar alguns caminhos sobre os rumos futuros da discussão.

Sintetizando alguns pontos principais:

- a) As iniciativas concentram-se nas áreas de educação (capacitação de professores em pedagogia anti-racista e pré-vestibulares alternativos) e trabalho (geração de renda e qualificação profissional);
- b) Iniciativas não-governamentais predominam, mas há um número significativo de ações governamentais, nos diversos níveis;
- c) Propostas em discussão sobre a adoção de cotas para estudantes negros no ensino superior não são consensuais;
- d) Os governos de partidos de esquerda são alvos de críticas no que diz respeito às políticas voltadas para a população negra.

A título de conclusão provisória, sabendo que este é um debate que está apenas começando no Brasil, gostaríamos de deixar aqui dois pontos para reflexão.

O primeiro refere-se ao debate recorrente ao longo da pesquisa sobre a necessidade de ampliação do acesso de estudantes negros ao ensino superior. Destacamos que este debate ganha visibilidade justamente no momento em que um número crescente de jovens de famílias pobres e, em grande parte, negros, está concluindo o Ensino Médio, levando a uma nova “pressão” sobre o número de vagas das universidades públicas. Também é de se notar o debate estabelecido sobre outras formas de acesso ao ensino superior, além do vestibular, notadamente o ENEM.

O levantamento revelou que as estratégias coletivas que vêm sendo adotadas pelas organizações da sociedade civil e do Estado em torno desta demanda social consistem em basicamente três alternativas: adoção de cotas, embora não haja clareza sobre como esta medida se viabilizaria na prática; pré-vestibulares alternativos; isenção de taxas para inscrição no vestibular, matrícula e uma política de bolsas restrita a algumas poucas universidades privadas.

Surpreendentemente, ao nosso ver, às universidades públicas de uma maneira geral – a não ser pela isenção de taxas para o vestibular em algumas delas –, a SESU (Secretaria de Ensino Superior) ou outros órgãos do Ministério da Educação não apresentaram ainda propostas que venham a contribuir para este debate. Questões como a ampliação da oferta de cursos noturnos, a necessidade de um sistema de bolsas-trabalho mais eficaz, a ampliação do crédito educativo ou a discussão sobre a gratuidade irrestrita da educação superior pública simplesmente ainda não entraram na pauta de discussão. Paralelamente, uma das contribuições recentes

ao debate foi o projeto em tramitação no Senado que prevê a reserva de 50% das vagas nas IES públicas para alunos oriundos de escolas públicas no Ensino Médio.

Dada a recorrência com que o debate sobre o acesso da população negra à educação (e ao ensino superior em particular) esteve presente ao longo da pesquisa, é de se questionar por que este tema não ganhou definitivamente espaço na agenda dos formuladores e executores da política de ensino superior no país.

O segundo ponto para reflexão diz respeito a uma parte praticamente ausente do levantamento realizado, cujos envolvimento e visibilidade no debate vêm crescendo muito ao longo do último ano. Trata-se do setor empresarial, que aparece aqui entre os responsáveis por iniciativas levantadas principalmente através de suas fundações filantrópicas.

Assistimos recentemente a um movimento de crescente interesse de empresários (vinculados a empresas multinacionais) sobre desigualdades raciais, ação afirmativa e políticas de promoção da diversidade. A imprensa especializada em economia e negócios vem dando progressivamente maior atenção ao tema. Em recente reportagem de capa a revista *Exame* (nº 722, setembro, 2000), por exemplo, relata programas de promoção da diversidade em curso no Brasil em empresas como a Monsanto, IBM, Gessy Lever e Lucent. São experiências que procuram atuar em relação à diversidade em um sentido amplo: gênero, idade, raça e etnia, portadores de deficiência, origem social e regional.

Da mesma forma, o Instituto Ethos de Empresas e Responsabilidade Social elaborou e vem divulgando o manual *Como as Empresas podem (e devem) valorizar a diversidade*, por meio do qual pretende “contribuir para a discussão do tema e estimular a implementação de iniciativas corporativas de valorização da diversidade que tenham como meta enfrentar os preconceitos no ambiente de trabalho e no âmbito das relações empresariais” (Instituto Ethos, 2000). Além disso, recentemente a Câmara Americana de Comércio no Rio de Janeiro promoveu, em 2000, um seminário sobre o tema.

Não vamos aqui detalhar estas iniciativas. O importante é destacar que, concordemos ou não, experiências deste tipo, por razões de mercado, estão em curso no Brasil, acrescentando mais este ingrediente ao panorama geral das estratégias de enfrentamento das desigualdades raciais.

A partir do que foi pesquisado, coloca-se, a nosso ver, um desafio para os formuladores de políticas e pesquisadores. Em que medida estas dezenas de experiências identificadas se constituem no esboço de políticas articuladas, de caráter permanente, deixando de se restringir a soluções locais ou experimentais? Com o expressivo volume de iniciativas em curso, já é possível avaliar os programas mais eficazes no sentido de promover melhores oportunidades para a população negra. A continuidade dos debates e pesquisas sobre o tema permitirá a construção de consensos que poderão resultar na consolidação de várias das iniciativas aqui apresentadas, tanto de caráter universal quanto de recorte específico, tendo como prioridade a redução das desigualdades.

Notas

1. Em 1995, no caso *Adarand Constructors, Inc. x Peña*, a Suprema Corte decidiu que todos os programas de ação afirmativa do governo baseados na raça deveriam passar por uma teste de "estrito escrutínio", significando que a promoção da diversidade não era considerada uma razão com força suficiente para a manutenção das políticas baseadas na raça.
2. "No Brasil, algumas doenças têm se registrado com maior frequência entre descendentes de africanos: hipertensão arterial, anemia falciforme, diabetes melito, albinismo, deficiência de lactase e alguns tipos de malformação congênita" (Grupo de Políticas Públicas-USP *apud* Munanga, 1996).

Referências Bibliográficas

- AHITUV, Avner; TIENDA, Marta & HOTZ, V. Joseph (2000). "The Transition from School to Work: Black, Hispanic and White Men in the 1980's". In: R. Marshall (ed.), *Restoring Broadly Shared Prosperity*. New York, Rowman & Littlefield.
- BERGMAN, Barbara (1996). *In Defense of Affirmative Action*. New York, Basic Books.
- BERTÚLIO, Dora L. de L. (1998). *Os Serviços Jurídicos como Estratégia de Combate ao Racismo: Uma Avaliação do Programa da Fundação Ford – Brasil*. Curitiba, Relatório de Consultoria.
- BOWIE, Norman (ed.) (1988). *Equal Opportunity*. Boulder, Westview.
- CARDOSO, Hamilton (1987). "Limites do Confronto Racial e Aspectos da Experiência Negra do Brasil – Reflexões". In: E. Sader (org.), *Movimentos Sociais na Transição Democrática*. São Paulo, Ed. Cortez.
- CEERT (1995). *Projeto "Oportunidades Iguais para Todos"*. São Paulo, CEERT.
- CIDS — Centro Integrado de Desenvolvimento Social (1999). *Revista do CIDS*. Belo Horizonte.
- CONEN-ES (2000). *Boletim Democracia Racial*. Vitória, Conen.

- DANZIGER, Sheldon & GOTTSCHALK, Peter (1993). *America Unequal*. New York, Russell Sage.
- DEGLER, Charles N. (1991). *Neither Black Nor White*. Madison, University of Wisconsin Press.
- EASTLAND, Terry (1996). *Ending Affirmative Action: The Case for Colorblind Justice*. New York, Basic Books.
- EDIN, Kathryn & LEIN, Laura (1997). *Making Ends Meet*. New York, Russell Sage.
- EDLEY, Jr., Christopher (1996). *Not All Black and White: Affirmative Action and American Values*. New York, Hill and Wang.
- FERREIRA, Ben-Hur (1999). "Ben-Hur Gente". Informativo do Gabinete do Deputado do Federal Ben-Hur Ferreira (PT/MS), Ano I, nº 2, março/abril.
- FRANCISCO, Dálmir (1987). "Movimento Negro, Cidadania e Estado". In: M. J. Pompermayr (org.), *Movimentos Sociais em Minas Gerais: Emergência e Perspectivas*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES (1998). *Palmares*, Ano II, nº 4, Brasília.
- GLASSER, Ira (1988). "Defending Affirmative Action in a Hostile Political Climate". In: American Civil Liberties Union Website (1996).
- GLAZER, Nathan (1988). *The Limits of Social Policy*. Cambridge, Harvard.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. (1995). "Racism and Anti-Racism in Brazil: A Post-modern Perspective". In: B. Bowser (ed.), *Racism and Anti-Racism in World Perspective*. London, Sage.
- HASENBALG, Carlos (1996). *Os Números da Cor*. Rio de Janeiro, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- HASENBALG, Carlos & SILVA, Nelson Valle (1988). *Estrutura Social, Mobilidade e Raça*. São Paulo, Vértice.
- HECKMAN, James & PAYNER, Brook (1989). "Determining the Impact of Federal Antidiscrimination Policy on the Economic Status of Blacks: A Study of South Carolina". *The American Economic Review*, vol. 79, nº 1.
- HERINGER, Rosana (1995). "Introduction to the Analysis of Racism and Anti-Racism in Brazil". In: B. Bowser (ed.), *Racism and Anti-Racism in World Perspective*. London, Sage.
- (1999a). "Addressing Race Inequalities in Brazil: Lessons from the United States". *Working Papers*, nº 231. Latin American Program, Washington, DC, Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- (1999b). *Economia Informal na Baixada Fluminense do Rio de Janeiro: Políticas Públicas e Cidadania*. Rio de Janeiro, Ibase.
- (1999c). *Desigualdades Raciais, Políticas Anti-Discriminatórias e Ação Afirmativa no Brasil*. Caxambu, XXIII Anpocs.
- (org.). (1999d). *A Cor da Desigualdade: Desigualdades Raciais no Mercado de Trabalho e Ação Afirmativa no Brasil*. Rio de Janeiro, IERÊ/Núcleo da Cor, LPS-IFCS-UF RJ.
- & SCALON, Maria Celi (2000). "Desigualdades Sociais e Acesso a Oportunidades no Brasil". *Revista Democracia Viva*, nº 7, Rio de Janeiro.

- (2000). "A Agenda Anti-Racista das ONGs Brasileiras nos Anos 90". In: A. S. A. Guimarães & L. Huntley (orgs.), *Tirando a Máscara: Ensaio sobre o Racismo no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra/SEF.
- & SANT'ANNA, Wânia (1989). *Negros no Brasil: Dados da Realidade*. Petrópolis, Vozes.
- HOCHSCHILD, Jennifer (2000). "Affirmative Action as Culture War". In: M. Lamont (ed.), *The Cultural Territories of Race: White and Black Boundaries*. Chicago, Russell Sage Foundation Press/University of Chicago Press.
- HOLZER, Harry (1996). *What Employers Want*. New York, Russell Sage.
- HOTZ, V. Joseph & TIENDA, Marta (2000). "Education and Employment in a Diverse Society: Generating Inequality Through the School-to-work". In: N. Denton & S. Tolnay (eds.), *American Diversity: A Demographic Challenge for the Twenty-First Century*. Albany, NY, Suny Press.
- INSTITUTO ETHOS (2000). *Como as Empresas Podem (e Devem) Valorizar a Diversidade*. São Paulo, Instituto Ethos.
- KAHLENBERHG, Richard (1996). *The Remedy: Class, Race and Affirmative Action*. New York, Basic Books.
- KIRSCHENMAN, Joleen & NECKERMAN, Kathryn (1991). "We'd Like to Hire Them but... The Meaning of Race for Employers". In: C. Jencks & P. Peterson (eds.), *The Urban Underclass*. Washington, Brookings.
- MAGGIE, Yvonne (1989). *Catálogo – Centenário da Abolição*. Rio de Janeiro, ACEC, CIEC/Núcleo da Cor/UFRJ.
- MASSEY, Douglas & DENTON, Nancy (1993). *American Apartheid*. Cambridge, Harvard.
- MCWHIRTER, Darien A. (1996). *The End of Affirmative Action: Where do We Go from Here?*. New York, Carol Publishing Group.
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA (1996). Programa Nacional de Direitos Humanos. Brasília: Presidência da República, 1996 (Também o site: www.mj.gov.br/sndh/pndh/quadroãpndh.htm).
- MINISTÉRIO DO TRABALHO (Assessoria Internacional) (1998a). *Brasil, Gênero e Raça: Todos Unidos pela Igualdade de Oportunidades – Teoria e Prática*. Brasília, Ministério do Trabalho.
- (1998b). *Brasil, Gênero e Raça: Todos Unidos pela Igualdade de Oportunidades – Discriminação: Uma Questão de Direitos Humanos*. Brasília, Ministério do Trabalho.
- (1998c). *Brasil, Gênero e Raça: Todos Unidos pela Igualdade de Oportunidades – Programas de Promoção da Igualdade: Guia de Elaboração*. Brasília, Ministério do Trabalho.
- (1998d). *Brasil, Gênero e Raça: Todos Unidos pela Igualdade de Oportunidades – Gênero e Raça e a Promoção da Igualdade*. Brasília, Ministério do Trabalho.
- MOREIRA, Diva (1998). "Sempre Falaram por Nós..." (Discurso de posse na SMACON). Belo Horizonte, SMACON.
- MOSKOS, Charles C. & BUTLER, John S. (1996). *All We Can Be: Black Leadership and Racial Integration. The Army Way*. New York, Basic Books.
- MOTTA, Athayde & SANTOS, R. (1994). *Questão Racial e Política: Experiências em Políticas Públicas*. São Paulo, Cebrap/University of Texas at Austin/Fundação Ford.

- MUNANGA, Kabengele (org.) (1996). *Estratégias e Políticas de Combate à Discriminação Racial*. São Paulo, EDUSP/Estação Ciência.
- NEV-USP/CTV (Núcleo de Estudos da Violência-Universidade de São Paulo/Comissão Teorônio Villela) (1993). *Os Direitos Humanos no Brasil*. São Paulo, NEV/CTV.
- OLIVEIRA, Eduardo H. P. (1999). *Impressões de Viagem a Porto Alegre*. Rio de Janeiro, IFCS.
- OLIVEIRA, Lúcia Elena G. et alii (1983). *O Lugar do Negro na Força de Trabalho*. Rio de Janeiro, IBGE.
- PARTIDO DOS TRABALHADORES. (1997). "Seminário Nacional de Relações Raciais e Políticas Públicas": Uma síntese dos painéis e alguns indicadores de ação apresentados. Campo Grande: PT.
- PMBH/CEERT (1997). *Relatório Final do Sub-Grupo Educação do Projeto "Oportunidades Iguais para Todos" — 1995/1996*. Belo Horizonte, PMBH/CEERT.
- RESKIN, Barbara (1997). *Affirmative Action in Employment*. Washington, American Sociological Association.
- SANT'ANNA, Wânia & PAIXÃO, Marcelo (1997). "Desenvolvimento Humano e População Afrodescendente no Brasil: Uma Questão de Raça". *Proposta*, nº 73.
- SILVA Jr., Hédio (1996). "Uma Possibilidade de Implementação da Convenção 111: O Caso de Belo Horizonte". In: K. Munanga (org.) (1996). *Estratégias e Políticas de Combate à Discriminação Racial*. São Paulo, EdUSP/Estação Ciência.
- (1998). *Anti-Racismo – Coletânea de Leis Brasileiras (Federais, Estaduais e Municipais)*. São Paulo, Ed. Oliveira Mendes.
- SKIDMORE, Thomas (1999). Taking Stock: Studying Brazilian Race Relations Today. Texto apresentado no Seminário Que País é Este: Imaginação Social e Interpretações do Brasil. Rio de Janeiro,
- SKRENTNY, John David (1996). *The Ironies of Affirmative Action: Politics, Culture and Justice in America*. Chicago, University of Chicago Press.
- SMACON (1998a). *O Resgate da Cidadania da População Negra em Belo Horizonte — Textos*. Belo Horizonte, SMACON.
- (1998b). *Coletânea de Matérias da Imprensa — 1998*. Belo Horizonte, SMACON.
- (1998c). *Catálogo de Projetos — 1999/2000*. Belo Horizonte, SMACON.
- (2000). *A Comunidade Negra na Construção da Cidadania*. Belo Horizonte, SMACON.
- SMITH, James P. S. & WELCH, Finis R. (1989). "Black Economic Progress After Myrdal". *Journal of Economic Literature*, vol. XXVII, pp. 519-564.
- SODRÉ, Jaime (1998). "Negritude e ONGs". In: *O Impacto Social do Trabalho das ONGs no Brasil*. São Paulo, ABONG.
- SOUZA, Jessé (org.) (1997). *Multiculturalismo e Racismo: Uma Comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília, Paralelo 15.
- STEEH, & KRYSAN, (1998). "The Polls-Trends. Affirmative Action and the Public, 1970-1995". *Public Opinion Quarterly*, vol. 60, nº 1, pp. 128-158.
- STEELE, Shelby (1991). *The Content of Our Character: A New Vision of Race in America*. New York, Harper Perennial Press.

- TIENDA, Marta (1997). "Immigration, Opportunity and Social Cohesion". Trabalho apresentado na Conferência Common Values, Social Diversity and Cultural Conflict. Stanford, Center for Advanced Studies in the Behavioral Sciences.
- TIENDA, Marta & STIER, Haya (1996). "The Wages of Race: Color and Employment Opportunity in Chicago's Inner City". In: S. Pedraza & R. Rumbaut (eds.), *Origins and Destinies: Immigration, Race and Ethnicity in America*. Wadsworth, _____, cidade, editora.
- WASHINGTON, Scott Leon (1996). *The Ironies of Affirmative Action: A New Perspective on Race and Inequality in the USA*. Berkeley, University of California (inédito).
- WINANT, Howard (1994). *Racial Conditions - Politics, Theory, Comparisons*. Minneapolis/London, University of Minnesota Press.

Anexo 1

Relação das Atividades Identificadas na Pesquisa Atividades Específicas para a População Negra

	Frequência	Percentual
Ação afirmativa p/ acesso negros cursos prof./univ.	1	2,5
Acordo Pref. de Porto Alegre/ Zaffari p/contrat. 5% negros	1	2,5
Apoio a comunidades negras tradicionais	1	2,5
Apoio jurídico para comunidades quilombolas	1	2,5
Assessoria em Programas de Promoção da Igualdade	1	2,5
Campanha pelo Cumprimento da Convenção 111 da OIT	2	5,0
Campeonatos esportivos para comunidades remanescentes de quilombos	1	2,5
Capacitação profissional para a população negra (Proj. Tupemerê)	1	2,5
CIPRO (C.Informática. Cidad.Prod. Cult.p/Minorias)	1	2,5
Concurso de bolsas para estudantes negros	1	2,5
Curso de capacitação em telemarketing	1	2,5
Cursos de qualificação profissional	2	5,0
Defesa dos Interesses dos Empresários Negros	1	2,5
Formulação de políticas compensatórias para negros (pré-vestibular)	1	2,5
Geração XXI (Capacitação de Professores)	1	2,5
Geração XXI (Formação de Adolescentes Negros)	1	2,5
Lei 2325/95 sobre representação étnica na publicidade do RJ	1	2,5
Lei municipal sobre a presença de negros na propaganda oficial	1	2,5
Núcleo Cidadania e Trabalho	1	2,5
Oficinas para jovens artistas negros	1	2,5
Pré-vestibular para negros	1	2,5

Programa de Prevenção à Anemia Falciforme	1	2,5
Programa de promoção e qualificação	1	2,5
Programa de Valorização da População Negra	1	2,5
Programas de qualificação para empreend. negros	1	2,5
Programas de Qualificação Profissional para Negros	1	2,5
Proj. de Lei para reserva de vagas para negros na UERJ	1	2,5
Proj. de Lei para criação Centro de Negócios Afro-Brasileiros	1	2,5
Projeto Criança Negra, Criança Linda	1	2,5
Projeto de Lei Cota para Negros no Serviço Público	1	2,5
Projeto de Lei de 20% Negros no Funcionalismo Municipal	1	2,5
Projeto Vida de Negro (Capacitação de Lideranças)	1	2,5
Proposta de isenção de taxas vestibular p/ estudantes negros	2	5,0
Proposta de cota para estudantes negros	2	5,0
Revista Raça Brasil	1	2,5
Titulação das terras dos remanescentes quilombos	1	2,5
Total	40	100,0

Atividades não específicas para a população negra

	Freqüência	Percentual
Acompanhamento legislativo	1	1,4
Campanha de Valorização da Mulher Negra	1	1,4
Campanhas contra a discriminação racial	12	17,1
Capacitação de professores	3	4,3
Capacitação profissional de jovens e campanhas	1	1,4
Centro de Democratização da Informática	1	1,4
Comprom. Empres. Valoriz. Diversidade no Trabalho	1	1,4
Criação de currículo que valorize cultura negra	1	1,4
Criação do Centro de Referência da Cultura Negra	1	1,4
Curso de Capacitação de Educadores Populares	1	1,4
Curso de inglês p/ negros e carentes	1	1,4
Curso sobre etnohistória do candomblé da Bahia	1	1,4
Cursos de Inglês, Francês e Yorubá	1	1,4
Cursos profissionalizantes	1	1,4
Cursos sensibilização sobre gênero/raça para assistentes sociais	1	1,4
Delegacia Especializada de Crimes Raciais	1	1,4
Eliminar estereótipo sobre negros nos livros didáticos	1	1,4
Encontro da Juventude Negra e Favelada (2ª)	1	1,4
Escola Criativa Olodum (arte,música/interpretação)	1	1,4
Escola Profissionalizante Laurinda Rodrigues	1	1,4
Fábrica de Carnaval	1	1,4

Mapeamento de Ações e Discursos de Combate às Desigualdades Raciais...

Guia de Fontes para a História do Negro na Sociedade Atual	1	1,4
Lei 6979/95 inclusão negros em publicidade municipal	1	1,4
Lei municipal sobre inclusão da história do negro/índio no currículo	1	1,4
Lei Municipal que prevê eventos sobre cultura negra	1	1,4
Oficina de corte, costura e estamparia afro-brasileira	1	1,4
Oficinas e cursos para jovens	1	1,4
Pesquisas e campanhas	1	1,4
Pré-vestibular para carentes	2	2,9
Pré-vestibular para jovens carentes	1	1,4
Pré-vestibular para negros e carentes	4	5,7
Pré-vestibular para negros e carentes	1	1,4
Programa Adote um Morro	1	1,4
Proj. de Lei sobre exames de ident. hemoglobinopatias	1	1,4
Proj. SAMBA (Sócio-Antropologia da Música Bahiana)	1	1,4
Proj. valorização da auto-estima da criança negra	1	1,4
Proj.S.Bartolomeu (Ed.Amb./preserv.águas sagradas)	1	1,4
Projeto Arte e Cultura	1	1,4
Projeto Bloco Afro	1	1,4
Projeto de divulgação da cultura africana	1	1,4
Projeto de divulgação do hip-hop	1	1,4
Projeto de sensibilização em educação infantil	1	1,4
Projeto expansão da revista Afro-Ásia	1	1,4
Projeto Grupo de Debates	1	1,4
Projeto Promotores da Cidadania	1	1,4
Projeto Rappers	1	1,4
Promoção da diversidade racial nas escolas	1	1,4
Resgate da história do negro no Maranhão	1	1,4
Revista Estudos Afro-Asiáticos	1	1,4
SOS Racismo	1	1,4
Trabalho com jovens através do hip-hop	1	1,4
Trabalho de Valorização da Cultura Negra	1	1,4
Vila Olímpica da Mangueira	1	1,4
Total	70	100,0

Atividades específicas para a população negra? (Não se aplica)

	Frequência	Percentual
Banco de dados sobre situação da pop. negra	1	7,1
CPI sobre racismo no Carnaval	1	7,1
Lei Mun. 8470/2000 (inf.s/ raça/etnia cad. munic.)	1	7,1
Levantamento do quesito cor nos postos de saúde	1	7,1
Mapa da População Negra no Mercado de Trabalho	1	7,1

Rosana Heringer

Proj. inclusão da cor nas declar. de óbito/nasc.	1	7,1
Proj.de lei p/ incluir cor nos documentos oficiais	2	14,2
SOS Racismo	6	42,9
Total	14	100,0

“Com o Pé sobre um Vulcão”: Africanos Minas, Identidades e a Repressão Antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840)*

Carlos Eugênio Líbano Soares e Flávio Gomes

Resumo

Este artigo busca retratar o terror que assomou os moradores brancos da cidade do Rio de Janeiro quando do êxodo crescente de africanos ocidentais da cidade de Salvador, na Bahia, para o Rio de Janeiro, principalmente após a derrota do levante malê de 1835. Discute também a questão das identidades políticas construídas pelos africanos ocidentais ocultas sob o manto de identidades “étnicas”, geralmente muito mal discutidas pelos historiadores. Também debate o medo da “politização” do protesto escravo que assolou os senhores do Rio nos anos 1830, dentro do quadro maior de inconformismo com os políticos conservadores na Regência.

Palavras-chave: africanos minas; levante malê; identidade étnica; identidade política.

* Este artigo reúne resultados de pesquisas em andamento desenvolvidas com o apoio do CNPq. Dedicamos este texto a Milton Souza (1935-2001), um crioulo mina da comunidade negra carioca.

Abstract

“One Foot on a Volcano”: Minas Africans, Identities and Anti-African Repression in Rio de Janeiro (1830-1840)

This article endeavors to describe the terror that engulfed the white inhabitants of the city of Rio de Janeiro at the time of the growing exodus of West Africans from the city of Salvador, state of Bahia, in a move to Rio de Janeiro, especially after the defeat of the Malê uprising in 1835. It also discusses the question of political identities constructed by West Africans, concealed behind a screen of “ethnic” identities, generally very badly handled by historians. Furthermore, it discusses the fear of “polarization” of the slave protest that was felt by slave owners of Rio in the eighteen thirties, within the larger picture of inconformity with the conservative policies enacted in the Regency.

Keywords: Minas Africans; Malê uprising; ethnic identity; political identity; Negroes.

Résumé

“Les Pieds sur un Volcan”: Africanos Minas, Identités et Répression Antiafricaine à Rio de Janeiro (1830-1840)

Dans cet article, on cherche à rendre compte de la terreur qui s'empara des Blancs résidant à Rio de Janeiro lors de l'exode massif d'Africains occidentaux venant de la ville de Salvador, à Bahia, surtout après l'échec du soulèvement *malê* de 1835. Par ailleurs, on y discute la question des identités politiques construites par les Africains occidentaux dissimulées sous le couvert d'identités “ethniques”, en général très peu discutées par les historiens. On y examine aussi la peur de la “politisation” des revendications des esclaves chez les propriétaires de Rio pendant les années 1830, dans le cadre plus large de l'insatisfaction envers les politiciens conservateurs de la Régence.

Mots-clé: *africanos minas*; soulèvement *malê*; identité ethnique; identité politique; Noirs.

Estudos contemporâneos têm procurado entender a formação/transformação das identidades escravas, africanas e crioulas nas experiências da escravidão no Brasil. Para além das abordagens que transformavam africanos e seus descendentes em “coisas”, destituídos de esperanças e recordações, transformados em números do tráfico e totalmente passivos diante das supostas lógicas inexoráveis de um sistema social, surgem pesquisas que tentam conectar as vivências escravas — contextos urbanos e rurais apresentam diferenças — não só com as sociedades africanas, via de regra romantizadas, mais fundamentalmente com contextos atlânticos (até transatlânticos) de reinvenções e reinterpretções culturais. É bom destacar que — ainda que por outros percursos — tem ocorrido uma retomada de um debate intelectual com longa trajetória. No Brasil, excetuando alguns estudos clássicos,¹ pode-se dizer que tem havido uma “redescoberta” da África, para pensar os escravos e a escravidão.² Esforço este que pouco tem avançado para pensar os anos imediatamente pós-emancipação.

Não necessariamente a escravidão, mas o negro apareceu como foco de estudo no Brasil na virada do século XIX para o XX, associado ao Folclore e aos temas da diversidade cultural brasileira. Falava-se em reminiscência da cultura africana no Brasil. Era necessário classificá-la e também escolher seus cenários. A África no Brasil teria palcos privilegiados. Estes a guardariam nos seus mistérios e encantos. Foi um pouco por aí que uma certa antropologia caminhou numa tradição que — guardada as especificidades — percorreu de Nina Rodrigues, a Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide e Pierre Verger. Mais recentemente foram demonstrados os caminhos da “invenção” africana no Brasil. Havia mesmo, parodiando Góis Dantas, *usos e abusos da África no Brasil* (cf. Dantas, 1988). Tradições, não necessariamente inexistentes, mas também inventadas ou redefinidas. Textos de Manuela Carneiro, João Reis, Renato da Silveira, da própria Beatriz Góis Dantas, Robert Slenes, Peter Fry e outros já destacaram isto.³ Contudo este debate — ainda bem — está longe de ganhar um ponto final. Isto

não só para o Brasil. Aqui ou acolá, abordagens — algumas permeadas não só por uma suposta eloquência acadêmica — reaparecem. Ganham novas formas e outros argumentos. Ênfases e caminhos diversos.

Mas se a África no Brasil podia ter um lugar idealizado, a “resistência” escrava, aquela fundamentalmente com um sentido cultural, tinha como espaço privilegiado o quilombo. O outro local da “resistência” seria o campo da religião. Esta foi a construção de Histórias e Antropologia da escravidão no Brasil até o início do último quartel do século XX.

Articulando religiosidade, cultura e “resistência” — tendo como pano de fundo o protesto escravo — um tipo de abordagem foi preponderante. Surgiu nos anos 30, sob a influência de Nina Rodrigues e outros escritos temáticos da chamada Antropologia Cultural. A partir deste pressuposto antropológico tinha-se o objetivo de caracterizar a resistência escrava no Brasil numa perspectiva da “contra-aculturação”. Sabemos que foram nas obras de Arthur Ramos, Edison Carneiro e, mais tarde, Roger Bastide, que tiveram força interpretações em torno da idéia de “resistência cultural”. Os significados religiosos das culturas escravas seriam tão-somente recriações genuínas de uma cultura de pureza africana.

Um dos principais problemas deste tipo de análise foi a conceituação de “cultura”. Em grande medida, esta foi vista como uma experiência social “estática” ou com mudanças históricas lineares, primordialmente pela idéia de difusão. As culturas africanas do “negro” foram assinaladas como parte de um mundo “natural”, em que genuíno e “raiz” eram as palavras-chave (ver Bastide, 1974, 1985; Carneiro, 1964, 1966; Ramos, 1942, 1979, 1935, 1953; Rodrigues, 1900).

Estudos mais recentes, pautados pela História Etnográfica, têm demonstrado como as comunidades escravas nas Américas fundamentalmente forjaram uma interação e transformação cultural original e diversificada. Isto mesmo num mundo de muita opressão e violência. Critica-se, assim, a argumentação, por exemplo, de que havia uma forte separação entre a construção de identidade dos escravos crioulos nas plantações e o caráter “africano” das comunidades de fugitivos (quilombos/mocambos), provocando com isso um grande distanciamento cultural entre negros nascidos na terra e aqueles no além Atlântico. Havia o caráter da interação e o desenvolvimento de novas sínteses na constituição das culturas escravas. Esse processo possivelmente pode ter provocado mudanças significativas em algumas comunidades. Argumentamos no mesmo senti-

do de terem sido criados conteúdos e significados culturais originais tanto nas senzalas como nos quilombos; nas áreas rurais, expostas ou não ao maior impacto do tráfico negreiro; ou aquelas que viveram experiências singulares de tráfico interno; em contextos urbanizados, com grande concentração de africanos, reconfigurações étnicas e de sociabilidades. Para tais processos — invisíveis, opacos e multifacetados — melhor seria falar, sempre, de recriações e reinvenções. Para além das dispersas evidências — e a necessidade permanente de se remover o pó da documentação disponível depositada nos arquivos — tomamos como base um amplo debate teórico e metodológico sobre as especificidades das culturas escravas nas Américas. Não haveria necessariamente (enquanto modelos cristalizados e funcionalistas) uma cultura "branca" e, outra "negra", uma européia ou africana nas Américas, e estas aqui teriam encontrado uma também única e verdadeira cultura indígena. Pelo contrário, houve pluralidades culturais — com semelhanças, diferenças, aproximações e distanciamentos — de várias origens que se engendraram, gestando experiências culturais diversas. Cultura, portanto, deve ser lida (e/ou procurada) no contexto das experiências históricas de seus agentes.

Significados culturais de origens africanas eram reinventados pelos escravos no Brasil, não só para a primeira geração de africanos aqui desembarcados, mas também as seguintes, de cativos crioulos. Podemos pensar as culturas escravas, não numa perspectiva essencialista de "africanismos" — ou mesmo como se os quilombos fossem necessariamente ou exclusivamente lugares ou guardiães de uma "cultura africana". É possível entender a cultura quilombola (ou culturas quilombolas para marcar suas complexidades e diversidades) também como uma extensão da cultura escrava. Senzalas e choupanas podiam ser fontes constantes de *backgrounds* culturais para os habitantes dos quilombos, como estes para as mesmas. É claro que em algumas situações, os impactos demográficos do tráfico negreiro, a *crioulização* das populações escravas em geral e o isolamento forçado de alguns grupos de fugitivos podem ter provocado interações culturais diferentes.⁴ O fato é que africanos e crioulos — e aqui já há uma generalização — não estavam completamente afastados nas ruas, nas senzalas e nos quilombos de outros setores escravos, livres e negros.

Este artigo tem como objetivo, considerando um contexto de forte repressão antiafricana, pensar a gestação de identidades de africanos, escravos, libertos e crioulos, especialmente nas áreas urbanas do Rio de Janeiro.⁵ Partimos inicialmente de críticas aos

pressupostos, que isolam significados de “cultura” e “resistência” para pensar as experiências da escravidão e liberdade. Aquelas dos africanos minas — com a “cor do medo” — que assolou a Corte na década de 1830 são exemplos preciosos para refletir sobre movimentos identitários, refundindo (e também transformando) concepções de “nações” e “etnicidade”.

Temores e Malês

Em fins de 1835, o presidente da Província do Rio de Janeiro, Joaquim José Rodrigues Torres, oficiava ao Ministério da Justiça a respeito dos seguidos boatos e revelações de “projectos” de insurreições escravas na Corte e no interior. Talvez, visando acalmar as autoridades imperiais, dizia que tais rumores eram exagerados, posto que frutos de denúncias que pareciam “nimamente tintas com a cor do medo”. “Tintas com a cor do medo” eram com certeza as freqüentes denúncias que chegavam à Corte de vários pontos da Província fluminense e de outras partes do Império. Esta expressão pode se constituir, para efeito de análise, numa metáfora igualmente reveladora. Nas mentes daqueles que temiam as revoltas de escravos e suas conseqüências, o medo tinha, por certo, uma coloração, ainda que simbólica. Era negra, a mesma que a dos escravos, principalmente os de origem africana. Nesse sentido, a “cor do medo” podia ter vários significados.

Em meados da década de 1830, devido a repercussões da revolta dos malês na Bahia, em várias regiões brasileiras temeu-se uma insurreição geral dos escravos. Na ocasião, em meio a tantos rumores, denúncias e boatos, imagens do medo se ampliavam. As autoridades e a população em geral, cada vez mais aterrorizadas com a possibilidade real de eclodir um levante africano, não mencionavam somente os episódios ocorridos em Salvador em 1835. Renascia igualmente o fantasma haitiano. Em janeiro de 1836, uma denúncia anônima é enviada ao governo imperial, lembrando-lhe o “exemplo da Ilha de São Domingos”. O denunciante, na ocasião, baseava-se em informações relativas ao achado, junto a um escravo, de “um papel que servia de plano para ensinar como os pretos saberão juntar no dia 24 e 25 para começar a matança dos brancos e pardos”. Em um tom alarmante, o anônimo pedia providências mais efetivas por parte das autoridades do Império, uma vez que acreditava que logo a sociedade, em particular a Corte, seria vítima de uma “nuvem negra”, representada por uma desordem

de africanos. O medo ganhava mais significados simbólicos. Alguns possivelmente imaginavam uma grande tempestade que se abateria sobre todos os "brancos", uma vez que a "nuvem negra" se preparava para escurecer todo o céu.⁷

O fantasma do haitianismo atacaria em outros lugares. Algumas denúncias diziam existir um "cafre" haitiano, chamado Moiro, que estava convidando os escravos das vilas do Bananal, Areias, Barra Mansa e São João Marcos, no Rio de Janeiro, para se insurgirem e que já havia mesmo cerca de sete mil cativos envolvidos nesse plano. Fato interessante é que o dito haitiano foi preso e "não negou" as acusações de que estaria convidando vários cativos para participar de uma insurreição, "porém disse, que estava brincando". Brincadeira ou não, o certo é que as autoridades provinciais pediram a expulsão deste haitiano do Brasil.⁸

O medo, ao que parece, cruzava fronteiras e mares. O secretário do Foreign Office Bandenel, afirmaria, diante do Select Committee on the Slave Trade, que "uma insurreição muito séria de escravos havia acontecido na Bahia que assustou muito o governo, todo o governo do Brasil" (Cunha, 1985:72). O Ministro da Justiça, já em março de 1835, solicitava às autoridades policiais da Corte providências "indispensáveis" para a "tranquilidade dos habitantes da Capital", evitando "a reprodução das cenas da Bahia". A própria Assembléia Provincial do Rio de Janeiro enviou uma moção às principais autoridades do Império, denunciando a existência de "sociedades secretas" na Corte. Nestas havia a participação e mesmo a contribuição financeira de escravos e "livres de cor" para que "agitadores encarregados de propagar doutrinas subversivas", e disfarçados de vendedores ambulantes espalhassem-nas junto aos cativos nas áreas rurais (*ibidem*:74; Chalhoub, 1990:187).

Os temores em relação aos malês baianos e aos rebeldes haitianos misturavam-se agora para projetar um fantasma de um movimento internacionalista de sublevações escravas. Diversas autoridades temiam a existência de planos de revoltas articuladas entre escravos de várias partes das Américas com a participação de abolicionistas ingleses e emissários internacionais. Ainda em 1835, o Ministro da Justiça recebe um ofício reservado do agente diplomático do Brasil em Londres, afirmando que: "notícias recentes do Sul dos Estados Unidos" confirmavam haver "muitos indivíduos mandados por várias Sociedades de Philantropia e Emancipação" da Inglaterra com "o fim de promoverem a liberdade" dos escravos, "excitando a levantes, espalhando entre eles idéias de insubordinação". A repres-

são teria sido imediata, posto que vários destes “emissários” foram “apanhados e enforcados imediatamente, outros ameaçados, e muitos negros, ou mortos ou rigorosamente castigados”. Preocupado com o Brasil — certamente com as imagens do levante malê na mente — o tal agente diplomático sugeriu providências (inclusive com recursos para “despesas extraordinárias”) tais como “introduzir em uma ou mais das Sociedades Philantropicas da Inglaterra, pessoa de confiança que pudesse dar conta de qualquer tentativa contra o sossego do Brasil que nelas se originasse”.

Na movimentada década de 1830 não era só a revolta malê que atormentava as autoridades do Império quanto a possíveis repercussões junto aos escravos. As rebeliões regionais, que pipocavam desde o Sul farroupilha até o Norte cabano, ameaçavam a estabilidade da Regência, que ainda não completara quatro anos de turbulenta existência. Como que renunciando tormentosos acontecimentos, apenas quatro dias depois de desencadear o protesto malê em Salvador (ainda desconhecido no Rio) foi preso um preto mina acusado de “curador de feitiços”.¹⁰ Naquele contexto, o medo dos africanos minas da Bahia foi mais um ingrediente perturbador para a já tensa situação entre as forças policiais e a massa escrava e popular no centro da Corte.

Na repressão desencadeada na capital do Império — e, por certo, em outras províncias e cidades, para além de Salvador — em 1835 e 1836, o foco principal foi, de fato, o perigo representado pelos africanos ocidentais, os minas, como eram genericamente denominados.¹¹ Em todos os boletins policiais da Corte — e mesmo no interior da província fluminense — eles alcançam uma presença não vista antes. Segundo Karasch, no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX, os africanos da Costa Ocidental eram quase 7% da população escrava africana. Já Holloway demonstra, com os registros de prisões, que os africanos minas representavam 17% e 8,9%, respectivamente, da população escrava africana e geral no Rio de Janeiro em 1850.¹²

As repercussões do levante malê de 1835 não intimidaram os minas no Rio de Janeiro. Pelo contrário, os estimularam ainda mais a se levantar contra a opressão dos escravistas. Em Santa Rita, o preto mina José foi condenado a dois meses de prisão por desobedecer a um oficial de Justiça e ter empregado a força contra o mesmo (ANRJ, IJ 6, 170, “Partes... 2.5.1835”).

Mas um dos maiores mistérios do ano de 1835 foram os chamados “Clubes de Africanos” na Corte. Ao que tudo indica, eram centros de reuniões de africanos libertos ou livres, que agora eram,

mais do que tudo, razão principal da dor de cabeça das autoridades. Estes africanos podiam ser mascates livres vindos do outro lado do Atlântico (pombeiros), que coabitavam com africanos escravos e libertos em casas alugadas que serviam de centros de encontro.¹³

A intensidade do pânico na Corte podia aumentar com os assustadores boatos de revoltas escravas nas áreas rurais. Barra Mansa, Bananal, Resende, Areias, São José do Príncipe, foram alguns dos municípios nos quais rumores de levante colocaram a população em polvorosa. Para alívio dos governantes, quase todos estes boatos eram mais fruto da paranóia da elite escravista do que sinais de uma explosão próxima. Mas a tensão no ar não diminuiu. Em Pirai, comarca de Barra Mansa, foram achadas, como sinais de uma revolução escrava próxima, bandeiras com os dizeres “Viva a Santa Cruz”. Depois se reconheceu pertencerem a uma festa de coroação de rei negro. Em Areias foram presos cinqüenta negros suspeitos de sediciosos, e apreendidas bandeirolas e mais instrumentos. Em São João do Príncipe foram detidos mais de cem escravos. Em Resende chegou-se ao cúmulo de se prender três pretos que estavam em um jogo de cartas. Posteriormente uma testemunha dos planos do levante confessou ao juiz de paz de Bananal que estava embriagado.¹⁴

A draconiana legislação repressiva de junho de 1835, ordenando a pena de morte para escravos acusados de matar seus senhores ou próximos, condenados em processos sumaríssimos, é logo colocada em prática no Rio, como remédio contra o medo endêmico do levante negro. Mas faltava carrasco para a execução da pena máxima. O Chefe de Polícia tenta, em vão, até com promessa de comutação de pena, convencer os presos a tomar o lugar do algoz. Mas a solidariedade do cárcere era mais forte. Aliás, mesmo dentro das cadeias o clima era de insurreição. O carcereiro da ilha de Santa Bárbara enviou um ofício ao Chefe de Polícia da Corte apontando a “insubordinação” dos presos, que se recusam aos trabalhos ordinários nas celas, como carregar água, os quais “nem os pretos cativos querem fazer”.¹⁶

O segundo semestre de 1835 continuou tormentoso para as autoridades. Além dos capoeiras, número significativo de escravos são presos por conduzirem armas, ou mesmo por desacato a autoridade. Uma simples comparação dos boletins mensais de prisão, de 1833 e 1834, demonstram a escalada insurreta. Mais do que nunca, as ruas da Corte em 1835 são tomadas pela maioria africana e escrava na cidade. Nem os símbolos visíveis da dominação,

como os *libambos* de negros acorrentados, intimidam a avassaladora onda rebelde que percorre a cabeça dos pretos e pretas da cidade. Os proprietários brancos ficam enclausurados em suas casas, com medo da onda negra nas ruas.

A vaga revolucionária que toma o Império, fazendo eclodir levantes de Norte a Sul do país, chega inevitavelmente à capital do Império, e não vem somente da Bahia. Felipe Moçambique, ao ser levado para o Calabouço do Castelo para ser supliciado, fez amaldiçoar seus captores, pois “disse que havia de acontecer aqui o mesmo que aconteceu no Pará”, onde a rebelião dos cabanos tomou o poder na capital da província (ANRJ, IJ 7, “Partes... 12.11.1835”). A Corte não estava de modo nenhum isolada do contexto do Império. E o contexto do Império era também Atlântico.

Em alguns momentos — como Chalhoub bem definiu — nas ruas da Corte, o medo ficaria sólido como uma rocha. Em julho de 1835, um estranho ofício foi parar na mesa do temido chefe de polícia da Corte, Eusébio de Queiroz Coutinho Matoso Câmara. Era sobre a apreensão, junto a africanos, de um papel escrito com “bizarros sinais”, aparentando ser um alfabeto indecifrável. Ninguém na repartição policial soubera decifrar tais escritos. Para decifrador foi convocado um africano nagô. O africano — não sem aparentar dificuldade — prontamente afirmou que aquele era um alfabeto usado por um povo que vivia ao norte de sua terra original, na África Ocidental, para onde os jovens de famílias proeminentes eram mandados, e que era usado pelos sábios de sua gente. Pausadamente ele traduziu o que parecia uma prece muçulmana, mas que reproduzia um diálogo entre defensores da paz e apologistas da “guerra”. Não pode haver dúvidas que a tal “guerra” na realidade era um sinônimo para rebelião.¹⁶

Ainda que com significados bastante enigmáticos (além da dificuldade ou então temor do próprio africano convocado para decifrar o texto),¹⁷ fica evidente — a partir da tradução — que o escrito servia como uma espécie de talismã para a guerra, e que o poder das palavras servia “como amuleto mágico para combatentes”.¹⁸ Surgiam no final os “riscos” que, na verdade, eram as assinaturas em língua árabe. Afirmou o chefe de polícia que era um escrito religioso, de fé muçulmana, mas que ele vagamente percebeu como de origem “oriental”. No final, chegou-se a uma conclusão: o escrito pertencia a um “clube”, ou grupo, que se reunia regularmente. Seguindo, porém, as opiniões do intérprete, Eusébio afirmaria que o talismã não era perigoso à ordem pública, mas apenas uma oração misteriosa, fruto das crendices supersticiosas do povo nagô.

O poderoso Eusébio de Queiroz, com toda a sua sagacidade como Chefe de Polícia, mesmo na quadra melindrosa que se estava atravessando em 1835, não percebeu o potencial oculto por trás daquelas misteriosas palavras, que aparentemente permaneceram enigmáticas — quem sabe justamente devido ao auxílio do intérprete nagô. Era sintoma de uma ameaça preocupante para a ordem escravista na Corte e outras partes do Império.

Estes misteriosos escritos testemunham a chegada, na Corte do Rio de Janeiro, de uma ameaça que já tinha estremecido corações e mentes na Província da Bahia — os mina-nagô, que havia muito pouco tempo tinham encabeçado o mais fugaz e violento levante já ocorrido na cidade de Salvador, colocando em polvorosa a sua população e autoridades. A partir daí os africanos ocidentais — conhecidos como minas no Rio de Janeiro — vão realizar um verdadeiro êxodo da cidade de São Salvador para a capital do Império, movimento que vai transferir em definitivo para as ruas da Corte imperial o medo que assolava a capital baiana.

O amuleto mina que caiu nas mãos do chefe de polícia pode sugerir um embate que se travava nos subterrâneos da complexa comunidade escrava, muitas vezes longe dos olhares e ouvidos dos vigilantes da ordem. Um embate que vai ter repercussões profundas nos caminhos futuros do protesto escravo. Um embate entre os defensores da rebelião aberta, e aqueles que apontam outros caminhos. Por mais que tenhamos nas mãos apenas conjecturas, as palavras do escrito malê apontam claramente duas opções: o caminho da "guerra", que indica o levante, a insurreição, a rebelião generalizada — como tinha ocorrido havia pouco nas ruas de Salvador — e a alternativa talvez de resistência indireta, por meio da burla, da organização secreta, da fuga — e por que não, da *sedução*.

A frase inicial, como apontou o próprio Eusébio de Queiroz, indica que o papel era um talismã, de um tipo muito utilizado pelos malês muçulmanos da Bahia, como mostrado por João Reis,¹⁹ um amuleto para o combate, um protetor mágico das horas da refrega. A discussão encetada pelos personagens era profundamente política. Ela marcava os rumos futuros do movimento escravo — mas que influenciavam livres, libertos e forros. Parece que ao final da prédica vence a proposta da "guerra", pois pelo menos ela é a mais defendida. Mas neste momento — princípios do ano de 1835 — o dilema ainda era forte.

A precipitação do levante de 25 de janeiro em Salvador teve graves repercussões. A repressão aos escravos e aos africanos em geral se agravava dia a dia. O cerco se fechava sobre as comunidades

afro-muçulmanas da cidade, muitas das quais invisíveis. As prisões se enchiam de suspeitos. Os africanos livres e libertos, que teoricamente gozavam de todos os direitos do resto da população livre, sentiam na carne o quanto o estigma da cor e da origem pesava sobre eles (cf. Flory, 1977; Abreu, 1999).

Uma onda de refugiados africanos rapidamente converge para fora da cidade de Salvador, e o destino de muitos é um só: a capital imperial, centro da maior comunidade africana urbana do país e do Continente. Em abril de 1835, a chegada de um brigue com 98 escravos da Bahia, de todas as origens, soou o alerta. O chefe de polícia impede o desembarque antes de uma profunda investigação. Emite ordens imediatas aos responsáveis pelo porto para que barrassem a entrada de todos os escravos e principalmente africanos vindos da Bahia, até segunda ordem. O medo da contaminação malé varreu os pensamentos de Eusébio de Queiroz logo após as primeiras notícias do levante na Bahia. Mas ele não podia impedir o alastramento dos temores.²⁰

Já havia africanos envolvidos diretamente na insurreição de janeiro em Salvador, transitando pelas ruas do Rio. Em maio, dois deles têm negados seus pedidos de permanência, e são deportados sumariamente, mesmo apresentando a ficha policial limpa antes requerida. É que o chefe de polícia sabia a penetração e as facilidades que estes africanos tinham no seio da comunidade escrava na Corte.²¹ O medo se instala diretamente no coração da cidade.

O final da década de 1820 e o início da seguinte foi de extrema politização de grupos subalternos normalmente alijados de qualquer articulação com o poder formal (cf. Ribeiro, 1991-1992).²² Lógico que 1835 também é um capítulo dessa trama, e ele não pode ser deslocado da conjuntura das rebeliões regionais como, por exemplo, a Cabanagem, no Pará. Quando um preto mina é preso por estar levantando uma “bandeira tricolor”, símbolo da França revolucionária, em pleno centro do Rio de Janeiro, é sintoma de que a politização chegou a um grau intolerável para as camadas conservadoras da sociedade.²³

Não eram apenas libertos africanos fugindo da repressão, ou fugidos embarcando clandestinamente nas rotas costeiras. Escravos implicados no movimento baiano eram levados pelos seus senhores para serem vendidos “longe da terra”, e no Rio de Janeiro era onde se conseguiam talvez os melhores preços. Isto sem contar os crioulos da Bahia, que vinham na esteira da vaga africana e que facilmente se envolviam nos conflitos intestinos das comunidades negras na cidade.

A Corte assiste, neste dias aflitos, a uma verdadeira caçada aos minas. Mesmo aqueles que aparentemente nada podiam contra o poder policial são presos como potenciais incitadores de possíveis levantes, como o cego Teotônio Antônio, preso pelo crime de “fazer adivinhação e dar fortuna”.²⁴ Os libertos africanos ocidentais já estavam na mira das autoridades desde certo tempo. Já em 1830, as autoridades da Bahia tentavam limitar a mobilidade destes libertos, para impedir que alguns se tornassem elos de ligação entre comunidades distantes e, pior, estimuladores de revoltas que estremeciam as montanhas da província.²⁵

O fantasma do liberto africano verdadeiramente assombrava a Corte Imperial. A documentação reservada do chefe de polícia forma um testemunho candente daqueles dias agitados na capital do país. O Regente Feijó emite longa circular a Eusébio de Queiroz — que também serve para subdelegados e juizes de paz — para ficar de sobreaviso quanto aos rumores de reuniões ou outros sinais inquietadores nas vizinhanças. A ordem é não ser surpreendido com a presença numerosa dos temidos minas e “tranqüilizar os ânimos dos habitantes desta capital que porventura possam estar receosos da possibilidade de reproduzirem-se nelas as cenas de horror que tiveram lugar na cidade da Bahia pela insurreição dos africanos”. Recomendava aos Juizes de Paz para procederem aos “mais escrupulosos exames sobre os pretos Minas que possam residir em seus respectivos distritos, se na casa que habitam há reuniões de outros e por maneira que possam causar desconfiança”.²⁶ O Ministro da Justiça planejava uma operação policial de grande envergadura, realizando batidas nas casas coletivas de africanos minas simultaneamente em vários pontos da cidade.

As autoridades policiais da Corte estavam por certo se baseando na experiência da polícia baiana, que desbaratou o esquema da rebelião exatamente quando se antecipou, obrigando os revoltosos a precipitar a eclosão da revolta, o que se revelou fatal para os conspiradores. No Rio de Janeiro, os angus, ou zungus, casas coletivas de reuniões para africanos e crioulos, que já eram proibidos pelo menos desde 1833, podiam ser os centros nervosos de uma virtual explosão social, e por isso a pressão sobre elas se tornou cada vez maior.²⁷

As *casas de feitiço*, sempre vigiadas, mas de certa forma antes toleradas pela falta de evidência de ligações com a resistência direta, eram em 1835 focos perigosos. Os minas feiticeiros, reconhecidos nas comunidades negras urbanas como célebres adivinhos e mágicos, sofreram implacável perseguição, nos cantos mais deser-

tos da cidade. A região do Valongo, antigo ponto de chegada dos negreiros, também tinha suas “casas de feitiços”.²⁸ Foi numa delas que certamente o chefe de polícia encontrou o papel com os enigmáticos dizeres na língua malê.

Mas a histeria conspiratória não dava frutos. As informações que Eusébio de Queiroz e Manoel Alves Branco, Ministro da Justiça, exigiam sobre uma larga rede de intriga montada pelos minas de um extremo a outro da cidade não chegavam (*idem*, Códice 334, f. 10 v.; 8.3.1835).²⁹ Entretanto, a cúpula da polícia na Corte não esmoreceu. Energicamente renovou seus pedidos aos subordinados, agora incluindo as irmandades de pretos, que pontilhavam na cidade velha. Com certeza o recinto sagrado de Santa Efigênia foi alvo das *razias* policiais, que perscrutavam seus altares e capelas em busca de quaisquer indícios que levassem à “conspiração *Mind*” ou às célebres “reuniões secretas de homens de cor”. Solicitava o chefe de polícia, através de circulares, a vigilância “deles, de dia e de noite, não só por meio de seus inspetores, como também pelos cabos de ronda e patrulhas” e a confecção de “um mapa completo dos homens de cor dos respectivos distritos”, no qual “se declarasse seus nomes, condições, estado, modo de vida, naturalidade, qualidade e que se informassem sobre as irmandades religiosas que assistissem esta gente, em que dias [e] horas se reuniam, se contava que eles tinham alguma tendência sediciosa ou ensinam [*sic*] a fins políticos que pudessem ser perigosos a sociedade”.

A gravidade do problema na Corte nos princípios de 1835 era tão assustadora que o próprio Ministro da Justiça passa a deliberar pessoalmente sobre a questão dos africanos *Minas*, deixando em segundo plano o chefe de polícia, normalmente a figura máxima nas questões de ordem pública na capital do Império. Este ofício enviado ao chefe de polícia — como outro secretíssimo — demonstra que o medo chegou com força e definitivo nos mais altos níveis de Estado. Infelizmente não conseguimos localizar este “mapa”. Seria um instrumento fantástico para localizar a distribuição do “perigo mina” na cidade do Rio de Janeiro, e mais ainda, um recorte inédito das comunidades escravas e africanas na Corte.³⁰

A documentação policial sigilosa cita a chegada de um novo livro com “caracteres africanos” na mesa do chefe de polícia, resultado de uma das inúmeras batidas. Seria semelhante ao papel escrito com caracteres árabes que vimos acima, o amuleto falando em “guerra” que tanta atenção mereceu dos mais altos funcionários da Secretaria de polícia da rua da Guarda Velha nos idos de fevereiro de 1835? Fica difícil ter certeza, mas a chegada deste misterioso li-

vro só ocorreu em outubro, muitos meses depois, o que pode indicar que a comunidade malê continuou produzindo seus escritos, mesmo sob a pressão permanente das batidas policiais. Enviado pelo juiz de paz do 1^o distrito de São José, era um “livro escrito com caracteres africanos” e temia-se que nele houvesse “doutrinas perniciosas que tanto podem comprometer as famílias e perturbar o sossego público como atestam os funestos exemplos que tem havido em algumas províncias e principalmente na Bahia” (ANRJ, Códice 334, 10.11.1835, f.14).

O Regente Feijó mandou decifrar o que parecia ser um código secreto dos pretos, que tinha de ser descoberto para barrar as comunicações entre os diversos núcleos da pretensa conspiração. Estrategicamente, deveriam ser primeiramente convocadas duas pessoas — certamente africanos — que “pareçam entendidos” e mandá-los “separadamente decifrar aqueles caracteres e observar se a decifração combina ou varia em pontos e sinais”. Deveria haver muita cautela e também recursos extras para tais investigações. Restam poucas dúvidas de que o livro foi escrito no alfabeto árabe dos minas-malês.

Nos últimos dias de 1835 seriam determinadas ao Juiz de Paz de Santana investigações junto a uma casa da Rua Larga de São Joaquim onde parecia haver “reuniões de pretos *Minas*, a título de escola de ler e escrever”. Tais encontros eram realizados diariamente, à tarde. Na mesma freguesia, na ocasião, um outro alvo da repressão foi o preto mina Manoel. Em sua casa, rua Formosa da Cidade Nova — havia suspeitas de “reuniões” de “pretos de mesma nação”, além de ele ser conhecido como curandeiro (cf. Chalhoub, 1990:187-188). Antes de 1835 não existem evidências de escritos feitos por escravos na cidade do Rio de Janeiro, e já vimos o quanto o perigo malê se encarna nos sinais e indícios encontrados pela polícia. As medidas do Ministro de separar os intérpretes era uma cautela contra possíveis burlas dos africanos tradutores, que poderiam assim ajudar seus companheiros envolvidos. Até o final da década outros escritos *Minas* ainda atormentaram as autoridades (ANRJ, Códice 323, V.14, 24.1.1839, f.12).³¹

Vemos assim que o fantasma que assolava a Corte não era um problema local, ou mesmo baiano, mas uma questão mais ampla, que abarcava grande parte do Império. A imagem que nos vem — utilizando o jargão médico que começava a entrar em voga neste momento — é que o império sofria uma contaminação generalizada, por conta do expurgo ocorrido na cidade de Salvador, e esta in-

fecção se somava com outras realidades preexistentes de protestos escravos. As crises políticas regenciais, como no Rio Grande do Sul e no Pará, contribuía para agravar ainda mais as expectativas.

Mas a Corte constituía-se numa caixa de ressonância. Um grande levante escravo no coração da capital podia estimular uma sucessão de insurreições por todo o país, que no mínimo comprometeria a estabilidade da instituição escravista, e no máximo o próprio regime político vigente. A Corte era um dos focos preferenciais deste movimento continental. Já se falava nas ruas que três mil negros pegariam em armas ao explodir o levante. E inclusive se tinha até divulgado o local onde se iniciaria a rebelião: a freguesia de São José, um dos locais prediletos para moradia dos minas (ANRJ, Códice. 334, 18.12.1835 e 22.12.1835, f.17).

Um dos exemplos de como as informações chegavam desencontradas às autoridades foi relatado pelo próprio Ministro dos Negócios Estrangeiros, João Francisco Carneiro de Campos. Ele recebeu uma carta anônima de um cidadão relatando como soube dos rumores de levantes que ocorreram na cidade. O denunciante anônimo estava andando pela cidade, até por questão de saúde, quando chegou a uma casa de negócios no Largo do Capim que pertencia a André Avelino Rodrigues, irmão do Marechal Manuel Jorge Rodrigues. O caixeiro da casa então revelou que uma terceira pessoa “de caráter e bem intencionado” lhe avisara que o número de negros prontos para iniciar o movimento chegava a três mil, e mostrou ao informante uma carta que escrevera para um seu irmão, avisando da proximidade do levante. O denunciante dizia estar fazendo isto “pela pública causa do Brasil” e para ajudar a evitar a “tal desgraça”. Pedia para o Ministro ocultar seu nome e pensar na “prosperidade do império”, tomando as medidas cabíveis (*idem, s/d.*, f. 16, AN). Era este o clima em dezembro de 1835, um final de ano com muita agitação.

Mas não era apenas na Corte que o caldeirão fervia. O presidente da província do Rio de Janeiro enviou um ofício sigiloso ao Ministro da Justiça dando conta de um plano urdido entre escravos das áreas rurais e aqueles da cidade para se unirem numa potencial rebelião. Não só isso. Ele já tinha informação do nome de um dos cabeças do movimento: um tal Andrade, pardo forro, que tinha *casa de quitandas* na rua do Rosário. Para agravar ainda mais a tensa situação, denúncias de uma organização secreta orquestrada por ciganos e pretos forros para roubo de escravos e o envio dos mesmos para fazendas do interior fecha a agenda política do atribulado ano de 1835.³²

Um recurso usado cada vez mais pelas autoridades do Rio de Janeiro e principalmente da Bahia para se livrar de libertos minas incômodos foi a deportação para a África. A Assembléia Legislativa da Bahia, também em 1835, chegou a solicitar a criação urgente de uma colônia em algum ponto do litoral africano, visando o repatriamento dos africanos livres e alforriados (cf. Cunha, 1985:77). No pós-1835, um crescente fluxo — que podemos chamar de refluxo, parafraseando Pierre Verger³³ — de africanos libertos cruza o Atlântico, geralmente para Angola, mas também aportando em Serra Leoa e até Moçambique (*Jornal do Comércio*, 5/2/1836).

Um destes navios, para azar e pânico das autoridades policiais na Corte, teve problemas em alto mar, e foi obrigado a entrar na barra para realizar reparos. Trazia 46 “pretos forros de nação *Mind*” entre homens, mulheres e crianças. Todos apresentavam passaportes rubricados pelo chefe de polícia de Salvador. Mas não adiantou. Eusébio de Queiroz foi terminante em proibir, de qualquer modo, o desembarque dos minas do brigue português Funchanlena. O máximo que permitia era a transferência para outro navio, mas pisar em terra jamais. O chefe de polícia sabia que os minas iriam encontrar uma vasta comunidade de *iguais* na Corte, e que dificilmente eles seriam pegos aqui. Os africanos só tiveram do Rio de Janeiro a vista. Em 21 de dezembro o brigue levantou âncoras (ANRJ, Ij6 171, ago./dez.1835, 4.12.1835 e 21.12.1835).

Ao receio das autoridades com os minas se somava a preocupação com o tráfico clandestino de africanos. O número de africanos desembarcados estava aumentando, mesmo com toda a repressão. A legislação passa a controlar cada vez mais de perto negros vindos em navios mercantes ou mesmo de guerra. Mas a diferença básica entre africanos *boçais* a bordo de negreiros e africanos da Costa da Mina “ladinos”, e por isso mais perigosos, não escapava às autoridades.

Na realidade, as autoridades do Rio de Janeiro estavam lutando em duas frentes: de um lado africanos minas, escravos vendidos para a Corte por proprietários baianos temerosos; de outro, africanos minas, libertos, que por seus próprios recursos se movimentam num verdadeiro êxodo para a capital do Império. Para melhor racionalizar a repressão, era preciso tratá-los com cuidados semelhantes. Os direitos que deviam ser reconhecidos a um liberto ou livre tinham de ser esquecidos. O clima na Corte de 1835 em diante se assemelhava a uma guerra étnica contra uma nação determinada. Outras nações parecem ter sido esquecidas no furor re-

pressivo, apesar de o *perigo mina* poder ser lido como uma ameaça de articulação de todas as nações mantidas no cativeiro.

Na prática todos os africanos e crioulos vindos da Bahia caíam na mira das autoridades policiais. Em janeiro de 1836 uma pista concreta chega nas mãos do chefe. Dentro do boné de um preto revistado por uma patrulha de polícia na freguesia de São José se encontra um papel com instruções sobre uma possível rebelião no natal de 1835. Ordena-se imediato interrogatório do preto e se enviam ofícios aos subdelegados para ficarem de prontidão. A descoberta de um plano de insurreição escrava em Sacra Família, província do Rio, no mesmo momento, era a conexão conjunta do levante que se temia.³⁴

Mas não era só o fantasma da rebelião dos malês que atormentava as autoridades. A revolução dos *cabanos* no Pará também chegou aos corações e mentes da população negra na Corte, como já destacamos no episódio com Felipe Moçambique. Em abril de 1836, um africano liberto de nação moange, de nome Adão José da Lapa, dono de *casa de quitandas* na rua da Guarda Velha, ao ver sua moradia invadida por policiais disse que arbitrariedades iguais “já deram cabo do Pará e estes atos já tem posto o Rio de Janeiro no estado em que se vê”.³⁵

Estas advertências podiam ser leituras diferenciadas de escravos e libertos que traduzem em síntese uma destacada diferença: enquanto o levante malê de 1835 conheceu fracasso, abortado pela delação, o movimento dos *cabanos* em 1836 ainda era vitorioso, expulsando a elite senhorial da capital da província e efetivamente tomando o controle da região. Estas diferenças com certeza estavam presentes na mente de africanos, crioulos, libertos, escravos e homens livres pobres. Neste mesmo contexto, aliás, sai a primeira deportação de africano ocidental na Corte: Antônio Nagô, vindo da Bahia, e preso sem passaporte. Antes, José Mina, escravo de um tenente tinha sido encontrado em Santa Rita com quatro espingardas e três pistolas. O chefe de polícia considerou o caso gravíssimo.³⁶

Seduções e Identidades

A presença dos africanos ocidentais, os minas, não foi só em Salvador e Rio de Janeiro. Eles aparecem em outras cidades escravistas brasileiras já no período colonial, assim como em áreas rurais e mesmo em quilombos. Inês Oliveira já demonstrou como os

minas e outros africanos ocidentais poderiam ser classificados em termos étnicos para a Bahia nos séculos XVIII e XIX (cf. Oliveira, 1997). Analisando a população escrava de origem africana na Capitania de Minas Gerais, também destacam-se as presenças significativas de escravos, tanto trazidos da África Ocidental — chamados também ali genericamente de minas —, como escravos provenientes do Centro-Sul da África, principalmente os angolas. Baseando-se em Boxer e Russel-Wood, Mott argumenta sobre a predominância também de africanos oriundos da Costa da Mina na primeira metade do século XVIII, “apesar da significativa presença Bantu na maior parte das localidades e períodos da zona aurífera”. Mott chamou a atenção igualmente para o fato de o termo mina ser muito genérico (ver Boxer, 1963 e Russel-Wood, 1982 *apud* Mott, 1988:100-103).³⁷ Embora as identidades étnicas dos vários povos africanos que vieram escravizados para o Brasil não possam ser desconsideradas na perspectiva de uma análise a respeito da constituição e organização de mocambos no Brasil, principalmente nos séculos XVIII e a primeira metade do XIX, já sugerimos como mocambos — e demos destaque para aqueles mineiros — foram formados por africanos de diversos grupos étnicos e mesmo escravos nascidos no Brasil. Sem generalizações, é possível argumentar que este fenômeno de complexidades étnicas africanas (e também de *crioulização*) nos quilombos brasileiros foi recorrente, podendo o impacto de um determinado grupo étnico africano ter ocorrido circunstancialmente numa ou noutra região e/ou período.

Ainda que com suas diferenças étnicas, lingüísticas e culturais, os africanos, tanto nos quilombos como nas senzalas, procuraram compartilhar objetivos e estratégias para conquistar — de que modo escolhessem ou fosse possível — suas liberdades. Em alguns momentos, porém, tais diferenças podem ter atrapalhado. Em 1719, por exemplo, comentava-se a notícia de que os escravos minas e angolas preparavam um grande levante na Capitania de Minas Gerais. Informações dadas ao Conde de Assumar revelavam que os escravos “tinham maquinado”, para deflagrarem a insurreição “para a noite de quinta-feira santa, os negros do Rio das Mortes, Forquim, Ouro Branco, São Bartolomeu, Ouro Preto e de outras partes”. As autoridades descobriram a preparação desta insurreição com tempo suficiente para reprimi-la. Dizia-se, contudo, que os escravos acabariam tendo êxito caso não houvesse disputas étnicas, uma vez que “entre eles [havia] a diferença de que os negros de Angola queriam que fosse Rei de todos um do seu Reino, e os minas também de que fosse da mesma sua pátria”.³⁸

Mesmo não conseguindo os escravos uma aliança étnica forte suficiente para fazer deslanchar aquele levante, as autoridades coloniais mineiras ficaram sobressaltadas. Em 1725 já determinavam que os senhores destinassem para o trabalho nas Minas Gerais os cativos de naturalidade angola, em detrimento dos minas, sob a justificativa de serem os primeiros mais “confidentes, mais sujeitos, e obedientes”, enquanto que os últimos eram temidos pelo seu “furor, valentia”, podendo assim “animar a entrar em alguma deliberação de se oporem contra os brancos”. Os minas eram acusados igualmente de serem “feiticeiros” (cf. Costa Filho, 1960-61 *apud* Moura, 1972). É bom destacar que Malês poderiam não estar somente em Salvador.³⁹ Para o Rio de Janeiro — e também para as áreas urbanas de São Luís e Recife — também podemos considerar a presença de escravos africanos do Sudão Central, islamizados, e exportados pelo Golfo de Benim, entre o final do século XVIII e as primeiras décadas do XIX.

Abordagens revisionistas têm analisado as implicações metodológicas de considerar a permanência de grupos étnicos africanos — aparentemente definitivos — a partir das experiências do tráfico e escravidão nas Américas. Tem sido fundamental relativizar os paradigmas da concentração x dispersão e da heterogeneidade x homogeneidade no sentido das denominações africanas ou “nações” em termos de nomenclatura e taxonomias étnicas. O caráter permanente das reconstruções deve ser avaliado, considerando, entre outras coisas, o número reduzido dos principais portos de embarques de africanos relacionados, em contraste com as vastas regiões africanas alcançadas pela rede terrestre do tráfico. Destacam-se, igualmente, as profundas diferenças entre os léxicos étnicos das várias micro-sociedades africanas, na visão dos traficantes, africanos ou europeus, e dos senhores (cf. Morgan, 1997:130-1, 136 ss.; ver, também, Gómez, 1998; Hall, 1992; Mullin, 1992; Thornton, 1992). Africanos recém-chegados podiam conhecer vários caminhos visando, ao mesmo tempo, a sua “integração” nas sociedades escravistas e a sua inserção étnica, agenciando novos espaços de vida, trabalho e identidade. Entre estes caminhos havia aqueles da ótica senhorial e aqueles das comunidades escravas em contextos específicos. Redefiniam-se as lógicas de dominação, assim como identidades e formação de comunidades escravas.

Num importante trabalho publicado recentemente, abrindo caminho para a retomada de debates e pesquisas sobre identidades africanas e crioulas nas experiências escravas, Mariza Soares

apresenta os minas no Rio de Janeiro desde o século XVIII. Com fontes originais, Mariza argumenta — destacando os limites para pensarmos “nações” africanas, considerando a fragmentação da documentação e as construções do tráfico negreiro — sobre a gestação de identidades dos minas e sua articulação com irmandades e outras formas associativas (ver Soares, 2000).⁴⁰ É certo que muito antes que o *medo mina* se instalasse na cidade do Rio de Janeiro, os africanos ocidentais já ocupavam um lugar peculiar no meio da escravaria. Este lugar era marcado pelas alianças construídas pelos minas com outros grupos sociais, mesmo não escravos. Como explicar que funcionários do consulado da Inglaterra tenham enfrentado a temida Imperial Guarda de Polícia para salvar dois minas, pertencentes ao cônsul, que foram detidos pela mesma guarda?⁴¹ Esta proximidade entre minas e as autoridades inglesas vai assumir sombrios contornos nos anos seguintes, quando cresce a pressão britânica contra o tráfico atlântico de africanos para o Brasil. Mas para as autoridades o que realça na personalidade dos minas era seu caráter rebelde, o que colocou em alarme os responsáveis pela ordem pública na cidade.

Múltiplos, os africanos ocidentais ocupavam vários ângulos da preocupação senhorial e policial, como Apolinário Mina, que além de capoeira, foi preso por desobediência e resistência.⁴² De certo esta versatilidade era uma rara qualidade entre as diferentes nações africanas, e garantiu aos minas uma invulgar penetração no seio da heterogênea comunidade escrava do Rio de Janeiro. Além disso, alguns eram familiarizados com a cultura letrada, herança das tradições muçulmanas em sua terra, e isto também lhes conferia um papel especial, quando vemos a quantidade de requerimentos escritos por pretos minas para conseguir a sua liberdade, algo pouco comum na cultura afro-carioca do século XIX.

Mas os minas não encarnavam apenas o perigo da sublevação geral, mas também eram mestres de um outro ofício que provocava tremendas dores de cabeça nas autoridades e senhores da cidade: a *sedução* de escravos, que era uma forma de atrair o cativo com algum artifício e depois enviá-lo — com inteira participação do próprio escravo — para fora da cidade, geralmente para alguma fazenda ou mesmo para quilombos suburbanos. Diferente do roubo, a *sedução* muitas vezes era realizada com a participação ativa do próprio “roubado”, o que nos permite colocá-la como mais um variante da fuga, mesmo que não representasse uma “negação do sistema”.

O subdelegado da Freguesia de São José — onde se concentrava grande parte dos africanos ocidentais — foi o primeiro a protestar contra as repetidas solicitações de passe dos minas. Era para que pudessem ir para ao interior da província comprar galinhas que aparentemente pretendiam revender nas ruas da Corte, mas que na realidade, pelo olhar desconfiado do subdelegado, era tudo pretexto para permitir que os minas percorressem as senzalas da província, “convencendo” seus moradores a irem para a Corte, onde os esperava uma densa comunidade africana e talvez a liberdade.⁴³ As *seduções* de cativos estavam neste momento se dando no sentido do campo para a cidade. Isto é, havia diversos cativos de fazendas interessados em usufruir das possibilidades de trabalho e socialização que a cidade permitia. Esta rota do campo para a cidade vai engrossar nas décadas seguintes.

Assim, a partir dos anos 1840 vemos como os minas no Rio, antes de se tornarem os líderes da temida rebelião, estavam se tornando os artífices da *sedução*, gozando de um incomum prestígio frente às outras nações de escravos, algumas pouco predispostas à confiança mútua. Também não pode ser esquecido que muitos minas eram libertos, cujo controle era muito mais difícil do que dos cativos, daí a novidade da medida requerida pelo subdelegado. Assim, vemos como os minas abrem mais um canal de comunicação entre escravos da cidade e do campo, estreitando relações entre os dois mundos, afinal mais próximos do que supõe a historiografia sobre escravidão.

A *sedução* ocorria também dentro da cidade. O intrincado labirinto de becos e vielas fazia com que fosse fácil ocultar um escravo, até que fosse possível mandá-lo para fora da cidade ou mesmo que ele se mantivesse como forro em algum subúrbio distante.⁴⁴ A rede de *sedução* de escravos montada pelos minas nunca foi devassada em sua plenitude.⁴⁵

Em outras partes do Império os ventos da sedição ainda corriam na direção dos minas. Informações de uma conspiração de “homens de cor” no Rio Grande do Sul capitaneada por pretos minas mostram que o êxodo não se dirigia somente para o Rio, mas se espalhava por outras províncias, já estremecidas pelas convulsões da era regencial. A informação de uma “conspiração da gente de cor” arquitetada por dois pretos minas, revela que tais temores já eram interprovinciais.⁴⁶

A questão dos minas era ampla, e por mais que na Corte talvez tivessem mais projeção — pelo papel político da capital e a grande população negra e africana ali residente — era nas provín-

cias mais estremecidas pelos movimentos políticos que eles encontravam facilidade para se esconder em meio à população escrava, e talvez maior impacto de suas ações. Na Corte, o medo da rebelião generalizada diminuía com o correr da década, mas os ataques contra senhores por escravos minas reforçavam a aura de rebeldes e incorrigíveis que estes africanos gozavam entre a população branca e proprietária.⁴⁷ Os casos se sucediam, reforçando a fama de incontrolláveis que tinham os minas.

A mobilidade destes africanos ocidentais pelas rotas litorâneas de cabotagem entre as cidades do império era impressionante. Mas o retorno para a África também não era raro, e há fortes indícios da existência de uma rota subterrânea para este continente aberta principalmente para os libertos. Africanos navegando nos dois sentidos do Atlântico não era raro, mas parece que entre os minas novamente o que se suspeita é de uma rede de cumplicidade, oculta dos olhares da polícia, semelhante àquela que leva escravos para dentro e para fora da cidade.⁴⁸

A denúncia insólita de que *africanos livres Minas* "sedutores" de escravos estavam indo e voltando da Costa da África revela o quanto a rede oceânica tecida pelo tráfico negreiro podia ser reutilizada por libertos no sentido de ligar margens do Atlântico (ANRJ, Ij6 194, jun./dez. 1839, 31.7.1839). Curioso também é o castigo oferecido pelo Chefe de Polícia, Eusébio de Queiroz, a estes "sedutores": a deportação para a África. Ironicamente a lei que jogou na ilegalidade o tráfico atlântico previa que os *africanos livres* capturados na repressão fossem retornados para a costa de onde embarcaram.

O que primeiro realça desse ofício do chefe de polícia Eusébio de Queiroz para o Ministro da Justiça é a presença de *africanos livres* entre os minas da Corte, como fica claro quando se menciona que seus serviços foram "arrematados". Como se sabe estes *africanos livres* ficavam sob a custódia do governo, mas por negligência — ou interesse — muitos desapareceram depois de entregues temporariamente a proprietários de prestígio, que deveriam "educá-los" e alimentá-los. Mas a grande maioria se *perdeu* no meio da escravaria que vagava pela cidade.⁴⁹

Eusébio de Queiroz sabia também que os africanos contrabandeados pelo tráfico ilegal não podiam ser considerados meros *boçais*, incapazes de qualquer articulação com outros agentes sociais, mas que eles perceberam de sua condição limite, e lutariam pela efetivação de sua liberdade, como aconteceu várias vezes na segunda metade do século XIX. Ao comentar a legislação que proi-

bia o tráfico de africanos para o Brasil, o chefe de polícia em 1833 avisou que um dia os africanos contrabandeados perceberiam que antes de serem “peças” eles tinham sido ilegalmente contrabandeados, e que os senhores nesse dia estariam muito próximos de perder suas “peças” sem que os agentes do Estado pudessem fazer coisa alguma.⁵⁰

Os *minas africanos livres* aparentemente conheciam melhor sua ambígua condição, e jogavam com este estado *sui generis* para viver na prática apartados de seus senhores, em seu ambiente preferido: a vasta malha urbana escrava do Rio de Janeiro. A *sedução* era obviamente uma atividade marginal, mas com certeza seus serviços eram cobiçados por ciganos e até escravos ansiosos para deixar a cidade pelo campo, ou vice-versa.

Talvez a condição ambígua de *africano livre* — alguém que teoricamente era livre, mas vivia as mesmas agruras dos escravos, sob jugo senhorial — ajudasse na penetração deles dentro da comunidade escrava em geral. Mas o fato é que os minas — independente de serem escravos, libertos, livres ou *africanos livres* — gozavam de certo “passe livre” na babel de línguas e culturas que era cidade africana do Rio. Aliás, num recente artigo, Beatriz Mami-goniam explora as estratégias dos minas, especialmente os africanos livres, inventando suas escravidões e emancipação (ver Mami-goniam, 2000).

Certa feita Eusébio de Queiroz vislumbrou o vasto esquema da *sedução* de escravos montado pelos minas na cidade do Rio. Um ofício do presidente da província do Rio mostrou ao chefe de polícia que tudo que ele vira antes era apenas a ponta do *iceberg*. Era o caso de uma escrava chamada Catarina Cassange, pertencente a um tal Manuel da Rosa, e que fora *seduzida* na Corte por um preto mina de nome Aleixo, oficial de barbeiro e morador na rua dos Ferradores. Junto com outro escravo — também *seduzido* — eles foram enviados para Guapy, distrito de Magé, na Província do Rio, e entregues a Joaquim Mina, que tinha uma venda naquela região.

Era a ponta do outro lado da rede. Mas a história não terminou. Catarina ainda foi enviada para um quilombo em um lugar denominado Laranjeiras. Ali deu à luz uma criança, e depois foi enviada a um certo Parnaso, administrador de uma fazenda pertencente a um tal Damião. A negra recebeu ali outra criança para cuidar — talvez o preço da estadia — e os dois foram batizados na vila de Magé, junto com outra “cria escrava” do Parnaso.⁵¹ Além disso, o tal Joaquim Mina — conexão rural da rede mina de *sedução* — comprava a lenha oriunda do quilombo e tinha “bastantes

relações com os habitantes dele”. Vemos assim montado um quadro que pode definir os caminhos da *sedução* de escravos: africanos minas bem localizados na Corte, donos de vendas e tabernas nas zonas de fazendas, quilombos ocultos nas serras, protegidos — talvez por um pacto de colaboração — por administradores e afinal escravas domésticas arranjadas no mercado paralelo, por preço bem mais acessível, em tempos de tráfico clandestino. Dificilmente a rota seria cumprida sem livre e espontânea vontade da escrava.⁵²

Esta vasta rede ligando quilombos suburbanos com as movimentadas ruas da Corte era também articulada pelos minas, e não vemos estrutura semelhante antes da chegada deles em grandes números no Rio após 1835. Por mais que o espectro da rebelião ainda seguisse os minas, era nos subterrâneos da *sedução* de escravos e da organização clandestina que eles fizeram sua fama, e ao dissabor das diferentes autoridades. Nos anos 1840, a deportação dos minas para a África — principalmente Angola — tornou-se uma arma efetiva das autoridades, como no caso de Alexandre e Salvador, levados para Benguela como castigo por seus crimes contra a “propriedade”.⁵³

O apogeu dos minas na Corte do Rio de Janeiro foi a década de 1840. Para onde o olhar das autoridades se dirigisse lá estavam: como líderes de virtuais levantes imaginados, chefes de grupos perdidos no emaranhado de casas, ou provedores de redes de contrabando de cativos entre a cidade e as fazendas. Mas os minas não eram apenas “sedutores”. Eles também eram “seduzidos” e assim também entravam na circulação clandestina da mercadoria escrava, como Sabino Mina, que confessou ter sido roubado na Bahia por um guarda nacional (ANRJ, Códice 323, V.16, 18.11.1841, f.44).

Os minas que causavam maiores problemas aos fiscais da ordem pública eram os não escravos: libertos, livres, *africanos livres*. Estes usufruíam de uma mobilidade que permitia grande versatilidade dentro e fora dos mundos da escravidão. Um caso extraordinário foi o de Felício. Tinha sido, inicialmente, entregue como *africano livre* ao político José Paulo Nabuco de Araújo — talvez parente do político José Tomaz Nabuco de Araújo, pai do abolicionista Joaquim Nabuco. Depois de “bons serviços” ele subitamente muda, na visão do conselheiro, e se torna rebelde. O conselheiro então envia uma representação ao chefe de polícia requerendo a deportação do africano mina para fora do Império com receio de vingança de parte de sua antiga “peça”.⁵⁴ Ou seja, em 1831, Felício

foi entregue ao senhor Paulo Nabuco, possivelmente capturado na repressão ao tráfico, vindo do norte da linha do Equador, proibido desde 1815, já que nesta data a lei ampla de novembro de 1831 ainda não fora decretada. Após uma fuga malsucedida, é levado para a Casa de Correção, onde passa pelas agruras que esperavam os fugitivos. Nunca mais, na opinião de seu senhor, ele voltará a ser o mesmo (ANRJ, Ij6 202, 1844, 27.7.1845).

Como podia um cativo que durante anos tinha se comportado da forma mais “dócil” na visão senhorial se tornar o símbolo do rebelde, do insurreto? Este exemplo é um momento perfeito para perceber como as leituras de “comportado” e do “incorrigível” podiam ser acopladas em um mesmo personagem, variando somente as circunstâncias exteriores. Assim os tipos sociais tão falados do “Pai João” e do “Zumbi”, supostos paradigmas dos extremos da escravidão, na realidade eram apenas diferentes conjunturas, que podiam ser amoldadas, inclusive, pela visão dos escravos (ver Silva, 1989). No caso, Felício se comportou nos moldes prescritos pela ordem senhorial enquanto esta atitude podia refletir em ganhos, mas mudou radicalmente quando percebeu possibilidades maiores de agenciamento com a fuga (cf. Carvalho, 1998, esp. cap. 13).

Seria Felício Mina um *africano livre* que se “ladinizou”, usando a terminologia do próprio chefe de polícia vista acima, e descobriu seu verdadeiro espaço dentro da sociedade? Difícil dizer sem contextualizar com a situação política vivida que na década de 1840 era muito agitada e de extrema politização. Vale a pena destacar que o africano Felício foi entregue ao seu senhor numa quadra turbulenta da vida social no Rio de Janeiro. Depois da “hospedagem” da Correção passou um ano sofrendo de “reumatismo” possivelmente seqüelas dos castigos sofridos na prisão. Após ser tratado voltou a fugir e depois capturado. Recalcitrante, passa a hostilizar outros escravos da casa, talvez acomodados demais a sua condição, para ele. Felício termina pedindo asilo na casa de um curador, de onde se comprometeu a manter os pagamentos do “jornal” ao seu senhor, como todo cativo de ganho. No final, o mina afirma que ficaria sob custódia do curador “enquanto os ingleses o não vinham buscar para protege-lo”.

A parte mais extraordinária dessa passagem é a rara leitura de um africano sobre a presença inglesa na repressão ao tráfico clandestino. Tal fala do africano deixa claro que os ingleses são lidos como aliados dos cativos e que podiam ser agenciados para ajudar a pender para o lado desejado os conflitos com o senhor. Assim, africanos capturados pela Comissão Mista Brasil-Inglaterra eram,

nesta visão, protegidos da crueldade senhorial. Este recurso — ou esta possibilidade — era aberta através do curador dos africanos livres que voluntária ou involuntária intermediava esse mecanismo (cf. Rodrigues, 2000).

Esta é uma clara percepção dos aliados possíveis nas leituras das experiências do cativo, uma visão política de que há *brancos* que podem trazer benefícios à liberdade, e há aqueles que são inimigos inconciliáveis — no caso, o conselheiro Nabuco de Araújo. Mas o relato do conselheiro do Império não tinha acabado. No relato de Nabuco, este africano era a prova da incorrigibilidade dos minas da África Ocidental, pois conseguiu provocar o temor do seu próprio Curador, que pede a polícia proteção contra o *africano livre*. Assim Felício acabou de novo na Casa de Correção. Curiosa também é a negociação à distância entre o mina “colocado ao ganho” e seu virtual proprietário, que denota a margem que este tipo de ocupação escrava permitia frente ao senhorio. Digno de menção também é uso de cartas pelo africano mina, não só para o senhor, mas também a familiares e adversários. Estas cartas visavam na certa semear a cizânia entre amigos e clientes do poderoso político, uma arma inesperada para uma população quase inteiramente analfabeta.⁵⁵

Causa espécie também ver um político renomado como um conselheiro do Império desistindo da queda de braço com um reles escravo, já que depois Nabuco desistiu, remetendo definitivamente o mina para a Casa de Correção. De acordo com ele, nas várias visitas que fez à Correção para comprovar se o negro tinha dobrado sua espinha, ele confessou que “jamais o viu disposto a humilhar-se, achando-o sempre altivo, negando-se a fazer qualquer serviço que o humilhe”.

Felício é o protótipo do que durante anos será o africano mina autêntico, na visão dos viajantes e contemporâneos: altivo, inteligente, enérgico, decidido, e uma outra faceta pouco conhecida, profundamente político no sentido de negociador, articulador. Parece que o Conselheiro Nabuco de Araújo encontrou na senzala um rival à altura. Mas as condições do africano vão se degradando, sua margem de manobra diminuindo. O medo do conselheiro, porém, era ainda maior, ele pede a deportação de Felício para Angola ou Serra Leoa.

A legislação sobre *africanos livres* estabelecia o prazo de “serviços” por 15 anos, que já estava terminando por volta de 1844 quando o *livre* é afinal deportado. Mas é realmente marcante o temor que Nabuco de Araújo nutria pelo ardiloso Felício *Mina*,

principalmente quando ele se tornasse livre de todo, ele que deveria ter sido um dos primeiros africanos a entrar na condição de *livre* pela Comissão Mista, a julgar pelo número 13 da matrícula.

Afinal Felício foi deportado para Angola.⁵⁶ A proverbial habilidade deste mina não era um caso isolado. Um ano depois um outro mina, Henrique José, concentrava as preocupações das mais altas autoridades da justiça e da polícia do Império. O novo chefe de polícia da Corte, Luís Fortunato de Brito Abreu enviou, em 1845, um longo ofício ao Ministro da Justiça apresentando Henrique José, mais um preto mina no centro das atenções, e que também deveria ser deportado (ANRJ, Ij6 204, maio/dez. 1845, 30.6.1845).

Henrique não era um *africano livre*, mas sim um liberto, porém este detalhe não diminui sua periculosidade frente aos olhares da cúpula da polícia carioca. A prisão não era castigo bastante para ele, no olhar das autoridades, daí o recurso extremamente usado nesta década da expulsão do Império. No caso do “Riscadinho” (seu apelido pode ser derivado das marcas tradicionais do africano mina, que são três riscos no rosto⁵⁷) o temor era tão grande que o chefe de polícia pediu sua deportação para no máximo 48 horas após a prisão.

Diferente de Felício, um mestre na arte da fuga e da intriga, Henrique era uma liderança na rede de *sedução* de escravos, que já vimos acima, e tinha sua base de operações nas *casas de angu*, ou *zungus*, para onde africanos e crioulos convergiam. Os cativos “seduzidos” eram levados para estas casas, e depois clandestinamente dirigidos, por terra ou por mar, para fora da Corte, onde eram entregues para outros senhores ou introduzidos em quilombos ou “ajuntamentos” de negros nos subúrbios, como ocorreu — já destacamos — com Catarina Cassange, como já colocamos. Para agravar ainda mais o quadro: “Riscadinho” era um informante da polícia que, segundo relato de seu superior hierárquico, não era confiável, pois era um dos líderes das então célebres *casas de pom-bear* da Corte Imperial, um outro nome para os *zungus*.⁵⁸

Henrique “Riscadinho” era um informante de polícia,⁵⁹ mas pelo jeito utilizava sua posição para se beneficiar e, quem sabe, fornecer informações para as comunidades escravas e africanas urbanas, como um autêntico agente duplo. Merece destaque a parte em que o chefe de polícia descreve as habilidades do africano, talvez num discreto gesto de admiração à quem enganou a polícia “tantas vezes”. Em nenhum outro documento policial do Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX percebemos uma autoridade

tão poderosa como o Chefe de Polícia da Corte descrever de uma forma tão impressionante as qualidades de inteligência e habilidade de um negro africano da Costa da Mina.

O tributo pago pela autoridade-mor da ordem policial na cidade à esperteza de “Riscadinho” é um testemunho do quanto os escravos e os africanos, em particular os minas, alcançaram um alto patamar de liderança e experiência. Enquanto nos primórdios do século XIX tínhamos somente rápidas passagens nos livros de prisões de africanos, agora as autoridades dedicam verdadeiros relatórios aos ousados minas, e seu proeminente papel na mudança da política escrava na cidade do Rio.

O último africano-ocidental desta galeria é aquele do qual menos temos informações. Cesário Mina aparentemente foi um recém-alforriado que depois da assinatura da carta de liberdade não cumprira seus “deveres” de liberto, como continuar prestando serviço ao senhor, e reverência por sua nova condição de “dependente”. Passou a ameaçar seu ex-senhor, o qual pediu o castigo rotineiro: deportação para a África.⁶⁰

O chefe de polícia assumira por inteiro a visão do negociante, de nome João José Pereira, e insistira com o Ministro da Justiça para efetivar a deportação.⁶¹ Cesário afinal foi deportado para Benguela (ANRJ, Ij6 211, 1848, 26.1.1848), juntou-se a talvez vasta comunidade de *Minas* em Angola, apesar de que alguns não tiveram esta sorte.⁶² Seria interessante um estudo sobre esta comunidade de “retornados” de africanos minas em Angola, quem sabe nos moldes dos retornados da Costa da Mina ainda nos finais do século XIX.⁶³

Mas o que nos interessa é que o medo em relação aos minas era tamanho que haviam fundados receios que mesmo presos eles ainda continuariam exercendo funções de liderança na comunidade de africanos e crioulos da Corte. A deportação para a África podia ser vista por alguns membros da elite branca como um prêmio para os genericamente chamados de “africanos”, mas era melhor do que ter cérebros ardilosos e perigosamente inteligentes na direção de uma vigorosa comunidade negra no coração de uma cidade coalhada de africanos e escravos.

A atração que a cidade exercia sobre *minas* libertos — consequência, entre outras coisas, do vasto corpo social de semelhantes vivendo dentro de seus estreitos limites — era tamanha, que eles desafiavam todas as regras para usufruírem dela. Como então explicar que Cesário tenha conseguido, dez meses depois, voltar para a Corte? Teria vindo num navio negreiro clandestino? Teria arran-

cado colaboração dos nativos de Angola para embarcar numa belonave mercante?⁶⁴

Que estranha atração era esta que a Corte exercia sobre os minas da Bahia? O Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX é a maior cidade africana do mundo Atlântico, mas esta leitura não era resultado apenas de números populacionais, mas sim de política. Talvez em nenhum outro lugar do Ocidente se podiam forjar lideranças dentro do mundo urbano escravo e africano que polarizassem uma massa tão grande em um espaço tão limitado.

Os minas ficaram célebres nas Ciências Sociais por seu exclusivismo étnico, mas no Rio de Janeiro eles exercitavam exatamente o pendor contrário, entrando e saindo de todas as tribos, dialogando com todas as nações, construindo vasta clientela, dentro e fora da escravaria, e intimidando por seu prestígio a arrogância de certos senhores. Seu poder não era pessoal, mas fruto da base social interétnica que tinham por trás. Em suma, nos anos 1840 os minas corporificaram a liderança política da escravidão urbana, antes deles talvez difusa e fragmentária.

Até a metade do século os africanos minas eram um destacado fator de preocupação e receio por autoridades e senhores do Rio de Janeiro. Somente quando o tráfico atlântico cedeu — e os africanos passaram a ser vendidos para as grandes fazendas do interior — é que o “perigo mina” começou a diminuir paulatinamente. Mesmo assim, até o final da instituição da escravidão na cidade, os minas eram um referencial de liderança política ainda ameaçador.⁶⁵

No crepúsculo da primeira metade do século, em 1849, com seus renovados temores — forças navais inglesas pressionando pelo fim do tráfico, escravaria inquieta nas senzalas do café — o chefe de polícia da Corte enviou um longo relatório ao agora Ministro da Justiça, Eusébio de Queiroz, conhecedor como ninguém do “perigo mina”, demonstrando a complexa organização que os minas da Bahia tinham construído na Corte em 15 anos de exílio.

Verdadeiras sociedades secretas se ocultavam nas brenhas da cidade, aparentemente com destinação religiosa, mas o que era mais aterrador, mantendo vasta correspondência com comunidades do mesmo tipo em outras províncias, como Bahia e Minas Gerais, e possivelmente na língua árabe, pois de acordo com o chefe de polícia as cartas eram redigidas em “escrituras de cifras”. Tudo indica que nesta época os africanos ocidentais da Bahia tinham montado uma vasta rede que se espalhava por ampla parte do Império, que mesmo não voltada para o fim de uma rebelião gene-

realizada, já representava por si só uma ameaça para a ordem que se queria manter (*Diário do Rio de Janeiro*, 5/12/1849:4).

Em 1849, o medo da repetição do levante malê na Corte tinha recuado, mas a capacidade organizativa destes minas era ainda um portento, e sua habilidade em ocultar estas estruturas dos olhares da repressão, magistral. Mas — talvez para alívio dos africanos minas — o responsável pelo policiamento da capital concluiu que os papéis tinham apenas função religiosa, com preces do Alcorão, isso tudo talvez com a cumplicidade de tradutores africanos. Será o mesmo ardid utilizado com o temido Eusébio de Queiróz em 1835?

De acordo com o relato do então chefe de polícia, Antônio Simões da Silva, a partir do Rio de Janeiro esta rede estendia seus tentáculos até as províncias vizinhas, talvez utilizando códigos sociais invisíveis para as autoridades, apesar de o alfabeto árabe já ser de longe conhecido das autoridades, numa autêntica rede de casas de culto, talvez irmã da rede de *sedução*. O certo é que o medo guiou os agentes da repressão. Parece, contudo, que a batida da polícia não teve muito resultado, pois os africanos detidos foram libertados. Aparentemente o chefe de polícia Simões da Silva encontrou em 1849 as mesmas barreiras que Eusébio em 1835 ao tentar decodificar o complexo código de significados da língua malê. Mesmo entendendo o sentido literal das palavras, eles foram, tudo indica, incapazes de perceber os sentidos políticos ocultos nos papéis malês, que apontavam os rumos, contraditórios ou não, da cultura política dos escravos e africanos.⁶⁶ O chefe de polícia, porém, não deixou de considerar a tradição rebelde dos minas, e decidiu não tirar os olhos deles, ordenando que fossem vigiados de perto. E também não lhe escaparam os vínculos inevitáveis com a escravidão. Antônio Simões foi perspicaz o bastante para entender o vínculo entre religião e revolta, tão importante em 1835, e no final de seu longo ofício admitiu que as idéias religiosas podiam ser utilizadas por “fanáticos” contra a escravidão, e que este sentido político do culto era perigosos, pois foi exatamente “o que se encontrou quando houve a insurreição dos escravos em 1835”.

No apagar das luzes da primeira metade do século XIX a sombra ameaçadora do levante malê ainda era percebida nas ruas do Rio de Janeiro. Este levante que jamais houve, que nunca foi concreto, só nos receios e apreensões dos dirigentes do Estado imperial na Corte, fez história. Mobilizou esforços, mostrou, mesmo em relances, as entranhas do leviatã negro que colocava em sobresalto moradores e autoridades da maior cidade escrava do país.

Mas na década de 1840, os negros minas, longe de serem somente rebeldes incorrigíveis, também partilharam da conjuntura particular que se vivenciava. A alternativa da *sedução* fora um caminho forjado na impossibilidade de efetivar amplos movimentos armados coletivos dentro da cidade, ou pela vigilância extrema da ordem policial e senhorial, ou mesmo pelas divisões latentes na grande maioria negra da cidade. Entretanto, paradoxalmente, eles também foram aliciados por interesses políticos de grupos das camadas senhoriais.

Desta forma podemos compreender o ingresso de representantes desta *nação* nos conflitos políticos que dividiam a elite branca na década de 1840, como em 1842, quando eles foram arregimentados pelos conservadores na luta contra os insurrectos liberais, que tinham se levantado nas províncias de São Paulo e Minas Gerais (cf. Marinho, 1977 *apud* Mattos, 1986:34). Nas duas últimas décadas da monarquia, os comentaristas políticos do tempo observavam espantados, a aliança entre o Partido Conservador e os nagôas, um grupo de capoeira que reunia diversas maltas que dominavam parte da cidade, e participaram ativamente dos conflitos eleitorais e políticos da era da Abolição (cf. Soares, 1998).

Qual o legado dos minas, e qual seu papel na história do protesto negro na cidade? Por mais que pareça que os minas desapareceram junto com os velhos africanos remanescentes do tráfico no final do século XIX, temos fortes indícios que eles tiveram papel destacado no imaginário dos trabalhadores negros urbanos da virada do século. No final do século XIX a tradição oral da capoeira citava com insistência os guayamús e os nagôas, dois conglomerados de maltas que dominavam a cidade pelos anos 1870 e 1880. Os nagôas se encastelavam principalmente em São José e Santana, onde, décadas atrás, os minas-nagôs tinham seus redutos. As origens da tradição nagôa era derivada de uma raiz escrava e africana, esta última, por sua vez, derivada também dos minas-nagôas e seu êxodo das praias de Salvador até as ruas do Rio de Janeiro.

Assim, estes minas-nagôs, que construíram uma legenda de altivez e rebeldia entre senhores e autoridades, também foram inevitavelmente lidos por grupos subalternos, e estes incorporaram aquilo que era perigoso para uns, como audaz e corajoso para eles. Desta forma, grupos de identidades étnicas diferentes dos minas podem ter introjetado seus valores, e seus signos, sabendo talvez o pânico que estes símbolos causavam na mente dos donos do poder. Os nagôas dos últimos anos da monarquia — incorporando crioulos, brancos, portugueses — permitiram a continuação da tradi-

ção, até a virada do século, quando a Praça 11 era o notório refúgio das memórias nagôs, e berço do samba.⁶⁷

* * * * *

A repressão aos africanos minas na Corte continuaria até o fim do século. Muitos deles retornaram à África. Outros tantos se reorganizaram em padrões de moradia própria, ocupações, reconfigurações religiosas e identitárias em várias áreas da cidade. Em 1853, autoridades ainda continuariam invadindo casas de africanos libertos minas e nagôs, alegando conspirações. Africanos libertos enchiam as prisões. Sentimentos de insegurança pública eram reavivadas para justificar intolerâncias e truculências. Tais medidas forçaram o êxodo de muitos deles para África. Um observador estrangeiro diria que os temores quanto às insurreições eram "francamente desmedidos". Na Bahia, o vice-cônsul inglês ironizava a permanência de tais temores em 1856, posto que bastava a descoberta de "elegantes escritos árabes" para africanos serem perseguidos, encarcerados e banidos (cf. Cunha, 1985:80).

Em 1836, um articulista anônimo do *Jornal do Comércio* defendia, pioneiramente para os padrões brasileiros, a extinção da escravidão, mas o móvel para idéia tão drástica naquele remoto ano não era a elevação do "elemento servil" ou a modernização do Império, mas o medo de que o levante malê da Bahia se alastrasse para a Corte, levando todo o Império de roldão.

"Não vimos a Bahia ainda a pouco ameaçada de uma medonha insurreição africana? Não sentimos aqui também os mesmos receios? Nada, nada disto é bastante para desenganar-mos que estamos continuamente com o pé sobre um vulcão" (*Diário do Rio de Janeiro*, 1/10/1836:1).

Ao longo do século XIX, os africanos ocidentais, seus descendentes e outros africanos continuaram a redefinir constantemente suas identidades. Identidades negociadas. A pergunta, considerando não só africanos, mas também crioulos — como aqueles vindos de Salvador posteriormente pelo tráfico interprovincial — era tanto quem é mina, como quem não é. No Rio de Janeiro urbano, talvez buscando proteção, africanos de vários grupos étnicos ficariam — em termos de reconfigurações étnicas — sob um grande "guarda-chuva" mina, como aquele nagô para Salvador. Eram reprimidos, mas também temidos. São várias as imagens e personagens de negros "feiticeiros" minas nos romances do século XIX. Por outro lado, construindo e agenciando identidades, estes africanos minas e

outros controlavam uma parte do mercado de trabalho com as quitandeiras. Estabeleciam padrões de moradias e sociabilidades.

Também africanos islamizados — os malês — podem ter organizado algumas comunidades na Corte do Rio de Janeiro. Com medo da repressão, do estigma e protegendo a sua religiosidade podem ter ficado invisíveis. Pedacos destas comunidades — reforçada pela continuidade do êxodo de africanos e seus descendentes de Salvador para o Rio de Janeiro até as primeiras décadas do século XX — aparecem nos textos de João do Rio. Vários cronistas e a memória oral das comunidades negras da chamada “Pequena África”, na velha Praça 11 e também nos bairros Saúde, Santo Cristo e Gamboa revelam sobre os “tios” e alufás. Outros “misteriosos manuscritos árabes” de africanos islamizados apareceriam (ver Lopes, 1988:68-72; ver, também, Moura, 1994; Vargens & Lopes, 1982).

Viagens de libertos africanos e seus descendentes para África e o retorno para o Brasil não seriam incomuns. Em várias regiões africanas, as identidades — e posteriormente argumentos diacríticos de “nacionalismos” étnicos — acabariam sendo refeitas com ingredientes das experiências de libertos que retornaram (cf. Matory, 1999; Turner, 1995). Este movimento de realinhamentos identitários de ex-escravos que retornaram para a África nos ajuda a entender as possíveis construções simbólicas e agenciamentos de identidades de africanos nas experiências da escravidão e liberdade no Brasil. Talvez seguindo estas pistas poderemos vislumbrar tradições transétnicas e étnicas de reconfigurações de identidades africanas, crioulas, escravas e livres. Os africanos minas formariam, assim, comunidades intra-atlânticas e transatlânticas. E as margens do Atlântico pareciam querer ficar estreitas.

Notas

1. Produzindo uma abordagem política e cultural do tráfico — que não só refletiam impactos demográficos — já em meados dos anos 80, João Reis oferecia reflexões instigantes para pensar as reconfigurações das experiências africanas (e islâmicas) da escravidão urbana de Salvador (cf. Reis, 1986).
2. Ver os estudos recentes de Slenes (1991-1992, 1995, 1995-1996, 1999).
3. Ver, entre outros, Cunha (1985), Fry & Vogt (1996), Reis (1996-1997), Slenes (1991-1992), Silveira (1988). Na bibliografia internacional há várias perspectivas de interpretações sobre a criação de culturas e identidades dos africanos. Há também muita polêmica. Ver, entre outros, Agorsah (1994), Barnes (1992), Mintz & Price (1992 ou 1976), Mullin (1992); Palmié (1995), Stuckey (1987), Thornton (1992) e Vlach (1992).

4. Ver, além do trabalho clássico de Moura (1972), entre outros, Reis & Gomes (1996); sobre maroons, ver a revisão das análises em Price (1988-89); ver, ainda, Craton (1982), Gaspar (1985) e Genovese (1983).
5. A inspiração inicial para este texto nasceu com os nossos *papers* e os debates quando do I Seminário Afro-Carioca, na mesa-redonda intitulada “Referências Míticas Africanas no Rio de Janeiro”, no dia 6 de outubro de 1999 no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ).
6. ANRJ, IJ1, maço 859, Ofícios de Presidentes de Província (RJ), Ofício do Presidente da Província (RJ) enviado ao Ministro da Justiça, 18.3.1835.
7. *Idem*, Códice 334, Carta denúncia anônima, s.d.- GIF1, pacote 5 B 515. Ver, também, ANRJ, Ofícios do juiz de paz do primeiro distrito de São José ao chefe de polícia da Corte ao ministro da Justiça, 20.2.1836; códice334. Arquivo Nacional.
8. APERJ, Ofício do juiz de paz da Vila de São João do Príncipe ao vice-presidente da província (RJ), 30.5.1835; fundo PP, coleção 80, e ANRJ, Ofício do vice-presidente da província (RJ) ao ministro da Justiça, 18.5.1835. Ver, também, Ofício do ministro da justiça ao chefe da Corte, correspondência citada, códice 334, f. 2 v.
9. AHI, Ofício do agente consular do Brasil em Londres ao ministro dos estrangeiros, 2.9.1835. *Missões Diplomáticas Brasileiras*, ofícios reservados (Inglaterra), códice 217-3-3. Ver, também, ANRJ, Códice 334, Transcrição do ofício citado de 2.9.1835, f. 14 v. e 15 v.
10. Os dois casos foram no 3º Distrito do Sacramento. Ver ANRJ, Ij6-170, “Partes... 28.01.1835”.
11. O melhor estudo discutindo as denominações, representações e classificações étnicas dos africanos ocidentais e minas no Brasil, aparece em Oliveira (1997).
12. Ver Karasch (2000:46-47, tabela I.3) e Holloway (1998:268, apêndice 4), dados também citados em Mamigonian (2001:83).
13. ANRJ, IJ 6 170, Ofício do Chefe de Polícia ao Ministro da Justiça. AN. Em julho de 1831, o Chefe de Polícia denunciou ao Ministro da Justiça a chegada de nove africanos de Angola que vinham exercer ofício de quitandeiros. De acordo com o encartado, eles coabitavam em certas casas com outros africanos libertos e escravos, que serviam também de refúgio para fugidos, e centros de recepação de objetos roubados pelos cativos de seus senhores, e mesmo para sedução e vendas de escravos para fora da cidade. ANRJ, Ij6 — 165, 1831-32, 28. 7.1831.
14. ANRJ, Ij6 — 170, jan.-jul, 1835, Ofícios do Chefe de Polícia, respectivamente 4.5.1835, 20.5.1835, 4.6.1835.
15. Sobre a legislação repressiva do pós-1835 ver Reis *op. cit.* “O castigo” pp. 254 — 281. E *Colleção das Leis do Império do Brazil 1835*, Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1864. Decreto de 10/06/1835. O objetivo era encontrar um carrasco para o município de Vassouras, onde novo levante foi abortado. Ele recorreu ao Arsenal de Marinha, a Casa de Correção, ao Aljube, Santa Bárbara, e todas as fortalezas do Rio. O esforço foi em vão. Ver ANRJ, Ij6 — 170, jan./jul. 1835, 29.7.1835.
16. ANRJ, Ij6 170, jan./jul. 1835, ofício do chefe de polícia ao ministro da justiça.
17. *Idem*. “Inclusa vai a tradução que eu dele pude obter, mas não poderá escapar da penetração de V. Exc. a pouca exatidão de uma versão feita por um preto de uma língua que lhe é estranha, sendo certo que muitas vezes bastante me custou a entender o que

ele dizia. Para entender as primeiras palavras da tradução é necessário saber que no escrito original supõe ele um poderoso talismã contra os sucessos maus da guerra, e quando marcham para a guerra costumam dissolver o papel escrito em água que bebida os faz invulneráveis, ou mesmo cada soldado leva consigo uma linha escrita, e então se persuadem de que as espingardas em vez de fogo despejam sobre eles água. Na conclusão do escrito aparecem uns poucos de riscos que são as assinaturas. Notei que quando ele lia falava em Alli, que quer dizer Deus, chama, grande sacerdote, Bra-ima sacerdote e outras palavras, que me parecem assemelhar-se a de que usam os orientais. A vista do contexto da tradução parece-me que aquele escrito contém as deliberações de algum club que eles formaram, mas ao mesmo tempo as palavras do príncipio e as explicações do preto sobre o uso que lhe costumam dar dá a entender que não é mais do que oração misteriosa na qual supõem os nagôs grandes virtudes. Se V. Exc. tiver a bondade de me enviar outros escritos talvez se consiga avanço maior". Continuamos a pesquisar estes e outros escritos sobre os malês no Rio de Janeiro e suas repercussões.

18. Em pesquisa em andamento — com fontes inéditas — continuamos a rastrear estes "medos" com relação aos malês e africanos ocidentais no Rio de Janeiro, entre 1830 e 1880. Sobre escritos malês, ver as interpretações críticas em Reis (1988).
19. "A palavra escrita, que os malês utilizavam, tinha grande poder de sedução sobre os africano só familiarizados com a cultura oral. Os amuletos eram em geral feitos com papéis contendo passagens do Alcorão e rezas fortes. Esses papéis eram cuidadosamente dobrados — operação que também tinha sua dimensão mágica — e colocados numa bolsinha de couro toda costurada" (Reis, 1985).
20. Era o brigue Triunfo, com 98 escravos: 95 nagôs, 1 crioulo, 1 tapa, 1 pardo e 1 benguela. Todos pertenciam a José de Cerqueira Lima, negociante da Bahia. O navio chegou ao Rio em 4 de abril de 1835. ANRJ, Ij6 170, jan.jul.1835, 8.4.1835. Em um officio ao secretário de visita do posto Eusébio afirma que "a respeito dos escravos vindos da Bahia não permita o desembarque de nenhum, ainda que apresente passaporte, sem apresentar folha corrida.", ANRJ, Ij6 170, jan.jul.1835, 21.3.1835.
21. "Estes não apresentaram e agora é que depois de estarem com termo de reexportação se apresenta esta folha corrida. Se tal precedente passar todos desembarcaram, porque nada é mais fácil do que apresentar uma folha corrida limpa a um escravo que já se acha aqui". Os dois que requerem foram presos no levante de 1835. Ij6 170, jan.jul. 1835, 27.5.1835. Ver também *Colleção das decisões do governo do Império do Brazil*, [doravante CDGIB] 1835, Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1864, "Limita a certos escravos vindos da Bahia a exigência da folha corrida". Decisão de 13.4.1835, p. 75.
22. Sobre as crises regenciais, os temores de revoltas e motins e o papel da opinião pública na Corte, ver Basile (2000).
23. ANRJ, Ij6 170, jan.jul.1835, "Partes... 27.5.1835, 1º distrito da Candelária. Foi preso o preto Mina Manoel José Henriques por levantar uma bandeira tricolor em um pau e usar expressões insultantes."
24. ANRJ, Ij6 170, Partes... 1º Distrito da Freguesia de Santana, 10.4.1835. Na mesma semana são presos o preto Mina liberto Daniel João, por crime de injúria, e o preto José, de nação Mina, que diz ser forro, por uma bofetada.

25. “Por quanto a toda presunção e suspeita de que tais pretos são os incitadores e provocadores dos tumultos e comoções a que se tem abalançado os que existem na escravidão”. *CLIB*, 1830, Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1876. Decreto de 14.12.1830. “Estabelece medidas policiais que na província da Bahia se devem tomar em relação aos escravos e pretos forros africanos”, p. 96.
26. ANRJ, Códice 334. *Correspondência reservada da polícia*, 1833-1846, 17.3.1835.
27. Sobre zungu, ver Soares (1998).
28. ANRJ, Códice 334. *Correspondência reservada da polícia*, 1833-1846, 17.3.1835. “Previno V. Exc. que na rua do Valongo próximo ao teatro que ali há me informam que reside um preto, a quem muitos outros se dão o maior respeito, e que ali vão iniciar-se em princípios religiosos e cumpre portanto fazer averiguar pelo juiz de paz respectivo”.
29. “Não constando ainda resultado algum das diligências que por aviso reservado de 17 do corrente se ordenara aos juizes de paz desta cidade, Engenho Velho e Lagoa de Freitas, cumpre que V. M. ordene que enviem a esta Secretaria de Estado com a possível brevidade as informações que lhe foram recomendadas sobre a conduta dos pretos *Minas* e libertos e respectivos distritos”.
30. No Brasil uma tentativa instigante de mapear comunidades africanas e crioulas em áreas específicas encontra-se com sucesso em Reis (1986). Mais recentemente têm aparecido estudos com pistas sugestivas nesta direção. Ver Caron (1997), Chambers (1997), Hall (1992) e Gómez (1998).
31. “Para facilitar a inteligência de alguns manuscritos de pretos *Minas* eu rogo a V. Exc. que se digne ordenar que na Biblioteca Pública se entregue ao francês José Poix morador na rua dos Ourives nº 90 um dicionário que lá existe de árabe para latim em 4 volumes que se restituirá no prazo de um mês”.
32. Códice 334, 22.12.1835, f.17 e 28.12.1835, f.19, “Cartas particulares me dizem também que alguns pretos asseveram haver acordo entre eles e os da cidade e de que um tal Andrade pardo forro, que tem casa de quitandas rua do Rosário é um dos agentes do plano que se há de por em execução”.
33. Um estudo de fôlego, e com muitas pistas levantadas a partir de fontes, continua sendo Verger (1987).
34. ANRJ, Ij6 172, jan./jul. 1836, 26.01.1836, ofício do ministro da justiça ao chefe de polícia e deste ao juiz de paz do 1º distrito de São José (AN. Cód. 334, f. 20, 26.1.1836 e 7.1.1836, f. 19. Foram achados também proclamações políticas nas esquinas de rua do Rosário com Ourives (*idem*, Ij6 172, jan./jul. 1836, 30.4.1836).
35. ANRJ, Ij6 171, ago./dez. 1835, *Partes...* 12.11.1835 e Ij6 172, 2.2.1836.
36. ANRJ, Ij6 172, 2.2.1836 e Ij6 172, jan./jul. 1836, 27.6.1836 e Ij6 172, *Partes...* 5.5.1836, 1º distrito de Santa Rita.
37. Também baseado em Boxer destaca Mott: “O que os portugueses e luso-brasileiros chamavam Costa da Mina para os ingleses e batavos incluía os territórios que iam do cabo de Palmas aos Camarões. Como a maior parte dos negros era exportada pelo porto de Judá, ao serem arrolados seus nomes nos tumbeiros ou quando vendidos no Brasil, no mais das vezes eram identificados tão-somente pelo local de embarque, aumentando ainda mais a enorme diversidade cultural e lingüística do étimo ‘Mina’. O grosso, porém, dos escravos classificados como Mina era, a partir dos primórdios do

- século XVIII, do grupo lingüístico Iorubá, sendo Gêge ou Nagô”, pp. 103. Os escravos africanos da Costa da Mina eram, de fato, preferidos no comércio negreiro para a Capitania de Minas Gerais. Ver: ZAMELLA, 1990:185
38. ANRJ, Códice 80, Correspondência ativa e passiva dos Governadores do Rio de Janeiro com a Corte (1725-1730), Volume 2, pp.75-6.
 39. Estudos comparativos demográficos sobre a escravidão urbana poderiam ser tentados. Para uma análise recente sobre o tráfico do Sudão Central de africanos islamizados para o Brasil, ver Lovejoy (2000).
 40. Têm aparecido vários estudos sobre irmandades e as possibilidades de interpretar as redefinições de identidades sociais a partir de festas e práticas mortuárias. Ver, a respeito, Abreu (1998); Oliveira (1995); Reis (1997); Rodrigues (1997). Mais uma vez, foi Reis (1995) quem apresentou análises renovadoras sobre a temática. É bom lembrar que as hipóteses instigantes de Silveira (1988) precisam ser testadas
 41. ANRJ, Códice 323, V.7, 03/01/1828. Ofício do intendente de polícia ao ministro dos negócios estrangeiros, f.88 v. O intendente pede também a remessa dos pretos ou processará os fâmulos.
 42. ANRJ, Ij6 169, 1834, *Partes...* 1º distrito da Candelária, 24.5.1834.
 43. ANRJ, Ij6 174, 15.2.1837, ofício do subdelegado do 1º distrito de São José ao chefe de polícia, AN. Há ainda um grande processo na justiça de crime de sedução de escravos na Freguesia da Candelária (Ij6 174, 8.4.1837).
 44. Antônio Mina, escravo de Francisco de Barros, foi preso por ter sido encontrado na casa de Manuel Francisco e estar convidando os escravos destes a fugirem. Ver ANRJ, Ij6 185, set./dez, 1837, *Partes...* 1º distrito de Santana, 19.10.1837.
 45. Manoel Mina, escravo do padre Queiroz e Faustino Mina, escravo de Manuel de tal, foram presos como sedutores de Joaquim Congo, que também foi preso. Ver ANRJ, Ij6 185, set./dez. 1837 *Partes...* 6.12.1837.
 46. ANRJ, Ij6 191, jan./maio 1839, 29.12.1838 e 15.1.1839. A documentação sobre passaportes de escravos sendo vendidos para o Rio Grande do Sul é muito vasta no Arquivo Estadual da Bahia.
 47. Caso interessante é o de Antônio Mina, que tentou matar seu senhor com golpes de um compasso, e depois tentou fugir, sendo perseguido pelos outros escravos (cf. ANRJ, Ij6 194 " 31.6.1839 e 1806).
 48. Sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX, ver Algranti (1988), Karasch (2000), Silva (1988) e Soares (1988).
 49. Sobre legislação referente a *africanos livres*, ver Soares (1989:253).
 50. CLIB, 1833, Typographia Nacional, 5/12/1833, “Das providências a respeito do tráfico de africanos”, p. 545.
 51. ANRJ, Códice 323, V.15, Ofício enviado ao presidente da província do Rio de Janeiro pelo chefe de polícia da corte. 14.9.1839, f.59.
 52. ANRJ, Códice 323, V.15, Ofício do chefe de polícia da corte ao chefe de polícia de Niterói, 22/10/1839. O preto mina liberto Antônio Barreto foi processado na justiça por sedução e furto de escravos (ANRJ, Ij6 194, jun./dez. 1839, *Partes...* 1º distrito de Santana, 17.9.1839).

53. ANRJ, Ij6 194, jan.dez. 1839, 06/09/1839. Em fevereiro de 1839 foi a vez de José Mina e Rufino Mina serem deportados para Angola na escuna portuguesa Pallas. Ofício do chefe de polícia ao cônsul brasileiro em Angola. ANRJ, Códice 323, V.15, 09/02/1839..
54. “Tenho a honra de passar as mãos de V. Exc. a inclusa representação do Conselheiro José Paulo Figuerôa Nabuco de Araújo, contra um africano de nome Felício, nação mina, cujos serviços em outro tempo foram dados pela provedoria da Comarca, pela razão que o mesmo conselheiro expõe vê-se na necessidade da medida por ele proposta de fazê-lo reexportar e por isso peço a V. Exc. que se digne autorizar-me para tal fim”. Ver ANRJ, Ij6 202, 1844, Ofício do Chefe de Polícia ao Ministro da Justiça, 24.7.1844.
55. “[...] vendo-me todos os dias perseguido com cartas em que aquele africano me pedia [para] retirar-lo do castigo, em que prometia inteira emenda, e tendo até feito [o pedido] à minha mulher em carta por mim recebida depois de sua morte, assim como a pessoas que comigo tem dívida”.
56. Foi realizada a deportação em 8 de agosto de 1844. Ver ANRJ, Ij6 207, 1844, 12.8.1844.
57. Sobre a marcas faciais dos minas e outras “nações”, ver Prado (s/d:287).
58. Curiosamente, muitos dos mercadores nativos de escravos na África eram chamados “pombeiros” (Prado, s/d.:287).
59. ANRJ, Ij6 204, mai./dez. 1845, 12.6.1845, Ofício do chefe de polícia ao Ministro da Justiça.
60. ANRJ, Ij6 211, 1848, 21.1.1848, Ofício do chefe de polícia ao Ministro da Justiça.
61. ANRJ, Ij6 211, 1848, 25.1.1848: “Em aditamento ao meu ofício tenho a honra de dirigir-me a V. Exc. declarando que o preto africano cuja deportação solicitei tem o nome de Cesário, sendo a deportação solicitada por João José Pereira, que tendo sido seu senhor o forrou, benefício este que não o salvou da ingratidão que hoje manifesta o beneficiado”.
62. Antônio Mina, pedreiro, solteiro foi pronunciado em 12 de junho de 1839 por ferimentos graves no seu senhor Joaquim da Silva Nazareth, condenado à morte e a “pagar as custas” [sic]. Foi sentenciado com base na lei de 10 de junho de 1835 (ver ANRJ, Ij6 194, jun.dez. 1839).
63. Sobre retorno de africanos libertos brasileiros para a África, ver Cunha (1985), Turner (1981) e Verger (1987). Ver, também, sobre “retornados” africanos e ex-escravos cubanos, Sarracino (1991).
64. ANRJ, Ij6 211, 1848, 06/10/1848. Cesário voltou para Angola em 14 de novembro de 1848. *Ibidem*, 15/11/1848.
65. Em 1863, a nação mais numerosa entre os africanos escravos presos na Casa de Detenção da Corte era a dos minas (36%). Livros de Entrada na casa de Detenção da Corte. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.
66. Para uma reflexão clássica sobre os sentidos políticos da cultura escrava e africana no contexto urbano, ver Reis (1989).
67. Sobre a Praça 11 e a Freguesia de Santana como refúgio da colônia baiana no Rio de Janeiro, ver Moura (1994).

Referências Bibliográficas

- ABREU, Martha (1999). *O Império do Divino. Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- AGORSAH, E. Kofi. (org.) (1994). "Maroon Heritage". *Archaeological Ethnographic and Historical Perspectives*. University of the West Indies.
- ALGRANTI, Leila M. (1988). *O Feitor Ausente: Estudos de Escravidão Urbana no Rio de Janeiro, 1808-1821*. Rio de Janeiro, Vozes.
- BARNES, Sandra J. (ed.) (1992). *Africas Ogun Old World and New World*. Indiana University Press.
- BASILE, Marcelo O. N. de Campos (2000). Anarquistas, Rusguentos e Demagogos: Os Liberais Exaltados e a Formação da Esfera Pública na Corte Imperial (1829-1834). Dissertação de Mestrado em História, Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ.
- BASTIDE, Roger (1985). *As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações das Civilizações*. São Paulo, Livraria Pioncira Ed.
- (1974). *As Américas Negras: As Civilizações Africanas no Novo Mundo*. São Paulo, Difel/Edusp.
- BOXER, Charles R. (1963). *A Idade do Ouro do Brasil*. São Paulo, Cia. Editora Nacional.
- CARNEIRO, Edison (1966). *O Quilombo de Palmares*. (3ª ed.). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- (1964). *Ladinos e Crioulos: Estudos sobre o Negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- CARON, Peter (1997). " 'Of a Nation wich the others do not Understand': Bambara Slaves and African Ethnicity in Colonial Lousiana, 1718-1760". *Slavery & Abolition*, vol. 18, nº 1, pp. 98-121
- CARVALHO, Marcus de (1998). *Liberdade: Rotinas e Rupturas do Escravismo. Recife, 1822-1850*. Recife, Ed. Universitária.
- CHALHOUB, Sidney (1990). *Visões da Liberdade: Uma História das Últimas Décadas da Escravidão na Corte*. São Paulo, Cia. das Letras.
- CHAMBERS, Douglas B. (1997). "'My Own Nation': Igbo Exiles in the Diaspora". *Slavery & Abolition*, vol. 18, nº 1, pp. 73-97.
- COSTA FILHO, Miguel (1960-61). "Quilombos". *Estudos Sociais*, números 7, 9, 10 e 11.
- CRATON, Michael (1982). *Testing the Chains. Resistance Slavery in the British West Indies*. Cornell University Press, 1982
- CUNHA, Manuela Carneiro da (1985). *Negros Estrangeiros: Os Escravos Libertos e sua Volta à África*. São Paulo, Brasiliense.
- DANTAS, Beatriz Góis (1988). *Vovô Nagô, Papai Branco. Usos e Abusos da África no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- FLORY, Thomas (1977). "Race and Social Control in Independent Brazil". *Journal of Latin American Studies*, vol. 9, nº 2, novembro.
- FRY, Peter & VOGT, Carlos. (com a colaboração de Robert Slenes) (1996). *Cafundó: A África no Brasil. Linguagem e sociedade*. São Paulo, Cia. das Letras.

- GASPAR, David Barry (1985). *Bondmen & Rebels. A Study of Master-Slave Relations in Antigua with Implications for Colonial British America*. The Johns Hopkins University Press.
- GENOVESE, Eugene (1983). *Da Rebelião à Revolução: As Revoltas de Escravos nas Américas*. São Paulo, Global.
- GOMES, Flávio dos Santos (1998). "História, Protesto e Cultura Política no Brasil Escravista". In: J. P. Sousa (org.), *Escravidão: Ofícios e Liberdade*. Rio de Janeiro, APERJ, pp. 65-97.
- GOMÉZ, Michael (1998). *Exchanging our Country Marks. The Transformation of African Identities in the Colonial and Antebellum South*. The University of North Carolina Press.
- HALL, Gwendolyn Midlo (1992). *Africans in Colonial Louisiana. The Development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century*. Louisiana, Louisiana State University Press.
- HOLLOWAY, Thomas. H. (1998). *Polícia no Rio de Janeiro. Repressão e Resistência numa Cidade do Século XIX*. Rio de Janeiro, Ed. FGV.
- KARASCH, Mary C. (2000). *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo, Cia. das Letras.
- LOPES, Nei (1989). *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária.
- LOVEJOY, Paul E. (2000). "Jihad e Escravidão: As Origens dos Escravos Mulçumanos da Bahia". *Topoi*, vol. 1, nº 1, pp. 11-44.
- MAMIGONIAN, Beatriz Galloti (2000). "Do que 'o Preto Mina' é Capaz: Etnia e Resistência entre Africanos Livres". *Afroasia*, vol 24, pp. 71-95.
- MARINHO, José Antônio (1977). *História do Movimento Político de 1842*. Belo Horizonte.
- MATORY, J. Lorand (1999). "Jeje: Repensando Nações e Transnacionalismo. *Mana, Estudos de Antropologia Social*, vol. 5, nº 1, abril, pp. 57-80.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de (1986). *O Tempo Saquarema*. São Paulo, INL/Hucitec.
- MINTZ, Sidney W. & PRICE, Richard (1976). *An Anthropological Approach to the Afro-American Past. A Caribbean Perspective*. Philadelphia, ISHI.
- MORGAN, Philip D. (1997). "The Cultural Implications of the Atlantic Slave: African Regional Origins, American Destinations and New World Developments". *Slavery & Abolition*, vol. 18, nº 1.
- MOTT, Luís (1988). "Acotundá: Raízes Setecentistas do Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro". In: L. Mott, *Escravidão, Homossexualidade e Demonologia*. São Paulo, Ícone.
- MOURA, Clóvis (1972). *Rebeliões de Senzalas*. Ed. Conquista.
- MOURA, Roberto (1994). *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Secretaria Municipal de Cultura, DGGI, 1994.
- MULLIN, Michael (1992). *Africa in America. Slave Acculturation and Resistance in the America South and the British Caribbean, 1736-1831*. University of Illinois Press.
- OLIVEIRA, Anderson J. M. de (1995). *Devoção e Caridade. Irmandades Religiosas no Rio de Janeiro Imperial (1840-1889)*. Dissertação de Mestrado, Niterói, ICHF/UFE.

- OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de (1997). "Quem Eram os "Negros da Guiné"? A Origem dos Africanos na Bahia". *Afroasia*, vol. 19/20, pp. 3774.
- PALMIÉ, Stephan (org.) (1995). *Slave Cultures and the Cultures of Slavery*. Knoxville, The University of Tennessee Press.
- PRADO, J. F. de Almeida (std). *Tomas Ender: Pintor Austríaco na Corte de D. João VI no Rio de Janeiro*. São Paulo, Comp. Editora Nacional.
- PRICE, Richard (1988-89). "Resistance to Slavery in the Americas: Maroons and their Communities". *Indian Historical Review*, vol. 1-2, nº 15.
- RAMOS, Arthur (1979). *As Culturas Negras no Novo Mundo*. (3ª ed.). São Paulo, Cia. Ed. Nacional.
- (1953). *O Negro na Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro, Ed. Casa do Estudante do Brasil.
- (1942). *A Aculturação Negra no Brasil*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional (Coleção Brasileira).
- (1935). *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira.
- REIS, João José (1997). "Identidade e Diversidade Étnica nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão". *Tempo*, vol. 2, nº 3, pp. 7-33.
- (1995). *A Morte é uma Festa. Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século XIX*. São Paulo, Cia. das Letras.
- (1989). "O Levante dos Malês: Uma Interpretação Política". In: J. J. Reis & E. Silva, *Negociação e Conflito: Resistência Negra no Brasil Escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 99-122.
- (1988). "Um Balanço dos Estudos sobre as Revoltas Escravas da Bahia". In: J. J. Reis, *Escravidão & Invenção da Liberdade. Estudos sobre o Negro no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, pp. 87-140.
- (1986). *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês (1835)*. São Paulo, Brasiliense.
- & GOMES, Flávio dos Santos (1996). "Uma História da Liberdade". In: *Liberdade por um Fio. História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras.
- RIBEIRO, Gladys Sabina (1991/1992). "'Pés-de-Chumbo' e 'Garrafeiros': Conflitos e Tensões nas Ruas do Rio de Janeiro no Primeiro Reinado (1822-1831)". *Revista Brasileira de História*, vol. 12, números 23 e 24.
- RODRIGUES, Cláudia (1997). *Lugares dos Mortos na Cidade dos Vivos. Tradições e Transformações Fúnebres no Rio de Janeiro*. Prefeitura do Rio de Janeiro.
- RODRIGUES, Jaime (2000). *O Infame Comércio Propostas e Experiências no Final do Tráfico de Africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas, Editora da Unicamp/CECULT.
- RODRIGUES, Nina (1977). *Os Africanos no Brasil*. (5ª ed.). São Paulo, Cia. Ed. Nacional.
- RUSSEL-WOOD, A. J. R. (1982). *The Black Man in Slavery and Freedom in Colonial Brazil*. London, MacMillan Press.

- SARRACINO, Rodolfo (1991). “Cuba-Brasil: Os que Voltaram à África”. *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 20, junho, pp. 85-100.
- SILVA, Eduardo (1989). “Entre Zumbi e Pai João: O Escravo que Negocia”. In: J. J. Reis & E. Silva, *Negociação e Conflito: Resistência Negra no Brasil Escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 13-21.
- SILVA, Marilene Nogueira (1988). *O Negro na Rua: A Nova Face da Escravidão*. São Paulo, Hucitec.
- SILVEIRA, Renato da (1988). “Pragmatismo e Milagres de Fé no Extremo Ocidente”. In: J. J. Reis, *Escravidão & Invenção da Liberdade. Estudos sobre o Negro no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, pp. 166-197.
- SLENES, Robert (1999). *Na Senzala, uma Flor: “As Esperanças e as Recordações” na Formação da Família Escrava*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- (1995-1996). “As Provações de um Abraão Africano: A Nascente Nação Brasileira na Viagem Alegórica de Johann Moritz Rugendas”. *Revista de História da Arte e Arqueologia*, nº 2, pp. 271-536.
- (1995). Central-African Water Spirits in Rio de Janeiro: Slave Identify and Rebellion in Early-Nineteenth Century Brazil. Texto inédito, abril.
- (1995). Bávaros e Bakongo na “Habitação de Negros”: Johann Moritz Rugendas e a Invenção do Povo Brasileiro, versão de abril de 1995.
- (1991-1992). “‘Malungu, Ngoma vem!’: África Coberta e Descoberta no Brasil”. *Revista da USP*, nº 12, dez./jan./fev.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano (1998). *A negregada Instituição: Os Capoeiras na Corte Imperial, 1850-1890*. Rio de Janeiro, Acess.
- (1998). *Zungu: Rumor de Muitas Vozes*. Rio de Janeiro, Prêmio Arquivo Estadual.
- SOARES, Luís Carlos (1988). Urban Slavery in Nineteenth Century Rio de Janeiro. Tese de Ph.D., London, University College.
- SOARES, Mariza de Carvalho (2000). *Devotos da Cor. Identidade Étnica, Religiosidade e Escravidão no Rio de Janeiro, Século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- SOARES, Sérgio Mota. (org.) (1989). *Documentação Jurídica sobre o Negro no Brasil, 1800-1888*. Salvador, Secretaria de Cultura, DEPAB.
- STUCKEY, Sterling (1987). *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America*. Nova York.
- THORNTON, John K. (1992). *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*. Cambridge, Cambridge University Press.
- TURNER, J. Michael (1995). “Identidade Étnica na África Ocidental: O Caso Especial dos Afro-Brasileiros no Benim, na Nigéria, no Togo e em Gana nos Séculos XIX e XX”. *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 28, outubro, pp. 85-99.
- (1981). “Africans, Afro-Brazilians and Europeans, 19th Century Politics on the Benim Gulf”. *África*, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, nº 7, pp. 3-31.
- VARGENS, João Baptista & LOPES, Nei (1982). *Islamismo & Negritude*. Estudos Árabes. Rio de Janeiro. Faculdade de Letras UFRJ, 1, 2, sem.

- VERGER, Pierre (1987). *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX*. São Paulo, Corrupio.
- VLACH, John M. (org.) (1992). *By the Work of their Hands. Studies in Afro-American Folklife*. Virginia University Press.
- ZAMELLA, Mafalda (1990). *O Abastecimento da Capitania das Minas Gerais no Século XVIII*. São Paulo, Hucitec/Edusp.

Viagens do Rosário entre a Velha Cristandade e o Além-Mar

Juliana Beatriz Almeida de Souza

Resumo

O texto pretende estabelecer relações entre a difusão do culto a Nossa Senhora do Rosário na América portuguesa — principalmente entre os negros — e a anterior catolização da África banto, ela mesma concomitante à promoção do uso do rosário na velha cristandade, a partir de finais do século XV.

Palavras-chave: expansão portuguesa, Igreja Católica, devoção ao rosário, negros.

Abstract

Peregrination of the Rosary between Old Christianity and Overseas

The text intends to establish a relationship between the spread of the Our Lady of Rosario cult in Portuguese America — principally among Negroes — and the prior Catholicism of Banto Africa. It is concurrent with the advance of the use of the rosary in old Christianity since the end of the 15th century.

Keywords: Portuguese expansion; Catholic Church; devotion to the rosary; Our Lady of Rosario; Negroes.

Juliana Beatriz Almeida de Souza

Résumé

Voyages du Rosaire entre la Vieille Chrétienté et l'Outre-mer

Dans ce texte, on vise à établir des relations entre la divulgation du culte à la Vierge du Rosaire en Amérique portugaise – surtout chez les Noirs – et la préalable catholicisation de l'Afrique bantoue, celle-ci étant contemporaine aux incitations à l'usage du rosaire dans la vieille chrétienté, à partir de la fin du XV^e siècle.

Mots-clé: expansion portugaise; Église catholique; dévotion au rosaire; la Vierge au Rosaire; Noirs.

Devoção à Virgem Maria e ao seu Rosário na Europa Moderna

Com o movimento reformista se espalhando pela Europa, a contestar as figuras santificadas pela Igreja Católica, salvo o Cristo, o culto a Maria ganhou novo reforço e novo papel, escolhido como arma contra-reformista. Assim, o seu culto foi se transformando em símbolo da identidade religiosa, de fidelidade à Igreja Católica na luta contra os protestantes.

Diferenças à parte, a Igreja Católica da época moderna estava marcada pelo espírito do Concílio de Trento, pela defesa do catolicismo frente ao avanço protestante. Era uma Igreja inquieta com a distância que a separava dos fiéis. E foi pelo espírito da missão que o projeto da Reforma católica penetrou nas colônias ibéricas. A evangelização pôde, então, contar com uma imagem que era símbolo da discordância entre católicos e protestantes: a Virgem Maria.

A expansão ocidental coadunava-se com as idéias de universalidade, integração e unidade, tão caras ao cristianismo da época moderna. A cristandade tinha uma dimensão social que devia ser cumprida. Para Baeta Neves (1978), essa dimensão social refere-se à expansão do universo cristão no mundo profano, tirando deste a sua disformidade e traduzindo-o ao idioma missionário. Assim, territórios eram atravessados para anunciar o Evangelho, onde ele não era conhecido, impondo ao mundo uma homogeneidade ideológica.

O culto à Virgem tornava-se, com a expansão ultramarina, bandeira da conquista espiritual portuguesa, funcionando como poderoso elo entre a cruz e a espada. "A popularidade e fervor do culto da Virgem não perdeu nada com a emigração através dos Sete Mares e, se possível, teve tendência a aumentar" (Boxer, 1977:130).

Senhora dos mares, rainha da paz e da guerra, durante as cruzadas ajudara os cristãos na luta contra os infiéis e continuaria atuando nas guerras santas entre católicos e protestantes. Mas, se

no contexto da Reforma católica sua imagem e força estavam ainda ligadas à sua presença e intervenção nas batalhas, o espírito contra-reformista encontraria eco em uma devoção que, como pretendendo sugerir, punha em relevo questões importantes para a Igreja Católica. Refiro-me à devoção ao rosário, método de oração e meditação ensinado, segundo a tradição, pela Virgem Maria e para seu louvor.

Desde meados do século XII vinham surgindo movimentos que criticavam a estrutura hierárquica da Igreja, que reclamavam sua pobreza absoluta ou que rechaçavam abertamente seus fundamentos, como era o caso dos cátaros, também conhecidos como albigenses, por ser Albi, no Sul da França, a cidade onde mais proliferaram. Domingos de Gusmão, em inícios do século XIII, foi para a região e ali desenvolveu intensa atividade no sentido de combater tais heresias e reconverter a região. Apesar dos seus esforços, as dificuldades eram grandes e, certo dia, segundo a tradição, enquanto rezava, apareceu ao religioso a Virgem Maria e ensinou-lhe um método de oração, dizendo que homens e mulheres invocariam sua ajuda com as contas que lhe entregava. Desde Pio V, os papas vêm descrevendo as origens do rosário, em suas exortações, ligadas a essa aparição, e muito se tem representado a imagem de Domingos de Gusmão, aos pés da Virgem, recebendo o colar de contas.

O fato é que a data e o local exatos da introdução do rosário na cristandade ocidental não são conhecidos, mas, segundo Warner (1991), o colar de contas é originário da Índia brahmânica e do hinduísmo, seu uso se estendeu ao budismo e mais tarde ao islã.

O colar se assemelha às contas de âmbar que, por toda Grécia, Ásia e Norte da África, os homens nas mesas de café movem através de seus dedos para acalmar seus nervos, como um cigarro, mas enquanto nestes países adquiriu um caráter laico, se converteu no Ocidente em um hábito exclusivamente religioso. (Warner, 1991:394)

Assim, ainda que não seja exato, atribui-se geralmente aos cruzados a extensão do uso do colar de contas, tomado dos mulçumanos.

Importa, no entanto, aqui, marcar que essa devoção ganhou força no contexto da Reforma católica. Por volta de 1470, o dominicano Alano de Rupe publicou uma obra que despertou a crença nos poderes do rosário como meio de obter graças e a proteção da Virgem Maria, sobretudo em Colônia e Augsburg. Seu livro inspirou outras obras e missionários, em especial os dominicanos. Em

1475, Jacob Sprenger, dominicano, caçador de bruxas e um dos autores do célebre *Malleus Malleficarum*, fundou a primeira confraria devotada ao rosário, em Colônia, na Alemanha. Vinte anos depois, Alexandre VI, primeiro papa a mencionar o rosário, aprovou a prática, que rapidamente se expandiu.

O rosário foi invocado nas políticas da Reforma católica. O Papa Pio V permitiu a festa de Nossa Senhora da Vitória, em todas as igrejas que tivessem um altar do rosário, para comemorar a derrota dos turcos na batalha de Lepanto, em outubro de 1571, mirando o poder destes no Mediterrâneo. Segundo o papa, a vitória teria se dado graças à intercessão da Virgem, em resposta aos rosários a ela oferecidos. A festa deveria ser celebrada todos os anos no primeiro sábado de outubro, dia da semana em que se deu a batalha de Lepanto. Pio V mandou inserir, ainda, na ladainha lauretana, a invocação "*Auxílio dos cristãos, rogai por nós*".

Em 1573, Gregório XIII mudou o nome da festa para Nossa Senhora do Rosário, reforçando o rosário como arma da vitória, e transferiu a festa para o primeiro domingo de outubro. Na primeira década do século XVIII, o Papa Clemente XI estendeu a festa ao conjunto da Igreja, período em que as frentes católicas venceram os turcos em Petrovaradin, alijando-os de Corfu, seguindo-se outros pequenos triunfos, até a batalha decisiva em Belgrado, que forçou os turcos à paz de Passarowitz, em 1718. "A vitória de Lepanto sobrevive na lenda católica como a última cruzada heróica levada a cabo pelo homem para a instauração do Reino de Deus na terra" (*ibidem*:398).

Desde o Papa Pio V, como já foi dito, foi descrita a origem da devoção quando da aparição da Virgem a São Domingos, conferindo ao rosário um caráter sagrado que confirmava o amor especial da Virgem por ele e o tornava emblema do direito divino na batalha contra os inimigos. "Desde a batalha de Lepanto, a Virgem e sua oração particular, o rosário, têm sido continuamente associados especialmente à luta católica contra seus inimigos" (*idem*:405).

A devoção ao rosário cresceu, então, quando a Igreja se sentia fraca e a apontava para uma disposição combativa. O método de oração proposto pelo rosário valorizava, ao lado da repetição das ave-marias, a meditação, restabelecendo a contemplação interior. A Virgem e o rosário foram, portanto, armas em um tempo em que, cada vez mais, os católicos pareciam acreditar na exterioridade da fé e na compra de indulgências para alcançar a salvação.

Segundo Julita Scarano (1978:39), divulgada a devoção na Península Ibérica, a Senhora do Rosário, em Portugal, foi adotada como padroeira de vários grupos, como o dos marinheiros no Porto, e em quase todas as cidades criaram-se igrejas a ela dedicadas. Em Lisboa, o convento dominicano tornou-se famoso por causa de uma imagem da Virgem à qual se atribuíam milagres. Logo surgiram irmandades e, entre as dedicadas à Virgem, a de Nossa Senhora do Rosário foi das mais importantes, rivalizando em número com as irmandades do Santíssimo Sacramento e das Almas, ainda mais populares. As irmandades

[...] de Nossa Senhora do Rosário dos pretos surgiu em Portugal a partir de uma transformação gradativa, nascendo realmente das irmandades de brancos que já tinham a mesma invocação. No esforço da Igreja católica de integrar o africano recém-chegado ao Reino, atraiu-o para as irmandades e, nesse sentido, os dominicanos podem ter tido mais sucesso em fazê-los ingressar nas associações de seus conventos. Assim, os negros participaram, inicialmente, das irmandades de brancos e, aos poucos, com o aumento numérico daqueles, talvez com apoio dos dominicanos, passaram a se reunir em núcleos separados, formando suas próprias confrarias. É possível que questões de auxílio mútuo e proteção de seus interesses os tenham levado a se desligar dos brancos e a pedir graças e mercês reais para nova associação. (*ibidem*:40-43)

No Brasil, a devoção ao rosário foi introduzida pelos missionários e a devoção a Nossa Senhora do Rosário acabou tendo grande penetração entre os escravos, sendo várias as irmandades de negros consagradas a Nossa Senhora do Rosário na América portuguesa.

Em Portugal, os brancos, temendo ser prejudicados nas esmolas — que em grande parte eram o sustentáculo das irmandades — queriam uma união, uma vez que, dentro de uma associação predominantemente de brancos, os pretos teriam posição subalterna. Na Colônia, pelo contrário, preferiram manter a separação, preservando assim suas vantagens, dado o perigo representado pelo elevado número de homens de cor. (*idem*:44)

Cabe, então, ainda investigar os motivos e os instrumentos pelos quais a devoção ao rosário penetrou entre os negros escravos. Segundo Arthur Ramos, os escravos de procedência banto, principalmente os da Angola e os do Congo, foram mais receptivos porque já haviam tido contato com a devoção à Senhora do Rosário — e a tinham como padroeira — no Continente africano, dado que o rosário fora levado para lá pelos colonizadores portugueses e primeiros missionários empenhados em convertê-los.

Conquista e Missionação Portuguesa na África Ocidental

Até 1460, ainda com o Infante D. Henrique, a explora o da costa africana alcançou o golfo da Guiné. Com D. Afonso V, a conquista prosseguiu com Alcácer-Quibir, em 1468, onde a mesquita local foi sagrada como igreja de Santa Maria da Misericórdia, e Arzila e T nger, em 1471. Sob o reinado de D. João II, Azamor foi conquistada em 1486. O domínio de Safim, em 1508, e Mazagão, em 1513, com D. Manuel, manteve o projeto português de conquista do Marrocos e duas frentes de penetra o no Continente: uma pelo Norte da África e região meridional e outra ao Sul do Senegal e das terras da Guiné.

Para J. F. Marques, pode-se identificar, do ponto de vista missionário, três zonas geográficas de atua o. A primeira delas seria a região da diocese de Ceuta e T nger. "Terra de cultura vincadamente moura e de f  mulçumana" (Marques, 1992:125). Eram cidades-fortaleza isoladas, nas quais o catolicismo levado pelos missionários esteve sempre sitiado diante do poder mouro. A atividade dos religiosos, segundo J. F. Marques, ante a vigilância militar, não conseguiu expandir a evangeliza o das popula es de Marrocos e Fez. "O que acontecia, de fato, era a impossibilidade material de uma catequese missionária" (*ibidem*:126).

A segunda zona ocuparia o extremo Sul da Mauritânia, incorporando o reino de Benim — aí a influência  rabe tinha penetrado com algum sucesso. Antes da expansão portuguesa, uma expansão interior mercantil mulçumana repercutiu, segundo A. Vasco Rodrigues (1992:553), no plano cultural e no mundo das crenças. E era o mul umano — mercador, guerreiro ou pregador do islã —, inimigo tradicional dos portugueses, que lhe fazia concorrência na região.

As influências das civiliza es da África mediterr nea chegaram a atingir, para sul, a civiliza o Nok, a nigeriana e a de Benim. Por vezes tais influências remontam ao Egito faraônico e só encontram explica o nas rotas mercantis que demandavam o ouro e o marfim. (*ibidem*:543)

Desse modo, os portugueses já encontraram presente a idéia do monoteísmo em muitas áreas costeiras da África ocidental, mas passada pelos mouros, exercendo, pois, os princípios do Corão, anterior ao catolicismo português, uma poderosa influência nessas popula es.

Os primeiros missionários nessas áreas foram os navegadores e mercadores ainda ligados   idéia das Cruzadas. Não raro esses

navegadores utilizaram-se do recurso de levar nativos para Portugal para prestarem informações e serem catequizados. De volta às suas terras, esses homens podiam servir como intérpretes, auxiliando os portugueses na sua empresa. Mas, para J. F. Marques, também, só muito escassamente foi bem-sucedida a evangelização na Guiné, Senegal e Benim, por causa da influência mulçumana.

Só a partir das duas últimas décadas do século XV a cristianização da África negra conheceu medidas e resultados consistentes. Com D. João II e D. Manuel I, o esforço apostólico da Coroa portuguesa passou dos atos isolados à adoção de uma política assentada, em traços gerais, na conversão dos reis gentios e na formação de um clero nativo (Riley, 1998:162).

Assim, ao lado das feitorias e dos interesses mercantis, seguiram a construção de igrejas e capelas e a educação na fé católica de crianças e jovens, transformando-os, posteriormente, em missionários em suas terras de origem. No Senegal, chegou-se a construir o *convento* de S. Vicente do Cabo, destinado à formação de clero negro.

A terceira zona identificada por J. F. Marques abrangia o reino do Congo e a ponta meridional costeira da África. A chegada ao Reino do Congo, depois de meio século de investidas para o reconhecimento da costa ocidental da África e do golfo da Guiné, revelou aos portugueses uma área na qual não havia a influência islâmica.

Em fins do século XV, D. João II mandou a primeira expedição,¹ sob o comando de Diogo Cão, que saiu do Tejo em direção à feitoria da Costa da Mina. Após curta estada, Diogo Cão rumou para o Sul e alcançou a foz do Rio Congo. Desembarcou na margem esquerda e erigiu em Mpinda, porto de desembarque que seria de passagem obrigatória nos séculos XV e XVI, o padrão de S. Jorge. Ali, entrou em contato com Nsoyo, chefe da localidade e soube que no interior ficava a Corte do mani Congo, Nzinga-a-Nkuwu, chefia máxima do reino. O reino do Congo, naquela época, abrangia grande parte da África centro-oriental e se dividia em províncias, como a de Nsoyo, administradas por linhagens nobres. Mbanza Kongo era a capital, centro de poder de onde o mani Congo administrava a confederação juntamente com um grupo de nobres que formavam o conselho real (Vainfas & Souza, 1998:97).

Diogo Cão enviou emissários portugueses rio acima, levando, segundo a crônica de João de Barros, um presente ao rei da terra. Como não regressaram dentro do prazo, Diogo Cão voltou ao Reino português levando alguns nativos como reféns. De volta ao Congo, esses homens foram integrados em uma embaixada de D.

João II ao mani Congo. Segundo a famosa crônica de Garcia de Resende, do século XV, o rei português ofertava sua amizade e convidava o rei congolês à fé cristã, recomendando-lhe que deixasse os “ídolos e feitiçarias” que adoravam em seu Reino. Diogo Cão desceu em terra os congoleses que levava para Portugal e recolheu os portugueses que tinham ficado da sua primeira viagem. As informações obtidas pelos dois lados facilitaram a ulterior recepção do mani Congo, tendo cumprido aí papel importante os reconduzidos reféns congoleses.

Assim, para Julieta Araújo e Ernesto dos Santos (1993:642), dois aspectos marcam o início da exploração da região. Por um lado, a penetração fluvial com a exploração do estuário do Zaire. Diogo Cão subiu o curso do rio até as cataratas do Yelala, atingindo o extremo navegável do rio. Por outro, a penetração terrestre em direção a Mbanza Kongo, que mais tarde seria rebatizada de São Salvador.

Na volta a Portugal, foi a vez do Mani Congo mandar sua embaixada a D. João II. Junto dos presentes, pedia “que lhe mandassem logo frades e clérigos e todas as coisas necessárias para ele e os de seus reinos recebessem a água do batismo”, solicitando igualmente o envio de pedreiros, carpinteiros e lavradores que ensinassem em seus reinos a tratar da terra, mulheres para ensinarem a amassar pão, “porque levaria muito contentamento por amor dele que as coisas do seu reino se parecessem com Portugal” (*ibidem*:643). Em 1490, partiu para o Congo uma expedição sob o comando de Gonçalo de Sousa,² na qual retornou a comitiva congoleza, assim como foram enviados os primeiros missionários.³ A expedição chegou ao porto de Mpinda e foi recebida pelo chefe da província de Nsoyo, tio do mani Congo. Ele e seu filho foram os primeiros a serem batizados, recebendo o nome de Manuel, o mesmo do irmão da rainha de Portugal. Com isso, abria-se o caminho para a conversão. Dali partiu a expedição para a capital real. O mani Congo quis ser batizado imediatamente, no que foi atendido e, seguindo o padrão analógico dos primeiros tempos da relação entre os dois reinos, recebeu o nome do rei de Portugal.

D. João I, no entanto, logo abandonaria o cristianismo, pressionado por certa facção da nobreza apegada às tradições *bakongo* e receosa de perder suas posições com a “nova ordem cristã” que se avizinhava. Foi com seu filho, Afonso, que reinou entre 1506 e 1543, que as bases da catolização foram sedimentadas. Ainda durante o reinado de seu pai, D. Afonso entrou em conflito com seu irmão, governador de Panga, que rejeitara a fé católica e tinha

muitos seguidores. A luta ganhou intensidade com a sucessão no poder. Restabelecida a paz, D. Afonso mandou erigir a igreja de Santa Cruz, templo no qual foram batizados muitos súditos. D. Afonso ordenara ainda aos governadores que entregassem todos os objetos que pudessem lembrar as antigas crenças. "O monarca mandou queimar tais objetos, distribuindo em seguida imagens de santos, cruzes, rosários, etc. Mandou, além disso, erigir três igrejas: a de São Salvador, a da Virgem Maria e a de São Jaime" (*idem*:651).

Diante das dificuldades e do precário contingente de missionários, Afonso I pediu ajuda à Coroa portuguesa. O rei D. Manuel mandou, então, formar um grupo de moços no convento de Santo Elói de Lisboa, o primeiro seminário europeu para o clero indígena. Entre esses rapazes estava o filho de D. Afonso I, Henrique, que mais tarde seria consagrado bispo titular de Útica.

Em seu reinado, a conversão dos senhores do Congo e seus súditos significou não só mudanças na vida espiritual, mas também em aspectos materiais, incluindo desde a alimentação, vestuário e construções, até a reforma administrativa do Reino, que se reorganizou à semelhança do de Portugal.

Segundo A. Custódio Gonçalves (1992:533), com a tentativa de transformar o Congo em um reino cristão, "ponta de lança da conquista espiritual da África", acreditou-se que a introdução de novos modelos culturais através da ação missionária o tornaria uma réplica do reino português. A missionação, a par das deficiências, facilitou a abrangência da educação e a entrada dos modelos de organização política, administrativa e judicial, com a instituição da nobreza, cortesãos e dignatários, insígnias e distintivos de todos os graus hierárquicos, criando no Congo a Corte de São Salvador, cujo rei se dizia irmão do monarca português.

Anterior ao achamento do Brasil e ao domínio da Índia, a descoberta de um espaço geo-humano, tão vasto e receptivo como o oferecido pelo Congo, proporcionaria a possibilidade de materializar um eficaz projecto de aculturação jamais acenado ainda a Portugal. (Marques, 1992:131)

A colonização do território de Angola teve sua base inicial nos contatos com o reino do Congo. A ex-província Ngola, após sua independência do reino do Congo, mandou uma embaixada a Portugal pedindo missionários para instruírem o reino de Angola na fé cristã. Segundo Araújo & Santos (1993:653), entretanto, mais que o interesse na conversão, o soberano de Angola, reconhecendo a importância que as relações com Portugal conferiam ao rei

congolês e buscando afirmar sua independência, tentava, com a embaixada, reatar o tráfico de escravos na região e com isso ganhar poder econômico e político em relação ao rei do Congo. Em 1559, foi enviada uma missão chefiada por Paulo Dias de Novais para, entre outros fins, converter o rei angolano e suas gentes.

Embora ao longo de todo o século XVI os portugueses continuassem a enviar escravos a partir do porto de Mpinda e do Loango, via S. Tomé, depois da fundação de Luanda, em 1575-76, Angola tornou-se o principal fornecedor de escravos.

No Congo, como em Angola, a missionação esteve presente junto aos primeiros esforços colonizadores, mas encontrou muitas dificuldades com o passar dos anos. E não se pode deixar de enfatizar que o maior problema da missionação, sem dúvida, foi a escravatura, da qual os religiosos não puderam passar ao largo.

O Rosário de Vieira

Embora, originariamente, tenham sido os dominicanos os principais promotores da devoção ao rosário, com a multiplicação das irmandades além-mar eles perderam, se não a primazia, a exclusividade. Julita Scarano diz que desde o século XIV eram numerosos os conventos da ordem dominicana em Portugal, e tanto eles como as associações por eles criadas contribuíram em muito para estimular a devoção ao rosário no reino e no ultramar. Assim, desde 1556 havia confraria dessa invocação em Chaul e em outras regiões da África e Ásia onde se estabeleceram os dominicanos. Mas outras ordens também criaram irmandades do rosário, como os agostinianos e franciscanos. Na América portuguesa, a irmandade do rosário “[...] foi trazida, sobretudo, pelos jesuítas e é mesmo possível que tenha vindo com confrades saídos de Portugal, empenhados em introduzir essa piedade nos lugares que procuravam” (Scarano, 1978:47).

Foi, portanto, pela obra dos missionários que o culto se expandiu nas terras americanas e, através do culto à Senhora do Rosário, os negros rearticularam suas crenças, reinterpretando os rituais de devotamento ao rosário da Senhora. Os negros, segundo Megale (1998:431), usavam o rosário pendurado no pescoço e, ao final do dia, reuniam-se em torno de um “tirador de reza” e ouvia-se nas senzalas o sussurrar das ave-marias e pai-nossos.

Várias foram as irmandades de negros consagradas a Nossa Senhora do Rosário na América portuguesa, o que, aliás, nos faz

pensar sobre o lugar central ocupado pelas irmandades nesse cotidiano religioso colonial. Em todos os quadrantes da América portuguesa elas preencheram inúmeras necessidades de culto, mantiveram viva a chama do catolicismo, erigiram igrejas, empreenderam obras pias, garantiram enterros cristãos, assistiram os necessitados, substituíram, enfim, em diversos aspectos, a débil estrutura eclesiástica que os portugueses estabeleceram aqui.

Segundo Arthur Ramos, a obra dos missionários no Congo preparou a aceitação de várias devoções que chegaram à América portuguesa. Frei Agostinho de Santa Maria, no início do século XVIII, entretanto, tinha uma outra explicação para o início do culto entre os negros. Segundo ele, foi uma imagem resgatada em Argel que deu início ao culto e levou os negros a escolherem-na como padroeira. Gomes & Pereira (1992:346) relacionaram a ligação da festa de Nossa Senhora do Rosário com os negros a partir de um relato do surgimento da imagem nas águas. Segundo o relato, para louvar a Mãe de Deus, os brancos trouxeram banda de música e cantaram suas loas, chamando a Virgem — mas a imagem não se movia. Vieram, então, os negros do Congo, batendo seus instrumentos em ritmo acelerado, e a Senhora moveu-se apenas lentamente, permanecendo nas águas. Foi somente a batida lenta dos tambores do Moçambique que tirou a imagem das águas. Aí, os brancos levaram a imagem para capela, onde o padre a benzeu. Mas a imagem desapareceu do altar e voltou às águas até que os negros a retiraram, desta vez definitivamente, para torná-la sua padroeira.

Uma opção da Igreja pela Virgem, ou uma opção dos negros por ela, fez da Senhora do Rosário uma devoção especial? Aqui importa pensar as estratégias de promoção do culto na América portuguesa e, desta maneira, reconhecer nos missionários jesuítas seus principais promotores, na medida em que tiveram papel preponderante na ação evangelizadora aqui difundida.

Para pensar a ação jesuítica nesse texto, no entanto, o caminho será servir-se de um dos seus maiores expoentes: Antonio Vieira, que foi, talvez, a maior figura intelectual luso-americana no século XVII. Mas a escolha do seu nome deve-se a uma série de trinta sermões que escreveu sobre o rosário, publicados originalmente em dois volumes, em 1686 e 1688, com o título *Maria Rosa Mística*.

Nesses sermões, Vieira escreveu sobre a importância da oração verbal e da oração mental; e como no rosário ambas se conjugam, dizia que este era o meio mais eficaz de os católicos guardarem os Mandamentos; também desenvolvia a idéia de como, atra-

vés da oração do rosário, se poderia combater as heresias. Preocupava-se, pois, em divulgar a devoção ao rosário e em demonstrar os poderes da oração através dele.

No sermão XII, um dos poucos datados, pregado em 1639, na Sé da Bahia, Vieira dizia que, em 1475, estando a cidade de Colônia bloqueada por todas as partes, devastada e ocupada pelo exército de hereges, apareceu a Virgem Maria a Jacob Sprenger e mandou que ele pregasse e exortasse a devoção ao rosário e que promettesse, em seu nome, que, por meio dela, toda a província ficaria livre das armas inimigas. E assim a Virgem teria cumprido a promessa, pois a vitória foi obtida com a expulsão dos hereges. Ora, assim como a Virgem ordenara que Sprenger pregasse o rosário em Colônia, da mesma forma mandava que Vieira o pregasse na Bahia. Do mesmo modo, ainda, como em vários episódios de batalhas anteriores, em outros lugares da Europa, diante da ameaça herege em Pernambuco, cabia aos nossos soldados colocar a figura da Senhora nas bandeiras e usar o rosário a tiracolo, pois, assim, mesmo em desvantagem numérica, poderiam alcançar a vitória.

Mas, nos sermões XVI, XX e XXVII, Vieira parece ter preocupações para além das exegéticas. Neles, Vieira relacionou a devoção ao rosário ao cativo dos negros pela escravidão.

No sermão XVIII, dirigido aos negros escravos, Vieira elegeu como assunto a carta de alforria oferecida a eles pela Senhora do Rosário. O jesuíta dizia que, ao ver os negros tão devotos à Senhora, como filhos dela, concluiu ser “o cativo da primeira transmigração [...] ordenado por sua misericórdia para a libertação da segunda”. Mais do que isso: sua carta de alforria não só era promessa de liberdade eterna na outra vida, mas de os escravos se livrarem do maior cativo desta vida. Vieira, então, cita Homero e Sêneca para dizer que os escravos não eram escravos em tudo: a melhor parte do homem, que é a alma, é isenta de todo domínio alheio e não pode ser cativa. Desse modo, os negros, por mais que padecessem no cativo, deviam se lembrar que aquele não era um cativo total, senão que meio cativo.

Ora, Vieira defendia a idéia de que havia dois tipos de cativos: o do corpo, no qual os corpos eram cativos involuntariamente e escravos dos homens, e o da alma, em que as almas, por vontade própria, se faziam cativas e escravas do demônio. Se a alma era melhor do que o corpo, e o demônio pior senhor que o homem, se o cativo dos homens era temporal e o do demônio, eterno, o maior e o pior cativo só podia ser o da alma. A Senhora do Rosário, então, segundo Vieira, haveria de libertar, tornar forros os ne-

gros do maior cativoiro. Os negros deviam, assim, cativarem-se para se libertarem e se fazerem escravos da Virgem do Rosário para não o serem do demônio; apagarem a marca do demônio, que era a marca dos cativos, e colocarem em seu lugar a marca do rosário, essa, sim, a marca dos libertos.

Segundo Saunders (1982:66), Gomes Eanes de Zurara foi um dos grandes defensores da idéia de que os africanos eram escravos por causa do pecado. Seguindo os filósofos escolásticos, acreditava que ao pecar o homem podia cair no estado servil e justificava a escravidão por ela poder transformar os negros em cristãos e por poder fazer com que usufrussem de um nível superior de existência material. Para Saunders (*idem*:68), no que respeita ao século XVI, a justificação suprema para o tráfico de escravos era a que sustentava ser a escravização um método eficaz para trazer os negros à luz da fé cristã.

David Brion Davis (2001:109) diz que muitos historiadores exageraram a antítese escravidão *versus* doutrina católica. A defesa da escravidão esteve entrelaçada com conceitos religiosos, e este amálgama, que se desenvolvera na Antiguidade, estava prefigurado no judaísmo e na filosofia grega. A escravidão, desse modo, em um certo sentido era vista como uma punição resultante do pecado, ou de um defeito natural da alma, que impedia uma conduta virtuosa. Era também vista como um modelo de dependência e de submissão. Mas, ainda em outro sentido, a escravidão situava-se como ponto de partida para uma missão divina. Foi da escravidão do corpo corrompido de Adão que Cristo redimira a humanidade.

Vieira, no XXVII sermão, seguindo a visão neoplatônica da distinção entre corpo e alma, defendeu a idéia de que a real escravidão era a da alma, e desta só se livrariam convertendo-se à fé católica, representada pela devoção a Nossa Senhora e ao rosário, possivelmente os maiores símbolos da Igreja Católica missionária e contra-reformista. Na luta pela liberdade da alma, valia mesmo, segundo Vieira, não obedecer ao senhor quando este os levasse a ofender gravemente a alma e a consciência. O jesuíta aproveitava para criticar os senhores que não deixavam serem ministrados os sacramentos para os escravos, que os deixavam sem conhecimento da doutrina, que não os deixavam ir à igreja e os deixavam viver em pecado. Cabia ao escravo, portanto, não ofender a Deus e, caso fossem por isso castigados, deveriam sofrer "animosa e cristãmente", ainda que por toda vida, pois estes castigos eram martírios.

No sermão XX, Vieira tomou como questão qual das irmandades, a de negros ou de brancos, é mais favorecida da Virgem Se-

nhora. Para comprovar o amor da Mãe de Deus pelos escravos, Vieira lembraria do episódio da Anunciação, no qual Maria respondeu ao Anjo: “Eis a escrava do Senhor!”. Vieira argumentaria, então, que a razão pela qual Maria se declarou escrava antes de conceber o Filho de Deus teria sido “porque o parto, segundo as Leis, não segue a condição do pai, senão da mãe”. Assim, ao fazer essa declaração antecipada, ela quis

[...] que o Filho, que havia de ser seu, como filho de Escrava, nascesse Escravo nosso. Enquanto Filho de seu Pai, é senhor dos homens; mas enquanto Filho de sua Mãe, quis a mesma Mãe, que fosse também Escravo dos mesmos homens.

No século XVII, a partir da Espanha, teve grande incremento a devoção à santa escravidão.

Da Espanha, a escravidão mariana passou à França, graças ao Cardeal de Bérulle e ao Arquidiácono de Évreux, H. Boudon, que em 1667 escreveu o livro *Deus Só ou a Santa Escravidão à Admirável Mãe de Deus*, no qual esclarece que essa forma de escravidão consiste num “santo comércio com a Rainha do Céu e da Terra, pelo qual se consagra a Ela a própria liberdade para ingressar no número dos seus escravos, constituindo-A patrona absoluta do próprio coração, cedendo-lhe o direito que se tem em todas as boas ações, dedicando-se inteiramente ao serviço de sua grandeza e fazendo disso alto protesto”. (Santos, 1996:134)

Em 1694, D. Pedro II de Portugal chegou a aprovar os estatutos da Confraria dos Escravos de Nossa Senhora da Conceição — então já padroeira do Reino e de seus domínios — na igreja de Vila Viçosa. A escravidão marial ganhou contrafações e acolhida entre grupos, como o dos quietistas, que foram condenados pela Igreja, influenciada, em muito, pelo ativismo da Companhia de Jesus. Vieira, se em outros sermões pregava a prioridade ao fazer, não parece ter se detido na polêmica entre voluntaristas e quietistas, e, talvez, tenha se influenciado pela escravidão marial na esteira de Bérulle e Boudon e da escola espanhola.

O sermão XIV — também dos poucos datados — foi pregado na Bahia à irmandade de negros em um engenho, no ano de 1633. Nele, Vieira intentou comparar a paixão de Cristo ao sofrimento dos negros no cativeiro. E, dessa maneira, pode conjugar a exegese, a propaganda e a escravidão negra, ao falar dos mistérios contidos no rosário, compará-los ao sofrimento negro na colônia e apontar para a Virgem como mãe também dos escravos.

A análise da série de sermões *Maria, Rosa Mística* de Vieira pode iluminar a importância da devoção ao rosário, porém, mais

do que isso, como tal devoção se conjuminava com as preocupações de uma Igreja ao mesmo tempo inquieta e expansionista. Mas a penetração da devoção ao rosário e à Senhora do Rosário no Brasil só pode ser compreendida no espaço mais amplo da velha cristandade, por um lado, e do Império português, por outro.

A África foi campo de experiências da política de expansão e colonização portuguesas. Sua anterior conquista, a da América, portanto, não pode ser esquecida para avaliação também do papel fundamental que coube ao catolicismo na dominação portuguesa. Mas é ao considerar a concomitante promoção da devoção ao rosário na velha cristandade e no ultramar que podemos percebê-lo como uns dos instrumentos principais de propaganda da fé, ligado ao espírito da Reforma católica.

Notas

1. Segundo A. C. Gonçalves, os cronistas João de Barros, Rui de Pina e Garcia de Resende não estão de acordo quanto às datas e número de expedições de Diogo Cão. “A primeira viagem teria sido 1482 — 83 e a segunda, na qual subiu o rio Congo até as cataratas do Yelala, em 1484 — 85” (Gonçalves, 1992:525).
2. “Até as ilhas de Cabo Verde, a armada foi comandada por Gonçalo de Sousa. Mas, tendo falecido este, assumiu o comando Rui de Sousa [...]” (Araújo & Santos, 1993:646)
3. “A que Ordem pertenceriam estes três primeiros missionários? Surgem diferentes possibilidades. João de Barros, na sua *Década Primeira*, capítulo III, quando refere a educação, no convento dos Lóios (frades de São João Evangelista) dos jovens naturais do Congo e do seu baptismo, antes de serem entregues aos cuidados de Gonçalo de Sousa para os restituir à pátria, diz que foi escolhido um dominicano. Os Lóios, por sua vez, reivindicam para a sua obra a primazia da acção apostólica empreendida e mencionam como superior frei João de Santa Maria, ‘religioso de grandes letras e virtudes’, bem como Frei João de Portalegre, Frei António de Lisboa e o ‘Manicongo’, Frei Vicente dos Anjos, assim chamado por ter sido um dos mais notáveis missionários da evangelização do Congo” (Araújo & Santos, 1993:648).

Referências Bibliográficas

- ARAÚJO, Julieta M. A. de Almeida & SANTOS, Ernesto J. Oliveira dos (1993). “Os Portugueses e o Reino do Congo. Primeiros Contactos”. In: *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*. Braga, Universidade Católica do Porto/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 637-660.
- BOSI, Alfredo (1993). *Dialética da Colonização*. São Paulo, Companhia das Letras.
- BOXER, C. R. (1977). *A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica*. Lisboa, Livros Horizonte.

- DAVIS, David Brion (2001). *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- GOMES, Núbia P. de M. & PEREIRA, Edimilson de A. (1992). *Mundo Encaixado. Significação da Cultura Popular*. Belo Horizonte/Juiz de Fora, Mazza/UFJF.
- GONÇALVES, António Custódio (1992). "As Influências do Cristianismo na Organização Política do Reino do Congo". *Atas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua Época*. Porto, Universidade do Porto/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, vol. 5.
- MARQUES, João Francisco (1992). "A Religião na Expansão Portuguesa. Vectores e Itinerários da Evangelização Ultramarina: O Paradigma do Congo". *Revista de História das Idéias*, vol. 14, pp. 117-141, Coimbra.
- MEGALE, Nilza Botelho (1998). *Invocações da Virgem Maria no Brasil*. (5ª ed.). Petrópolis, Vozes.
- NEVES, Luiz Felipe Baeta (1978). *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: Colonialismo e Repressão Cultural*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.
- RILEY, Carlos (1998). "Ilhas Atlânticas e Costa Africana". In: F. Bethencourt & K. Chaudhuri, *História da Expansão Portuguesa*. Navarra, Círculo de Leitores, vol. 1.
- RODRIGUES, Adriano Vasco (1992). "Aculturação Artística e Social no Reino do Congo Resultante da Evangelização após a Chegada dos Portugueses". In: *Atas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua Época*. Porto, Universidade do Porto/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, vol. 5.
- SANTA MARIA, Agostinho de (1707-1723). *Santudrio Mariano [...]*. Lisboa, Oficina de Antonio Pedroso Galvão, 10 vols.
- SANTOS, Armando Alexandre dos (1996). *O Culto de Maria Imaculada na Tradição e na História de Portugal*. Porto/São Paulo, Livraria Civilização Editora/Artpress.
- SAUNDERS, A. C. de C. M. (1982). *História Social dos Escravos e Libertos negros em Portugal (1441-1555)*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- SCARANO, Julita (1978). *Devoção e Escravidão: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*. (2ª ed.) São Paulo, Cia. Ed. Nacional (Coleção Brasileira, v. 357).
- VAINFAS, Ronaldo (1986). *Ideologia e Escravidão. Os Letrados e a Sociedade Escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis, Vozes.
- VAINFAS, Ronaldo & SOUZA, Marina de Mello e (1998). "Catolização e Poder no Tempo do Tráfico: O Reino do Congo da Conversão Coroada ao Movimento Antiano, Séculos XV-XVIII". *Tempo*, nº 6, pp. 95-118.
- VIEIRA, Pe. Antonio (1688). *Maria Rosa Mística [...]*. Lisboa, Impr. Craesbeeckiana.
- WARNER, Marina (1991). *Tú Sola entre las Mujeres. El Mito y el Culto de la Virgen María*. Madrid, Taurus Humanidades.





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

Brasil: R\$ 25,00
Other Countries: US\$ 20.00
Avulso R\$ 12,50
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: 5521 2270-0186/2561-8007 - Fax: 5521 2590-6996
E-mail: pallas@alternex.com.br



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 cinco exemplares da revista.

Colaborações devem ser enviadas para:

Estudos Afro-Asiáticos

Praça Pio X, nº 7, 7º andar

20040-020 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil

E-mail: eaa@candidomendes.edu.br

PARTICIPAM
DESTA PUBLICAÇÃO

JOSÉ MAURÍCIO ANDION ARRUTI

ELIELMA AYRES MACHADO E
LUIZ CLÁUDIO BARCELOS

ROSANA HERINGER

CARLOS EUGÊNIO LÍBANO SOARES
E FLÁVIO GOMES

JULIANA BEATRIZ ALMEIDA DE SOUZA



UCAM
UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES

