

e s t u d o s

AFRO ASIATICOS

| 03

ISSN 0101-546X | ANO 24 | SET. DEZ | 2002

| NO GOVERNO DOS MUNDOS: ESCRAVIDÃO, CONTEXTOS COLONIAIS E ADMINISTRAÇÃO DE POPULAÇÕES | AS "ESCRAVAS PERPÉTUAS" & O "ENSINO PRÁTICO": RAÇA, GÊNERO E EDUCAÇÃO NO MOÇAMBIQUE COLONIAL, 1910-1930 | A CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO (PÓS-) COLONIAL: ÁFRICA DO SUL E SURINAME, 1933-1948 | FUGINDO PARA A FORÇA: CULTURA CORPORATIVISTA E "COR" NA POLÍCIA MILITAR DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO | RAÇA, ETNICIDADE E ORIGEM NOS CENSOS DE EUA, FRANÇA, CANADÁ E GRÃ-BRETANHA | NEGROS DE ALMAS BRANCAS? A IDEOLOGIA DO BRANQUEAMENTO NO INTERIOR DA COMUNIDADE NEGRA EM SÃO PAULO, 1915-1930 | RELACIONES CUBA-ÁFRICA: MARCO PARA UN BOJEO BIBLIOGRÁFICO | RESENHA |



PALLAS



UCAM

UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES

Estudos Afro-Asiáticos
Revista do Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA
e do Centro de Estudos Afro-Brasileiros – AFRO
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

Secretária
Rosana Giordana M. Carvalho

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

Conselho Consultivo
Beatriz Góes Dantas, Carlos Moreira Henrique Serrano, Clóvis Moura, Eduardo J. Barros, Fernando A. Albuquerque Mourão, João Baptista Borges Pereira, João José Reis, Joci Rufino dos Santos, Júlio Braga, Luísa Lobo, Manuela Carneiro da Cunha, Marisa Corrêa, Rita Laura Segato, Octávio Ianni, Roberto Motta, Robert W. Slenes, Severino Bezerra Cabral Filho e Tereza Cristina Nascimento Araújo.

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

Solicita-se permuta/We ask for exchange

Correspondência/Address

Centro de Estudos Afro-Brasileiros

Praça Pio X, 7 – 7º andar

20040-020 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

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

Web: www.ceab.ucam.edu.br

E-mail: eaa@candidomendes.edu.br

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MCT



Sumário

No Governo dos Mundos: Escravidão, Contextos Coloniais e Administração de Populações Cláudio C. Pinheiro	425
As “Escravas Perpétuas” & o “Ensino Prático”: Raça, Gênero e Educação no Moçambique Colonial, 1910-1930 Valdemir Zamparoni	459
A Construção da Nação (Pós-) Colonial: África do Sul e Suriname, 1933-1948 Fernando Rosa Ribeiro	483
Fugindo para a Força: Cultura Corporativista e “Cor” na Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro Livio Sansone	513
Raça, Etnicidade e Origem nos Censos de EUA, França, Canadá e Grã-Bretanha José Luis Petruccelli	533
Negros de Almas Brancas? A Ideologia do Branqueamento no Interior da Comunidade Negra em São Paulo, 1915-1930 Petrônio José Domingues	563
Relaciones Cuba-África: Marco para un Bojeo Bibliográfico David González López	601
Resenha Ramos, Silvia (org.), <i>Mídia e Racismo</i> Rosana Heringer	631

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
Telefone: (21) 2270-0186
E-mail: pallas@alternex.com.br
Homepage: www.pallaseditora.com.br

Editoração Eletrônica
Textos & Formas Ltda.
Telefone: (21) 2516-7997

Os resumos em inglês e francês foram feitos, respectivamente,
por Vanessa Campagnac e Antonio Carioca.

Colaboram neste número:

Cláudio C. Pinheiro é doutorando em Antropologia Social no Museu Nacional/UFRJ e bolsista da Sefhis Foundation. É autor de “Where the Winds Meet: Aspects of the Globalization Agenda and the Production of Discontents”, *Sefhis Newsletter*, nº 8, pp. 18-20. Amsterdam, Sefhis Programme, 2003; “Governing Worlds: Slavery, Colonial Contexts and the mastering of Populations”. In: J. K. Sundaram & K Kay Jin (eds.), *Globalization and its Discontents, Revisited*. London/Amsterdam, Sefhis/ZED, 2003; e “Patriarcalismo à Moda de Apipucos. Reflexões em torno da Construção da Idéia de Patriarcalismo em alguns dos Escritos de Gilberto Freyre dos Anos 30”. *Teoria & Sociedade*, Belo Horizonte: UFMG, 2003 (no prelo). Email: ccp@pobox.com

David González López é Especialista do Centro de Estudios de África y Medio Oriente en la Habana. Professor da Universidad de la Habana e do Instituto Superior de Arte. E-mail: ceamo@ceniai.inf.cu

Fernando Rosa Ribeiro é Doutor em Antropologia pela Universiteit Utrecht, Países Baixos e pesquisador do Centro Brasileiro de Estudos do Caribe da Universidade Federal de Goiás. É autor de “Colonialism and the Nation-State De-Centred: A View of the Non-Hispanic Caribbean from Brazil”, In: M. Dioufe U. Bosma (orgs.), *Comprendre le Pluralisme. Parcours Caraïbéens*, Karthala, Paris e Sefhis, Amsterdã, 2003; e “Surinam: Estado-Nación y Colonialismo en las Guayanas”, in M. T. Cortés Zavala, O. Cabrera e J. A Uribe Salas (orgs.), *Región, Frontera y Prácticas Culturales en la Historia de América Latina y el Caribe*, Morelia, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo e Centro de Estudos do Caribe no Brasil/UFGO, 2002. E-mail: frosaribeiro@aol.com

José Luis Petrucci é Doutor em pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, e pesquisador titular do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Publicou “As Doutrinas Francesas e o Pensamento Racial Brasileiro (1870-1930)”, *Estudos Sociedade e Agricultura*, nº 7, CPDA/UFRFRJ, 1996; “A Cor Denominada”, *Texto para Discussão* nº 3, IBGE/DPE, 2000; e “Seletividade por Cor e Escolhas Conjugais no Brasil dos 90”, *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 23, nº 1, jan-jun, 2001. E-mail: jlpetru@ibge.gov.br

Livio Sansone é Doutor em Antropologia pela Universidade de Amsterdam e professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia. É autor de *Blackness without Ethnicity. The Local and the Global in Black Cultural Production and Race Relations in Brazil*. Nova York, Palgrave, 2002. E-mail: sansone@ufba.br

Petrônio Domingues é Doutorando do Programa de História Social da Universidade de São Paulo. Suas últimas publicações são: “Ações Afir-

mativas: A Saída Conjuntural para os Negros na Educação”, in Afrânio Catani outros (orgs.), *Negro, Educação e Multiculturalismo*, São Paulo, Ed. Panorama, 2002 e “Augustinho: De Escravo a Rei do Congo”, *Revista Histórica*, nº 6, março de 2002. E-mail: petrônio@usp.br

Valdemir Zamparoni é Doutor em História Social (Estudos Africanos) da Universidade de São Paulo e professor de História da África na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia e co-editor de *Afro-Ásia*. É autor de “Trabalho, Raça e Classe no Contexto Colonial de Lourenço Marques, Moçambique, c. 1890-1940”, *STVDIA*, vol. 58, nº 9, 2002, pp. 61-87 e “Chibalo: Trabalho Livre, Trabalho Escravo? As Discussões em Torno do Trabalho Compulsório em Moçambique Colonial”, in Isabel C. Henriques (ed.), *Escravidão e Transformações Culturais*, Lisboa, Ed. Vulgata, 2002, pp. 81-118. E-mail: zampa@ufba.br



Pedido de Assinatura/Subscriptions
Publicação quadrimestral/three issues per year

Brasil: R\$ 40,00
Other Countries: US\$ 40.00
Avulso R\$ 15,00/US\$ 15.00
Números atrasados (sob consulta): R\$ 5,00
Back issues (if available): US\$ 5.00
Do 1 ao 3
Do 32 ao 38

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
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 três exemplares da revista.

Colaborações devem ser enviadas para:

Centro de Estudos Afro-Brasileiros

Praça Pio X, nº 7 – 7º andar

20040-020 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

E-mail: eaa@candidomendes.edu.br

No Governo dos Mundos: Escravidão, Contextos Coloniais e Administração de Populações¹

Cláudio C. Pinheiro²

Resumo

Como um dos mais poderosos da era moderna, o império colonial português estabeleceu colônias e possessões em vários continentes. Controlando vastas regiões, administrou ligações comerciais, de trânsito de mercadorias e pessoas entre estes pontos. Como consequência deste quadro, foi obrigado também a lidar com diferentes grupos populacionais. Neste processo, um vasto conhecimento foi gerado no sentido de se definir fórmulas de “governo” destas populações que foram, de uma forma ou outra, incorporadas ao império. Entre estes *grupos* populacionais estavam: “degredados”, “gentios”, “índios” etc; certamente um dos mais significativos (demográfica e simbolicamente) eram os “escravos”. O presente trabalho procura observar como muitos destes grupos foram sendo construídos como *grupos*, em diferentes contextos sócio-geográficos (em especial o Rio de Janeiro e Goa), a partir de práticas de administração de territórios e experiências sociais do “governo” de populações dentro dos quadros de políticas imperiais do exercício do poder. Assim, parte-se desta *démarche* para introduzir a perspectiva de como a idéia (moderna) de “escravo”, paulatinamente construída pelo império colonial português, foi subsumindo e obscurecendo diferentes formas de vivenciar o cativo — ou seja, diferentes formas de trabalho compulsório — que eram encontradas em algumas colônias.

Palavras-chave: império colonial português, escravidão, globalização, produção da exclusão.

Abstract

On the World's Government: Slavery, Colonial Context and Population's Administration

Being one of the most powerful of the Modern Era, the Portuguese colonial empire has established colonies and possessions in several continents. Controlling large regions, it has administrated commercial connections, products' trades and people between these places. As a consequence, it had to deal with different population groups. During this process, a huge knowledge was achieved when trying to define government patterns for these populations, which were somehow added to the empire. Among these groups there were "exiled people", "heathens", "Indians" etc.; certainly one of the most important groups (demographic and symbolically) were the "slaves". This article observes how many of these groups were formed as *groups* in different social-geographic contexts (especially Rio de Janeiro and Goa) because of the territorial administration and social experiences performed by these populations' "government" during the exercise of power according to the empyreal policy. This way, the author is starting from this *démarche* to introduce the perspective of how the (modern) idea of slave, day-by-day built by the Portuguese colonial empire, darkened different ways of living in captivity – different ways of compulsory labor, which could be found in some colonies.

Keywords: Portuguese colonial empire, slavery, globalization, exclusion production.

Résumé

Au Gouvernement des Mondes: Esclavage, Contextes Coloniaux et Gestion de Populations

Comme l'empire colonial portugais était l'un des plus puissants de l'Époque Moderne, il a installé des colonies et des possessions dans différents continents. Contrôlant de vastes régions, il a géré des liaisons commerciales, le trafic de marchandises et des personnes entre ces points du globe. Par conséquent, il a été obligé de prendre également en compte différents groupes de population. Dans ce processus, une vaste expérience a été acquise dans la définition de formes de

« gouvernement » de ces populations. Parmi ces « groupes », on trouvait des « déportés », des « gentilhommes », des « indiens », etc.; l'un des plus significatifs (démographiquement et symboliquement) était celui des « esclaves ». Cet article essaie de montrer comment beaucoup de ces groupes se sont constitués en tant que « groupes », dans divers contextes socio-géographiques (tout particulièrement à Rio de Janeiro et à Goa), à partir de pratiques de gestion de territoires et d'expériences sociales de « gouvernement » des populations. Ainsi, en partant de cette démarche, on peut introduire la perspective selon laquelle l'idée (moderne) d'esclave s'est constituée, au fin et à mesure, par l'empire colonial portugais et va subsumer, dépasser plusieurs formes de vivre l'esclavage, c'est-à-dire différentes formes de travail forcé que l'on retrouvait dans certaines colonies.

Mots-clés: empire colonial portugais, esclavage, mondialisation, production de l'exclusion.

Como é largamente conhecido, o império português foi um dos mais poderosos da Era Moderna. Contava com uma das maiores armadas do período e possuía colônias (e possessões) ao redor do mundo: América do Sul, África (Guiné, Angola, Moçambique etc.) e Ásia — China (Macau), Índia (Goa) e Malaca (entre outras possessões coloniais no Sudeste Asiático) e até no Japão.

Estes colonizadores desenvolveram rotas e iniciaram redes de comércio entre pontos distantes do mundo. De fato, não eram apenas formas de comércio que estas colônias compartilharam, mas, sobretudo, a administração de bens e mercadorias dentro de uma perspectiva imperial. Espécies animais (especialmente pássaros), tipos de frutas, variedades de árvores etc., em um enorme gradiente de espécies naturais, foram transpostas entre as colônias e entre estas e as metrópoles europeias, em um ritmo bastante dinâmico, durante toda a Era Moderna (Crosby, 1986; Grove, 1996). Essas transferências modificaram os meio ambientes locais, ecossistemas, culinária, tanto quanto costumes, formas de trabalho, relacionamentos e hierarquias sociais (Russell-Wood, 1993). A combinação de todos estes elementos teria criado o que Gilberto Freyre (1940) chamou de “o mundo que o português criou”.

Sendo tão amplo e possuindo colônias em tantos lugares, este império português teve de lidar com diferentes grupos populacionais. Desde o princípio da colonização brasileira, no século XVI, por exemplo, estes colonizadores lidaram com: populações indígenas nativas (submetidas a formas de trabalho compulsório), *degredados*, escravos negros trazidos da África para trabalhar nas plantações de cana-de-açúcar etc. Especialmente a experiência de administrar grupos sociais entre diferentes partes do mundo era muito usual. Escravidão e diferentes formas de trabalho compulsório foram utilizadas (muitas vezes simultaneamente) na produção de riquezas neste império. Para que se tenha uma pequena idéia da significância deste fluxo populacional, o Brasil foi, no Novo Mundo, a região que recebeu o maior número de escravos a partir do tráfico Atlântico. De acordo com o estudo clássico de

Phillip Curtin (1969), estima-se que perto de 15 milhões de pessoas foram transferidas da África para as Américas, entre os séculos XV e XIX, dos quais 4 milhões foram para o Brasil.

Assim, estamos lidando aqui com um processo de *desterritorialização* de bens e especialmente pessoas (populações), expansão de contatos culturais e fluxo de comércio, associados à expansão da fé católica e de caracteres ibéricos de *civilização*. Neste sentido, desde o século XV os portugueses ampliaram o tamanho deste(s) *mundo(s) conectado(s)* — para usar a expressão cunhada pelo historiador Sanjay Subrahmaniam (1997). Mesmo a percepção do mundo — com relação às diversidades humanas, por exemplo — mudou muito depois deles (Bouchon, 1999).

Para pensarmos esta problemática, partimos aqui numa jornada, seguindo o expansionismo imperialista português, as colônias e possessões que este processo foi fazendo. Nesta tarefa, escolhemos duas localidades deste “mundo português” distintas e distantes, como pólos de uma reflexão comparativa e conectada: as cidades do Rio de Janeiro e Goa, colônias que viveram períodos e ritmos de ascensão e declínio diferenciados (das atividades econômicas e da importância estratégica), dentro do sistema colonial português. Não obstante, e talvez até por estas características, pólos interessantes de serem considerados relacionalmente, especialmente levando-se também em conta aspectos ligados à vida urbana e gestão de populações na própria metrópole lisboeta.

O olhar sobre este cenário será também balizado pela consideração de uma problemática que vem sendo bastante explorada pelas ciências sociais na última década — tanto do ponto de vista empírico, quanto das discussões analíticas —, propondo questões cruciais sobre a percepção e a ordenação da vida de grupos populacionais em diferentes pontos do globo: o chamado processo de *globalização*. Estaremos aqui, portanto, especialmente interessados nas formas de governo de populações ligadas ao trabalho escravo, servil ou outras formas de trabalho compulsório (africanas negras ou não) diante da perspectiva de um império de amplitude global.

Ao Sul do Equador

A cidade do Rio de Janeiro é palco inicial desta jornada.³ O projeto colonizador português no território que mais tarde seria chamado de Brasil começa oficialmente em princípios do século XVI. Ainda durante esse século, estes colonizadores empreendem

uma ordenação administrativa do território, introduzindo a cultura da cana-de-açúcar como base econômica de um sistema de exploração e povoamento, baseando-se em modelos de ação colonial já experimentados, por exemplo, em São Tomé entre os séculos XV e XVI (Alencastro, 2000). A cultura do açúcar é primeiramente introduzida na região Nordeste, migrando também para o Sul da colônia nos séculos seguintes (Freyre, 1954). Embora a importação de escravos negros africanos para o Brasil — para a manutenção das atividades econômicas primordiais desta empresa colonizadora — fosse verificável desde o século XVI, a escravização de indígenas nativos foi também muito largamente utilizada (Monteiro, 1988), embora a historiografia brasileira pouco atente para esta dimensão.

Ainda no século XVI a cidade de Salvador passa a ser a sede administrativa da colônia, que é, desde logo, inscrita numa *rede mundial* (comercial, mas também de transferência de contingentes populacionais, e de hierarquias sociais) submetida à autoridade administrativa metropolitana portuguesa. Carl Boxer (1982) chega a estimar que ao fim da União Ibérica, no século XVII, o Brasil já fosse, econômica e demograficamente, mais importante do que o Estado da Índia na estrutura do império português.

Ao longo dos séculos XVII e XVIII a cidade do Rio de Janeiro cresce sensivelmente em significância dentro da estrutura do ultramar português (Bicalho, 1997; Alencastro, 2000). Tal processo se deveu ao aumento da importância do Atlântico Sul (especialmente a relação entre Brasil e Angola), e também à descoberta e exploração de ouro no Centro-Sul do Brasil. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, o porto do Rio de Janeiro passa a se configurar também em uma referência no tráfico de escravos para as Américas. Em fins do século XVIII, já era o principal porto da colônia na comercialização de africanos escravos — e certamente um dos mais importantes no comércio em geral do ultramar português —, com um índice de comércio ilegal, porém regular, bastante significativo. Entre fins do século XVIII e as primeiras três décadas do XIX, foram registrados os maiores índices de entrada de africanos escravos pelo porto do Rio de Janeiro, testemunhando-se também a prosperidade dos grandes comerciantes locais dedicados a esta empreitada (Fragoso, 1992). Neste período, a cidade passa a abrigar a capital da colônia brasileira — transferida de Salvador (em 1763) — e vai assim se configurando progressivamente como um dos mais, se não o mais, importante porto do Atlântico Sul.

O século XIX testemunha um crescimento ainda maior da cidade. Logo na primeira década (1808), chega ao Brasil, instalando-se na cidade, toda a Corte de D. João VI, vindo fugida de Lisboa em função da invasão daquela cidade pelas tropas napoleônicas. A vinda da Corte (e toda a estrutura burocrático-administrativa do império português) para o Rio de Janeiro não se refletiu apenas em um crescimento demográfico exacerbado — já que esta Corte representava cerca de 15 mil pessoas (entre nobres, a elite cortesã e seus criados, mas também toda espécie de funcionários da burocracia do Estado português)⁴ —, mas num total reordenamento da estrutura urbana e social em todos os seus níveis. A instalação da Corte portuguesa, somada ao longo período de desenvolvimento econômico que a cidade (e seu porto) já experimentavam, fazem desta uma das maiores e mais importantes urbes do Novo Mundo (Malerba, 2000).

Com a instalação da Corte metropolitana, a cidade do Rio de Janeiro transforma-se de capital da colônia em capital de todo o império português, passando a sediar a maioria de suas instituições administrativas (escolas de medicina e cirurgia, tribunais e demais instituições jurídicas, órgãos de polícia, academias militares, bibliotecas, a Imprensa Régia, academias de artes, museus etc.). Além disso, um variado gradiente de tipos étnicos diferentes — incluindo indígenas de grupos nativos, europeus de várias nacionalidades (vindos como integrantes de missões diplomáticas, científicas ou artísticas), asiáticos (como chineses, vindos para instalar a cultura do chá), somados ao amplo e variado número de etnias africanas dos escravos negros — passa a ser visível no cotidiano da vida urbana.

É preciso marcar que a vinda da Corte lusitana para o Rio de Janeiro, além de dinamizar a vida na cidade, já com uma certa pujança, sobretudo econômica, redefiniu uma série de elementos, costumes, ordens sociais etc. Em suma, difundiu novos padrões de civilização na colônia. É claro que muitos destes novos signos de civilização, etiquetas, símbolos de prestígio, restringiram-se mormente ao ambiente dos salões da Corte (como o hábito de falar-se apenas o francês no tratamento entre os nobres). Contudo, esses novos costumes, guardados os limites e especificidades situacionais, circularam com alguma amplitude em outras esferas dessa sociedade, que foi se marcando pela concorrência de um enorme caleidoscópio de hierarquias que se cruzavam e se sobrepunham, reordenando posições de *reinóis* e nacionais, brancos e negros, pobres e ricos, escravos e livres.

Vida Urbana e Vivências da Escravidão

Se, por um lado, havia esta vivência urbana de pujança e grande variabilidade de signos de *civilização* e *urbanidade*, por outro, este era um império que se baseava no uso (intensivo e extensivo) da *escravidão*, especialmente negra africana. Neste sentido, a cidade do Rio de Janeiro de meados do século XVIII e XIX (que contava com um número expressivo de africanos escravos entre seus habitantes) experimentou, tanto quanto outras cidades escravocratas no Novo Mundo (Wade, 1964), um tipo de escravidão urbana bastante distinta dos sistemas (clássicos) da *plantation* escravista latino-americana.

Ocorre que virtualmente todos os serviços urbanos eram realizados por escravos: os transportes da cidade (tanto de mercadorias, como de pessoas); construção de estradas; calçamento das ruas; edificação de prédios etc. Além disso, havia uma associação especial entre escravidão e a estrutura das residências. Como a cidade não dispunha de serviços de esgoto sanitário e de fornecimento de água encanada, cabia aos escravos da casa irem diariamente às fontes e chafarizes buscar água para a cozinha e a higiene dos moradores, bem como correr ao mar para despejar grandes barris de excrementos. Na maioria dos casos, todas as demais necessidades diárias das residências — compras dos alimentos e outros gêneros, por exemplo — também eram realizadas pelos escravos.

A utilização dos escravos se dava tanto no serviço das necessidades pessoais do proprietário (em serviços nas residências, ou em oficinas, obras, indústrias etc),⁵ quanto trabalhando para terceiros, ou seja, outras pessoas que não seu proprietário. Ocorria, com bastante freqüência, que muitos dos escravos não eram utilizados por seus proprietários como *força de trabalho* — trabalhando em suas próprias residências, oficinas ou negócios —, mas prestando serviços a terceiros, obtendo por isso uma remuneração (ou seja, como *fontes de renda*). Quando se viam privados do rendimento proveniente do trabalho de seus escravos, muitos senhores acabavam em situação de penúria material, como era o caso dos diversos proprietários que anunciavam escravos fugidos nos periódicos, ou daqueles que enviavam pedidos às cadeias e prisões da cidade (através da Câmara Municipal), para a soltura de seus únicos “meios de subsistência”. O emprego de escravos em atividades que remunerassem seus proprietários parece ter acompanhado a estrutura de posse de cativos na cidade. A maior parte dos habitantes

possuía poucos escravos (de 1 a 3) e era nessa faixa que se registravam a maioria dos pedidos para “*trazerem [os escravos trabalhando] ao ganho*” (Pinheiro, 1998:82-102).⁶ Esta estrutura urbana de ordenamento social dos indivíduos fazia com que o recurso aos escravos fosse imprescindível, especialmente nas unidades residenciais familiares (“fogos”). Nas três primeiras décadas do século XIX, estima-se que 90% dos habitantes da cidade possuísse ao menos um escravo (Fragoso, 1992:76). Durante todo o século, Mary Karasch (1987:61) calcula que houvesse nos domicílios uma média de moradores que oscilava entre 6 e 10 pessoas, dos quais de 3 a 4 eram escravos — o que fazia com que aproximadamente 40 a 50% dos habitantes de residências da urbe fossem cativos. A posse de escravos fazia parte das exigências da vida dos habitantes da cidade, já que se por um lado emprestava *distinção e prestígio* — o trabalho mecânico era visto de maneira pejorativa —, por outro, em muitos casos, garantia o *sustento da casa*. A concentração de escravos negros africanos era tamanha que vários cronistas que passaram pela cidade entre fins do século XVIII e o XIX, reportam o fato de se sentirem numa cidade africana. Em números absolutos, entre os anos de 1820-50 aproximadamente, a cidade do Rio de Janeiro representava a maior concentração urbana de escravos do mundo, desde o fim do Império Romano (Alencastro, 1997:24-5).

Estas circunstâncias combinadas fizeram surgir uma série de conhecimentos e práticas específicos sobre a *administração, controle e gestão* desta população escrava negra que estava profundamente imbricada no cotidiano da vida dos habitantes da cidade do Rio de Janeiro e que, por isto mesmo, preocupava tanto as autoridades e os habitantes. O Brasil da primeira metade do século XIX apresenta uma situação especial para observarmos como foram aos poucos se constituindo, e se complexificando, a racionalização dos saberes de administração e o controle de populações (especialmente os “escravos”), migradas (compulsória ou voluntariamente), de todos os cantões do vasto Império ultramarino português (Pinheiro, 1998). Considerado de maneira mais ampla, este é um período no qual grande parte dos empreendimentos coloniais europeus no Novo Mundo acumulam um rol bastante significativo de conhecimentos sobre a utilização e o governo de negros africanos escravizados em suas colônias nas Américas.

No caso brasileiro percebe-se a intensificação de escritos, de natureza bastante variada, sobre as condições de vida dos escravos no Brasil, indo bem além de simples registros (eclesiásticos, jurídi-

cos, policiais etc) da existência destes cativos. Estes textos, a despeito de serem elaborados com finalidades e para públicos leitores bastante diversos, tinham em comum a idéia de se conseguir um “melhoramento da sorte dos escravos no Brasil”. Essa produção incluía desde ensaios jurídicos até textos econômicos sobre o comércio de escravos, memórias sobre a escravidão, projetos políticos proferidos na Câmara dos Deputados, códigos de posturas da Câmara Municipal, teses médicas etc, que, associados a outros tipos de registros consultados — correspondência entre as autoridades policiais da cidade, anúncios de escravos nos periódicos urbanos (de compra, venda, aluguel e fugas) e mesmo a literatura ficcional brasileira contemporânea — não apenas enunciavam a preocupação em se *pensar formas de administrar* a população de escravos da cidade, mas as *formas de agir* em relação a estes. Daí, por exemplo, a quantidade de despesas e indivíduos (desde corpos administrativos constituídos pela polícia e pela Câmara Municipal, até pessoas sem profissão definida, que viviam do expediente de capturar escravos fugidos) que se empregavam na tarefa de controle e vigilância dos escravos da cidade.

Tanto estes escritos, como os demais registros da vida de senhores e escravos na cidade, *não* indicam tanto a produção de novos saberes sobre a escravidão brasileira, mas o recurso a conhecimentos já amplamente compartilhados (conhecidos e empregados) nesta sociedade escravocrata (herdeira de um legado lusitano de governo de populações). Ou seja, muitos destes *saberes* não teriam sido desenvolvidos especificamente a partir do transporte de africanos escravizados para a América portuguesa, mas foram pensados para outras situações e contextos geográficos e sociais e eventualmente empregados aqui. Coisas deste império ultramarino que contava possessões em todos os continentes do globo, e que foi, em função disto, aos poucos produzindo conhecimentos sobre a administração das populações com as quais se relacionava, quer em paz, quer em guerra.

Entretanto, essa progressiva expansão e complexificação de saberes (conhecimentos, informações, modos de classificação) administrativos (práticas de vigilância, controle e punição) sobre o contingente escravo empregado no Rio de Janeiro do século XIX, se deu tanto em função das características do uso dos escravos no ambiente urbano carioca (como vimos acima), quanto pelo temor generalizado da possibilidade de ocorrência de grandes rebeliões e insurreições escravas (Klein, 1987; Reis, 1987; Genovese, 1983).

Mas não era apenas em função deste temor que se procuravam pensar em formas de melhor administrar esta massa de escravos, que constituía, no Brasil, parte considerável da população. Muitos registros indicam, alguns até prescrevem, formas de convívio entre senhores e escravos que extrapolam o simples uso da violência física como elemento responsável pela manutenção da escravidão e da coerção dos cativos ao trabalho. Como dizia Perdigão Malheiro (1976), importante jurista brasileiro do século XIX, pensar em melhorias das condições de vida dos escravos não era apenas uma questão de “humanidade”, mas de “reciprocidade”, já que um escravo bem tratado serviria de “melhor vontade”, tornar-se-ia “melhor”, e com isso lucraria não só o senhor, mas a sociedade, pois se conseguiria não apenas a “paz nas famílias, e portanto na ordem pública”, mas “no resultado econômico em relação à produção”. Possuíam, muitos destes textos, uma visão mais sistêmica, bastante ampla, do que poderia representar a melhoria nas condições de vida dos escravos: *paz e lucro*.

Recuperando uma Dimensão *Global* na Lógica *Local*

À medida que refletia sobre as formas de governo (gestão e controle) da população escrava negra urbana no Rio de Janeiro dos oitocentos — postas em prática pela administração deste novo Império brasileiro —, perguntava-me de onde teria vindo o conhecimento de como controlar e ordenar esta população negra, sobretudo escrava, urbana? Certamente este conhecimento não se fez da noite para o dia. Como teriam, então, operado estes mesmos saberes e práticas de controle e dominação escrava para o período anterior à proclamação da independência do Brasil de sua antiga Metrópole? Como operava esta lógica administrativa em outras possessões (que também faziam o uso de mão-de-obra escrava negra africana) do ultramar português? De que maneira teria se dado a gênese, nos quadros da administração colonial portuguesa, de conhecimentos (códigos de leis, alvarás, posturas etc.) específicos para o controle de populações escravas negras africanas nas suas diversas possessões ao redor do mundo? Teriam estes saberes sido desenvolvidos para outras populações autóctones de outras áreas submetidas à ordem colonial e posteriormente aplicados a circunstâncias de uso de mão-de-obra escrava africana (sobejamente transladada entre as colônias)?

Uma perspectiva interessante diante de tais questões é pensarmos como Impérios coloniais no Novo Mundo, a partir de características semelhantes, geravam aparatos administrativos diferenciados para a escravidão negra. Se partirmos de aproximações, ainda que bastante superficiais, acerca de conhecimentos desenvolvidos para a gestão da escravidão negra: legislação, instituições administrativas de Estado etc., podemos notar o quanto estas eram *visíveis* em várias das colônias escravistas das demais metrópoles européias no Novo Mundo, e *menos visíveis* para o caso luso-brasileiro. Não que não houvesse, no caso português, leis (alvarás, posturas etc.) específicas para o controle da população escrava das colônias. Havia. Mas não centralizadas na forma de um *código* como havia no caso das demais Metrópoles escravistas européias para a escravidão negra. A exemplo das possessões espanholas com seu “Código Negro” — destinado exatamente à tarefa de regular a vida desta população —, em muitas das colônias escravistas americanas (francesas e holandesas, por exemplo) havia uma legislação específica para o tratamento e administração da vida escrava (Sala Molins, 1992). A inexistência de um *código negro* para o mundo lusófono certamente não era característica, como alguns historiadores brasileiros já fizeram crer, da absoluta desorganização e caos das estruturas legislativa e administrativa do Império português. Basta tomarmos comparativamente a circunstância da administração de populações indígenas nativas, com as de negros africanos. É curioso perceber como na situação do “governo dos índios” este mesmo Império foi capaz de gerar um código legislativo específico preocupado com a administração de uma população específica (Almeida, 1997), diferente do que ocorrera (não ocorrera) para populações escravas e negras.

No que se refere a uma produção *escrita* de conhecimentos luso-brasileiros sobre a administração da escravidão, verifica-se uma grande concentração destes no século XIX, o que já marca uma importante diferença em relação às demais potências européias que possuíram colônias nas Américas. No caso da França, as primeiras tentativas de sistematizar um conjunto de normas que regulassem a vida dos escravos negros em suas possessões foram estabelecidas ainda no século XVII, com o *Code Noir* (Código Negro de 1685), inicialmente destinado às colônias das Antilhas e do Oceano Índico (posteriormente — em 1724 — estendido à Louisiana). A este código seguiram-se diversas outras publicações oficiais do governo francês, destinadas à administração dos escravos das colônias. A exemplo de França, Espanha e Holanda (esta últi-

ma em 1784, mormente destinada à Guiana), produziram legislações semelhantes para suas colônias escravocratas (cf. Perdigão Malheiro, 1976; Sala Molins, 1992). Entretanto, resgatando a dimensão de que o Brasil, enquanto colônia e mesmo como ex-colônia, integrava uma estrutura mais ampla — a do ultramar português —, vemos que os conhecimentos dirigidos ao controle da população escrava brasileira estava inscrita nesta estrutura. Estes conhecimentos e práticas abrangiam, no âmbito do ultramar português, desde técnicas de construção naval, rotas de comércio e correntes marítimas, cartografias da costa africana, com referências aos portos de obtenção de negros escravizados, relacionamentos diplomáticos e bélicos com diversos reinos africanos, até formas de *classificar* — imputando-lhes novas identidades — e de administrar estes enormes contingentes humanos, adequando-os às novas situações sociais que enfrentariam no Novo Mundo (Zurara, 1994; Mattos, 2001; Lara, 2002).

Desta forma, um fator e uma possibilidade que se configuraram como primordiais é a de tentar, a partir das especificidades pensadas e postas em prática no controle da escravidão negra urbana no Rio de Janeiro, recuperar esta dimensão — absolutamente *globalizada* e *globalizante* — da administração de populações *cativas* no âmbito do império ultramarino português.

Esta operação de restituir a importância da lógica imperial portuguesa no estudo do Brasil (enquanto colônia de Portugal e/ou já como Império brasileiro), considerando-o enquanto parte de um sistema muito mais amplo é, historicamente, mal dimensionada por parte do meio acadêmico brasileiro.⁸ É importante recolocar esta dimensão na medida em que não apenas enquanto colônias, mas posteriormente, como ex-colônias independentes, estes sítios herdam um legado jurídico, administrativo e institucional das Metrôpoles. Também John Elliot (1987:4) e Anthony Pagden (1987), chamam a atenção para o fato de que a perspectiva da relação colônia-metrópole é indispensável para se conhecer colônias e metrôpoles (tanto quanto as ex-metrôpoles e as ex-colônias em seu fluxo interativo de mudanças). Afinal, esta é uma relação constituída pela dimensão dialética e absolutamente dinâmica. Em maior ou menor grau, e por diferentes vias, todas estas possessões que compunham o ultramar português estavam integradas. Como salienta Luis Felipe Alencastro (2000), não podemos compreender o Brasil (e a história de formação deste território) sem compreendermos a História do Atlântico.⁹

“Goa Dourada”

Do outro lado do globo, outro pólo de nosso interesse, a estruturação da parte oriental deste vasto império ultramarino português — em Macau, Malaca, Ceilão e principalmente em Goa — também se viabilizou em função do intenso intercâmbio comercial e de fornecimento de escravos vindos a partir da África, especialmente de Moçambique (Russel-Wood, 1993; Pinto, 1992).

Certamente, dentro da dimensão de um império que contava com possessões em pontos tão distantes do mundo, o papel da escravidão (e por extensão do tráfico de escravos) foi primordial. Trata-se, como chama atenção Jeanette Pinto (1992:20), de uma das maiores experiências intercontinentais de investimento de capital da era moderna. Tanto quanto o Atlântico, o Oceano Índico foi de suma importância dentro da lógica administrativa e de consolidação da presença portuguesa no Oriente. Se, para alguns autores, como C. Boxer (1982:18), a parte oriental do império português perde importância, desde meados do século XVII, em relação à África e ao Brasil dentro da estrutura econômica do ultramar — desgastada que foi pelas sucessivas disputas bélicas com os holandeses por vários sítios — pelo viés da economia política e do exercício do poder, o Estado da Índia continua a ser peça-chave até, ao menos, meados do século XVIII (Russel-Wood, 1993).

Desde Moçambique, e especialmente nos séculos XVI e XVII (diminuindo mais sensivelmente a partir do XVIII), estabeleceu-se um intenso tráfico de escravos negros africanos com regiões das “conquistas” do ultramar português, especialmente Goa, Macau, Ceilão e Malaca. Contudo, o comércio português de escravos no Oriente, não se resumia às suas colônias, conquistas e possessões. A partir de Goa (especialmente), e passando por Macau, redistribuía-se até às Filipinas, sendo levados também para a Pérsia, Arábia, Mecca e Cairo. Este fluxo (humano e comercial) com a África incluía muito dos produtos das colônias portuguesas orientais.

A cidade de Goa já era um importante entreposto comercial no contexto asiático, desde antes da presença portuguesa. A região foi palco de inúmeras disputas imperialistas envolvendo a expansão do islã na Ásia (Bouchon, 1999:23-94). Durante o século XV, integrou “rota das especiarias”, da qual participavam portos e outros entrepostos comerciais na Ásia, Golfo Pérsico, Mar Vermelho e Europa mediterrânea. Grande parte dos comerciantes da cidade eram imigrantes que circulavam entre pontos desta rota, constitu-

indo comunidades (até princípios do século XVI), em sua maioria islamizadas. Era uma cidade marcada pelo *cosmopolitismo*. No curto período do final do século XV e princípios do XVI conheceu: a velha cidade hindu (vassala do rajá de Vijayanagar — posteriormente destruída pelos muçulmanos); a cidade muçulmana, a partir da entrada (1475) dos sultões de Bijapur; e o domínio português (desde 1510). Cada um destes períodos presenciou a introdução de um aparato diferenciado de administração e novo ordenamento da vida social e religiosa (aspectos indistinguíveis). Na fase do domínio lusitano a cidade foi caracterizada então pelo convívio destas diferentes populações (hindus, muçulmanas, cristãs ocidentais etc.) num sistema social complexo que passa, por sua vez, a integrar esta estrutura colonial *global* dos portugueses. Segundo Geneviève Bouchon (1999), a partir da colonização portuguesa testemunhou-se a primeira vez que ocorreram transformações em grupos sociais asiáticos pela presença europeia.

Goa tornou-se um dos maiores portos do Oriente entre os séculos XVI e XVII, além de um local de enorme variedade humana e pujança urbana, chegando a ser conhecida pelos adjetivos de “Goa Dourada” ou “Lisboa do Oriente”. Capital do poderoso *Estado da Índia*, sediava a estrutura administrativa portuguesa que controlava possessões desde o Cabo da Boa Esperança até os entrepostos comerciais lusitanos no Japão. Assim se configura neste período num dos maiores pólos de circulação e dispersão de pessoas do Oriente — entre eles: membros do *staff* administrativo metropolitano (diplomatas, militares, governadores, autoridades eclesiásticas etc.), comerciantes (como os *Mhamais*, que operavam dentro deste comércio escravista envolvendo o Oriente português e a África oriental levando e trazendo escravos), e negros africanos escravizados. Todas estas características conferiram a Goa, a exemplo de outras cidades coloniais portuguesas, uma estrutura urbana bastante rica, tanto do ponto de vista comercial (da circulação de produtos de diversas localidades deste “oriente” e da Europa, África e Novo Mundo), como social (dado o intenso trânsito humano).

Segundo Jeanette Pinto, a escravidão urbana em Goa, especialmente entre os séculos XVI e princípios do XVIII (a partir de quando esta colônia entra em decadência econômica acentuada) marcou-se pela combinação de aspectos: a) locais relacionados à propriedade escrava — ou seja, características regionais da escravidão (e outras formas de dominação: servos, criados etc.) que antecedem a presença portuguesa; b) característicos da base cultural

portuguesa — como o desprestígio social pelo trabalho braçal;¹⁰ c) da difusão generalizada da propriedade escrava entre os portugueses que ali habitavam; d) e mesmo das características particulares das formas de utilização dos escravos no ambiente urbano.

Ocorre que a escravidão de negros africanos introduzidos pelos colonizadores portugueses não foi a única vivenciada na região. Mesmo antes da chegada dos portugueses, diferentes formas de “escravidão” eram reconhecidas e praticadas, característica que continuou a subsistir no período da dominação portuguesa. Mesmo o tráfico de escravos já era praticado na região desde longa data por muçulmanos, envolvendo a troca e comércio de vários produtos asiáticos (Pinto, 1992:34-35).

Com a colonização portuguesa, o intenso convívio de populações diferenciadas (muçulmanas, hindus, cristãs etc.) não se refletia apenas no aspecto religioso, mas também em outras dimensões da vida social, como nas variadas formas de “escravidão” (seria melhor dizer de exercício do poder ou das práticas de cativo, como veremos abaixo) observadas neste contexto. Esta era uma sociedade com um interessante grau de plasticidade no estabelecimento de espaços de convívio de diferentes formas de trabalho e relações sociais. Mesmo no âmbito do império colonial português, Goa parece ter representado uma experiência bastante singular em relação a Marrocos, São Jorge de Mina ou Malabar, já que no caso da Índia estavam lidando, os portugueses, com o confronto entre grupos sociais complexos e dotados de sistemas de crenças e de ordenamento sociais bastante ricos. A estrutura social hindu baseada no sistema de castas também foi, em algum grau, incorporada à lógica administrativa portuguesa, tanto nas ações de conversão ao cristianismo, ou no que diz respeito à escravidão.

O aspecto da conversão ao catolicismo também permeou bastante a idéia de *catividade*. Especialmente ainda durante o século XVI as conversões de nativos ao cristianismo acabavam presupondo a redução destes ao cativo, como indicam as correspondências entre o vice-rei (Sebastião Pires) e o rei de Portugal, advertindo que tão logo batizados os nativos, passariam a ser tratados como *cativos*.¹¹ Também com o intuito de garantir a propagação da fé cristã, alvarás dos vice-reis portugueses na Índia proibiam a venda de escravos convertidos a não cristãos (procurando, com isso, coibir a reconversão destes a outras religiões). Na Goa pré-colonial portuguesa, tanto entre hindus quanto entre muçulmanos o uso da escravidão (“doméstica”, assim como “agrária”) era corrente. Jeanette Pinto sugere mesmo que no caso da escravidão

em Goa, os portugueses foram fortemente influenciados por um sistema escravista árabe: “aquele do patriarcalismo personalizado e das relações familiares entre senhores e escravos, mais do que imitando o formato impessoal do sistema de escravidão industrial ou pré-industrial” (*ibidem*:19).

Especialmente no que tange ao uso urbano dos escravos, sua presença aparece discriminada em várias atividades da vida diária. Em Goa o trabalho escravo era intensa e extensamente utilizado — tanto, por exemplo, no transporte (de água para as residências, dos proprietários em seus *palinquins*, além dos objetos pessoais destes), como cozinheiras que produziam iguarias para serem negociadas por vendedores (escravos) ambulantes nas ruas. Em muitos casos a utilização de escravos no trabalho ambulante sustentava a residência de seus proprietários (*ibidem*:52). Mesmo entre a nobreza local também era comum esta circunstância de os rendimentos das famílias e o sustento das residências ficar a cargo do trabalho remunerado realizado por seus escravos para “empregadores temporários” — ou seja, para empregadores que não fossem seus proprietários.

Além destes aspectos, alguns autores (*ibidem*:24; Saunders, 1994:100-1) reforçam a idéia de que os colonizadores portugueses possuíam um grande desprestígio pelo trabalho braçal (ou manual), o que requeria uma grande quantidade de trabalhadores escravos e servos africanos, hindus ou estrangeiros. Razão pela qual não apenas a propriedade de escravos parecia ser largamente disseminada, como também sua alta quantidade.¹²

Em grande medida, tanto quanto em outros contextos escravistas modernos (em especial os do Novo Mundo), os escravos também operavam enquanto símbolos de *status* social e indicativos da riqueza de seus proprietários.¹¹ Estima-se que perto de um quarto dos habitantes de Goa em meados do século XVII era composto de escravos, o que indica uma propriedade bastante disseminada desses entre a população, aspecto que não se restringia aos colonizadores. Alguns registros indicam a existência de “nativos” (hindus e muçulmanos) possuindo escravos entre negros africanos.

O emprego generalizado de escravos no ambiente urbano goês também implicou a necessidade de se desenvolverem aparatos administrativos, ou minimamente preocupações definidas da Corte portuguesa com esta dinâmica do controle populacional em Goa. Tanto assim, que se verifica, desde fins do século XVIII a produção de mapas de controle (e classificação) populacional, con-

tendo distribuições sexuais, etárias e profissionais etc., com campos específicos para escravos, negros e livres.

Os portugueses, como ressalta Pinto (1992), gozavam de uma reputação de escravistas eficientes entre os Estados colonialistas rivais. Estavam especialmente preocupados com a boa gestão da população escrava — com o bom governo do cativo (Lara, 2003:210) —, visível tanto no controle das ações de *castigo e punições* infligidas pelos proprietários aos escravos,¹⁴ quanto na preocupação com a segurança da sociedade pela circulação de grupos de escravos (e ex-escravos) pelas ruas e arredores da cidade.

Produzindo Globalidades

Embora a dinâmica colonial do Estado da Índia e do Brasil estivessem dentro de ritmos bastante distintos em relação ao ápice do desenvolvimento econômico ou a pujança da vida social, ambos se aproximam em diversos aspectos. Estando sob o governo deste império ultramarino, estiveram sujeitos a dinâmicas e projetos administrativos semelhantes (na ocupação dos territórios coloniais, de instituição de atividades economicamente produtivas, de circulação de administradores coloniais e de escravos). Se tomarmos a estrutura da vida urbana em Goa e no Rio de Janeiro, quanto à relação entre formas de habitar e diferentes maneiras de emprego da população escrava, é possível estabelecermos vários pontos de aproximação.

Ocorre que estas características da escravidão urbana não foram exclusivas de Goa e do Rio de Janeiro dentro do contexto do ultramar português. A. Saunders, observando as circunstâncias do cativo em Portugal continental entre os séculos XV e XVI, assinala diversos aspectos que, sendo socialmente construídos neste período, acabam influenciando fortemente as formas de cativo (escravidão, servidão e trabalho compulsório) vivenciadas durante toda a época moderna até o século XIX. Segundo Saunders este período exigiu procedimentos para conformar os negros africanos escravos “a uma sociedade que conheceu sobretudo os *mouros* e uns tantos escravos canarinos, no decorrer da idade média” (1994:11, ênfase minha), a partir do crescimento do número de escravos e libertos em Portugal. Quando da chegada dos negros em Portugal no século XV, a partir do contato mais intenso com a África, já havia um lugar social para os escravos neste contexto. Os séculos XV e XVI testemunham um refinamento das leis sobre os escravos, já

que coincidem com um duplo movimento: primeiro no esforço pela codificação das leis portuguesas, e segundo com a entrada em massa de negros do ocidente africano. Em 1550 por exemplo, os *negros* já haviam substituído aos *mouros* enquanto o principal grupo étnico entre os escravos, chegando a representar até 10% da população de Lisboa e algumas das principais cidades, como Évora e Porto.

Desde o século XV em Portugal há o registro da posse de um número exagerado de escravos pela nobreza como forma de conferir *status* e prestígio (*ibidem*:96-7). Mesmo entre uma nobreza menos abastada, era verificado o costume da utilização de escravos para gerarem renda (comercializando os produtos do trabalho dos cativos), chegando algumas casas a sobreviverem da riqueza produzida pelos escravos. O uso regular de escravos (“mouros” ou “negros”) ganhando com seu trabalho nas ruas o sustento de seus senhores era circunstância corriqueira em Portugal dos séculos XV e XVI. Tal prática era ainda mais visível e dinâmica nas cidades, como Lisboa, onde a possibilidade de lucro dos senhores pela utilização de escravos era maior, quer pela utilização destes cativos como artesãos ou vendedores, quer alugando-os.¹⁵

De fato, o ambiente urbano, diria Richard Wade (1964) em relação aos contextos urbanos escravistas do Novo Mundo, modificava em muito as *relações de trabalho*, a *utilização* da mão-de-obra escrava ou a própria *percepção da função* dos escravos, e assim as *formas de exercício do poder senhorial* — *formas de dominação* — que se empregavam no tratamento desses, de maneira geral. Como salienta Max Weber, a *cidade* oferece novas possibilidades de utilização dos escravos pelos senhores, redimensionando mesmo as formas como se estruturavam essas relações em todos os seus espectros (sociais, de trabalho e produção, econômicas etc.).¹⁶ Estas são circunstâncias bem características de cidades-estado (*Polis*) do mundo antigo, mas que ocorre, aparentemente com bastante frequência, nos usos da escravidão urbana moderna (Weber, 1983; Wade, 1964). Neste sentido, estes contextos — de Lisboa dos séculos XV e XVI, Goa entre os séculos XVI e XVIII, do Rio entre os séculos XVIII e XIX (e talvez tantos outros) — podem ser percebidos como contextos escravocratas urbanos característicos da *modernidade*, inscritos numa lógica imperial. Compunham — cada qual diante das especificidades locais e históricas correspondentes — paisagens humanas tão diversas quanto interativas, dando a estas cidades modernas (e “ocidentais” no sentido weberiano) um caráter cultural e sócio-demográfico *cosmopolita* — e porque não di-

zer, *globalizado*? Afinal, estamos diante da convivência de grupos populacionais (e suas estruturas hierárquicas) desterritorializados, quer fossem escravos africanos, colonizadores portugueses ou outros grupos étnicos que circulavam entre as possessões deste “mundo português”. Uma vez que estamos lidando com grandes cidades, com alto grau de concentração de populações desterritorializadas produzidas por processos de migração (diáspora, em alguns casos), talvez pudéssemos recorrer ao conceito contemporâneo de “*global ethnoscapes*” (Appadurai, 1991)¹⁷ para ilustrar esta circunstância.

Desde o início do processo de expansão colonialista portuguesa, *império* e *escavidão* operaram quase como *sinônimos*. “De fato, os nativos africanos tornaram-se figura comum tanto na sociedade ocidental, quanto na oriental” (Pinto, 1992:50). Dentro desta lógica, como podemos pensar em *fluxos de pessoas* sem pensar em *fluxos de formas de pensamento* (e instituições) destinadas a controlar/ordenar a vida destas pessoas?

Aliás este Estado português *globalizado* construiu uma especial excelência na transmigração de pessoas: quer do alto escalão diplomático, magistrados, da elite nobiliárquica (Russell-Wood, 1993; Gonçalo Monteiro, 1998), quer de mão-de-obra menos qualificada (inclusive escravos), imprescindível à instalação e funcionamento da empresa colonial. Este é um império em constante fluxo e refluxo de pessoas, especialmente no caso da nobreza e da elite administrativa, que circulava entre as colônias ocupando cargos (burocráticos e de governo) (Gonçalo Monteiro, 1998; Bicalho, 1997; Russell-Wood, 1993).

A colônia brasileira era apenas mais uma das possessões do ultramar português. Não uma possessão desprezível, mas (ao menos até o período entre os séculos XVII e XVIII) nem de longe a mais importante. Por ela circulavam oficiais, magistrados, administradores do *staff* da Coroa portuguesa que ocupavam cargos numa dinâmica que associava prestígios, honrarias e obtenção de recursos financeiros. Ocupar um cargo de prestígio na administração das colônias do Brasil ou do Grão Pará eram honrarias intermediárias, em termos de importância, entre as colônias de África (um pouco abaixo), as do Estado da Índia (conjunto de possessões mais importantes e valorizadas do ultramar português até o século XVIII, pelo menos), ou as da própria Metrópole portuguesa, que significavam o topo da carreira de diplomatas e administradores coloniais (Russell-Wood, 1993).

Em grande medida, as colônias operavam como “bases de experimentação” de políticas e procedimentos administrativos das metrópoles que posteriormente eram aplicados em outras colônias ou mesmo na administração das próprias metrópoles, no controle “doméstico” de populações (Souza Lima, 2002:155; Alencastro, 2000; Cohn, 1996: 3-15; Stolcke, 2001:3). Como bem lembra Elliot (1987:7) a experiência da colonização é fundamentalmente uma experiência de *confrontos populacionais*. Esta dimensão se torna mais dramática quando lidamos com a idéia de *escravidão* e do *conflito* enquanto um elemento inerente e estruturante destas sociedades escravistas coloniais modernas.

Desta forma, a instalação de uma empresa administrativa colonial ordenando a exploração do território brasileiro pela Metrópole portuguesa pressupunha também o acúmulo de experiências colonizadoras em outras localidades. A experiência anterior do aparelho administrativo português no arquipélago da Madeira e, mais tarde, em São Tomé — ambos antes de 1500 — funciona no sentido de um primeiro grande empreendimento tropical colonizador. Experiência que será capitalizada ao longo do século XVII com o empreendimento da introdução da lavoura canavieira no Brasil (Alencastro, 2000:63-70). Em outro sentido, a experiência em Lisboa e Goa também parecem ter sido características desta circunstância e se prestado ao mesmo expediente de acúmulo de experiências, que se traduziam mais objetivamente em conhecimentos sobre o “governo do bom cativo”.

Partindo desta perspectiva, como frisou Verena Stolcke (s/d:2) a colonização da Iberoamerica esteve diante da imensa tarefa de *administração* de “diversidades” (sociais, políticas e culturais). Na mesma démarche Souza Lima (2002:155) — estando especialmente atento ao governo de povos indígenas — ressalta o fato de que é necessário observar-se como foram pensadas as “tradições de conhecimento para a gestão da desigualdade”, em larga medida desenvolvidas por este aparelho administrativo do ultramar português diante destas variadas experiências de colonização. “No processo de administração destas populações (autóctones ou transladadas), geraram-se inúmeros aparatos institucionais, cargos administrativos, corpos de funcionários, códigos de leis, além de posturas corporais, códigos de etiqueta etc., destinados especificamente ao governo de determinados grupos populacionais. Como parte deste processo — faces diferentes de uma mesma moeda —, *pari passu* ao desenvolvimento deste aparato administrativo, *inventar*

ram-se comunidades. Como chamam a atenção Pagden (1987) e Souza Lima (2002) — a partir da leitura de Benedict Anderson (1983) — estamos lidando aqui com um processo de *invenção de comunidades imaginadas*: “comunidades que não existiam enquanto realidades percebidas, mas com parte da imaginação cultural ou política dos indivíduos, [...]” (Pagden: 1987:271).

Uma maneira de exemplificar isto de que se está falando é pensarmos numa das dimensões que envolvem o processo de criação destas comunidades imaginadas. Em seu fluxo de estabelecimento de redes de fornecimento de escravos em África, com a construção de feitorias, o desenvolvimento de alianças com alguns povos e guerras com outros ao longo de vários séculos e em diversas regiões do continente, os portugueses lidaram com uma quantidade e variedade de etnias, grupos tribais e origens diferenciadas de africanos. Nesta dinâmica e como parte deste fluxo de “administração de diversidades”, os colonizadores acabaram criando uma série de formas diferenciadas, segundo a região e o período, para classificar os africanos que eram trasladados entre as colônias. Como lembra Stolcke (2001:3), do contato entre colonizadores europeus, populações indígenas e escravos africanos surge um imenso gradiente de categorias sociais classificatórias. Classificar também é governar (diria Pierre Bourdieu, 1989). O desenvolvimento de formas de discriminação (e classificação) construiu maneiras particulares de racionalizar a dominação política (Stolcke, 2001:7).

A partir e em função da circulação e incorporação de grupos populacionais dentro da estrutura do ultramar português também protagonizou-se a *invenção de comunidades*: “mouros”, “gentios”, “degredados”, “órfãos” etc. Penso que podemos considerar os “escravos” e tratar a idéia de “escravidão” sob esta mesma perspectiva. Ocorre que o termo e as práticas da *escravidão* assumiram utilizações distintas dentro da miríade de contextos que formavam o ultramar português (em tempos e terras diferentes).

Vivências de distintas e variadas formas de cativo eram conhecidas em vários contextos pré-colonizatórios e colonizatórios europeus, quer no Novo Mundo, quer na África, ou Ásia. Clarence-Smith (1987:3) sinaliza para este ponto em relação a sociedades da África oriental subsaariana, dizendo que alguns “escravos, com o passar do tempo, eram absorvidos nas categorias sociais de servos, sujeitos, parentes de uma mesma geração ou da seguinte”. Outros autores apontam para o fato de que havia também, na Índia (não goêsa), um amplo gradiente de formas de *servidão* reco-

nhecidas e praticadas localmente, mas classificadas sob a categoria *escravidão*. Como diz Dharma Kumar (1993), “o termo escravo, não descreve pormenorizadamente as muitas formas tradicionais de servidão [bondage] da Índia pré-colonial [que iam] desde a escravidão clássica até servidão por dívida [from chattel slavery to debt-peonage]”. Indrani Chatterjee (1999:4-5) também estudando as formas de “escravidão” na Índia (não goesa), aponta para o fato de que a coexistência das formas escravas e livres (enquanto formas de trabalho e de relação social), podem ter influenciado e modificado fortemente formas de convívio social “não-escravas”.

Um exercício interessante e produtivo é considerar o termo “escravidão” neste mesmo sentido, afinal, como aponta Johannes Fabian (1986), a língua tem um papel fundamental no exercício do poder em circunstâncias coloniais. Apenas como exemplo, tomando um dicionário português-konkane (língua nativa da região de Goa) de sinônimos de meados do século XIX (Xavier, 1868) vemos que esse sinaliza nove diferentes significados para a palavra portuguesa *servo* (e dois para *serva*); três para *escravo* (outras três para *escrava*). Mesmo sem entrarmos na análise pormenorizada destas categorias, a percepção desta variabilidade classificatória é uma dimensão muito significativa. Afinal, quantas formas diferentes de vivência da escravidão e de liberdade este o governo de territórios e populações haveria criado e/ou subsumido?

Desnaturalizar, portanto, o significado de categorias (e mesmo idiomas) pode ser um caminho bastante útil mesmo se — aliás, ainda mais se — estamos lidando com uma sociedade que “fala” o mesmo idioma do observador, já que equívocos de utilização descontextualizada de categorias sociais de classificação pela historiografia são muito corriqueiros.²⁰ Por outro lado, a percepção dos usos sociais “nativos” destas categorias pode esclarecer bastante sobre as formas diferenciadas de administração de populações com as quais os colonizadores tiveram contato — tanto em sua gênese como na dinâmica de flutuação dos significados destas categorias —, como também sobre o próprio funcionamento cotidiano da sociedade.²¹ O exercício de análise das categorias classificatórias utilizadas para indexar os indivíduos submetidos a um variado gradiente de formas de exploração de escravos negros africanos, populações autóctones submetidas a diferentes formas de servidão etc., pode se prestar a duas circunstâncias: a) tanto a de se perceber esta dinâmica de construção e sucessivas transformações das categorias sociais como mais um elemento concorrente na lógica de administração de sociedades (e populações) coloniais; como, b)

para retomar a perspectiva analítica enunciada mais acima neste texto, que oferece uma oportunidade de se realizar uma *sociologização* do campo intelectual a partir do confronto entre as apreensões dos significados das categorias nativas pelos nativos, em contraste com as re-significações das mesmas categorias pelo campo intelectual. Ou seja, esta arena de embates na qual podemos localizar as categorias pode ser analiticamente percebida em duas dimensões: uma que se refere à dinâmica de relações e mudanças a partir das diferentes apreensões feitas pelos “nativos”, e outra de perceber o quanto o campo intelectual realiza um processo de *imposição simbólica* (Bourdieu: 1989) de significantes e significados aos usos sociais de categorias dos nativos.

Como exemplo disto, e retomando o contraponto comparativo indiano, segundo Chatterjee (1999), no contexto daquela historiografia dos séculos XIX e XX, os historiadores foram decisivos num processo de construir o estudo da escravidão como não legítimo do campo historiográfico.²² Por outro lado, incorriam em outro erro. Em grande medida, acolhiam as categorias de classificação das diferentes formas de trabalho (e dominação), desenvolvidas nos embates da burocracia administrativa colonial britânica do século XIX, incorporando-as ao discurso historiográfico acadêmico sem maiores reflexões teóricas. Dentro desta *démarche*, durante muito tempo a noção de “escravidão doméstica” foi tratada pela historiografia indiana como sinônimo de *improdutiva* (que não gerava capital, nem produtos concretos). Ocorre que a noção de escravidão doméstica não estava associada diretamente à noção daquelas ocupações realizadas exclusivamente no interior das residências senhoriais e ao funcionamento interno destas. Estava sim muito mais ligada àquelas atividades que procuravam garantir o sustento da família dos proprietários. Assim, a associação da idéia de *escravidão doméstica* ao *trabalho improdutivo* obscurece uma série de formas de trabalho escravo, por exemplo feminino e infantil (Chatterjee, 1999:3-5 e 1999b).²³

Mesmo no caso da escravidão em Portugal, entre os séculos XV e XVI, como decorrência do processo de expansão marítima portuguesa e do contato com grupos étnicos diferenciados, foram surgindo categorias classificatórias, especialmente no trato com grupos populacionais africanos. “Mouro” e “gentio” foram algumas destas. *Mouro* em verdade já era uma categoria largamente utilizada na classificação de grupos étnicos islamizados que foram sendo submetidos ao cativeiro durante o processo de expulsão da Península Ibérica e de conquista do norte da África pelos portu-

gueses (Bouchon, 1999:23-76). O termo “mouro” que designava em última instância *cativo*, foi paulatinamente caindo em desuso, dando lugar ao termo “escravo”. Interessante perceber neste contexto de Portugal continental do início do processo de expansão marítima, os dilemas que a entrada substantiva de negros africanos causaram nos sistemas classificatórios e de ordenação hierárquica de indivíduos e identidades sociais do Antigo Regime. Durante parte deste período *mouro* e *escravo* aparecem como sinônimos na legislação portuguesa. É só com as Ordenações Manuelinas (1514) que se notam diferenciações entre os termos (sendo *mouro* mais usado como sinônimo de “muçulmano”), acompanhando as mudanças na composição étnica da população cativa em Portugal. Como ressalta Saunders (1994:158), embora o termo *escravo* tenha aparecido, como um sinônimo, em substituição a *mouro* em Portugal no início da Era Moderna, o tipo de relação de trabalho e cativo que o primeiro termo pressupunha não era homólogo ao segundo.

O historiador Sanjay Subrahmaniam (1997) chama a atenção para o fato de que a Era Moderna — mais especificamente aquilo que ele chama de “early modernity”, que iria de meados do século XIV a meados do XVIII — é bastante marcada pelo aparecimento de conceitos universais e universalistas. Conceitos cunhados com o tom etnocêntrico europeu moderno e que, além de esmagar as diversidades locais/regionais (de crenças, conceitos e mesmo dos significados contextuais de categorias), acabam servindo ao expediente do controle e domínio de populações.

Portanto, a percepção da existência de diferentes formas de vivência das relações de dominação — sob a rubrica da *escravidão* — neste “mundo português”, não deveria nos demandar o desenvolvimento de conceitos teóricos mais amplos e refinados, que englobassem esta diversidade?

Uma proposta interessante me parece a de considerar o conceito de “catividade” — como pensou Marc Piault (1975) — como uma perspectiva mais ampla de conceituar a escravidão a partir de diferentes formas de servidão e dominação em África. *Catividade*, no sentido que se pretende recuperar, não está ligada apenas à idéia de pertencimento jurídico que a escravidão moderna pressupõe, mas a uma variedade de expedientes de dominação e exercício do poder. Outrossim, recuperar a idéia weberiana de dominação (suas formas e a sociologia), parece-me extremamente pertinente já que além do conceito ter se revelado bastante útil para pensar as formas de governo da mão-de-obra escrava, vemos que grande parte das

formulações daquele autor para a idéia de dominação foram desenvolvidas a partir do contraponto com o Império Romano. Em grande medida, os impérios colonialistas europeus do período moderno constroem a própria idéia de império a partir dos impérios clássicos, especialmente o romano.²⁴ Anthony Pagden (1987; 1995) ressalta o quanto essa característica não é apenas um mero detalhe, mas um ponto fundamental quando se está pensando nas formas burocráticas de administração destes impérios coloniais da Era Moderna. Neste sentido me parece legítimo, além deste trabalho de esmiuçar o léxico português do exercício do poder e das práticas de dominação do ultramar português, também tentar buscar a sócio-gênese das idéias de governo de populações usadas neste contexto, fora dele, tanto na própria Era Moderna, quanto no Império Romano.

Inventando a Globalização

Muitas das teorias sociológicas que discutem as idéias de *globalização* caracterizam este como um processo marcado por interação comparativa de diferentes formas de vida, com um contato, às vezes traumático (Robertson, 1992:27) ou processos de transmigração e reordenamento de estrutura social. Levando em conta estas características de governo de populações levadas adiante pelo império português, poderíamos concordar que *globalização*, *fluxo de bens*, *capitais*, *pessoas* e *costumes* correspondem a um processo contemporâneo recente? O que é realmente novo, imprecendente e original neste processo de *globalização* que não vem ocorrendo, em larga escala, desde o princípio dos tempos modernos? Não estaríamos diante de uma excessiva valorização de uma agenda do campo intelectual que não é assim tão nova? Afinal é este um processo tão recente na história da humanidade, como dizem alguns autores (*ibidem*; Appadurai, 1991)?

Certamente, muito do que o campo intelectual chama de *globalização* está associado a movimentos característicos da Modernidade, como *processos de civilização* (Elias, 1990). Por processo de civilização não se quer dizer *ocidentalização*. Como nos parece, a relação entre colônias e metrópole(s) é permeada pelo signo da intensa dinâmica, tanto no fluxo e refluxo de coisas e pessoas, quanto de formas de pensamento, envolvendo ambos os pólos.

Além de recuperar na história da colonização de Goa e do Rio de Janeiro, a partir de pontos concretos de contato (rotas co-

merciais, a circulação de indivíduos, correspondências entre autoridades administrativas etc.), parece interessante tentar *reconectar* estes pontos desde as políticas administrativas do império ultramarino português quanto às experiências de gestão de grupos populacionais largamente utilizados como *escravos*. É certo, porém, que estas políticas não foram desenvolvidas em um único contexto e aplicadas em vários outros. Eram produto de constantes mudanças e adequações a conjunturas específicas (sociais e históricas) de cada sítio (e mesmo readequações dentro de cada sítio). Ademais, o fato de o aparelho administrativo colonial português (tanto quanto outros aparelhos coloniais) se servir do expediente de experimentar *formas de governo* em um contexto colonial, para posteriormente aplicá-lo em outro (ou na própria metrópole), não faz com que o tipo de escravidão urbana carioca seja um produto direto, uma consequência, das formas de administração da escravidão em Goa, em Lisboa, ou em qualquer outra colônia (ou possessão) portuguesa. Goa e Rio de Janeiro *não são*, com toda certeza, universos homólogos em relação às condições e formas de vida escrava urbana. Entretanto, ambos contam com uma *diversidade* expressiva de formas de dominação.²⁵

Se tomarmos as ligações “concretas” (de carne e osso) entre Rio de Janeiro e Goa iremos verificar que, ainda que existissem (veja-se Anthony, 1990; Pinto, 1990; Shastry, 1990), eram muito tênues as relações entre estas duas possessões. Por outro lado, e como fórmula de maneira interessante Sanjay Subrahmaniam (1997), podemos tomar as ligações entre estes dois pontos a partir da noção de *Histórias Conectadas* (*conectáveis* para ser mais preciso). Se por um lado ligações “concretas” entre Rio de Janeiro e Goa, a partir da relação entre estas duas localidades são muito tênues, por outro lado, podemos nos servir das próprias *políticas do Estado* ultramarino português para comparar diferenças de percepção e aplicação de diretrizes imperiais no exercício da gestão da escravidão. Neste sentido, como bem marcou Jeanette Pinto (1992), durante o período de expansão imperialista português *império e escravidão* operavam quase como *sinônimos*; é importante acrescentar que *escravidão e negros africanos* não eram, originalmente, *sinônimos*. É mais, que numa estrutura social baseada no trabalho escravo, muitas formas de trabalho acabavam tendo esta como uma referência fundamental (um horizonte) na ordenação das relações entre dominante e dominado, quer fossem eles patrão e empregado, senhor e servo etc.

Pensadas de maneira mais ampla, estas políticas desenvolveram *léxicos* relacionados ao exercício do poder que serviram também no expediente de criar estes grupos sociais (como os *escravos*, por exemplo), além de políticas específicas para seu tratamento, como partes integrantes deste processo de construção de conhecimentos e práticas de governo destas diversidades e da gestão destas desigualdades. Outra conseqüência disto foi a formação de grupos populacionais historicamente alijados do processo de participação no *mainstream* da sociedade. A observação deste processo também nos mostra muito sobre circunstâncias históricas específicas na criação de identidades de exclusão sociais para determinados grupos populacionais específicos.

NOTAS

1. Uma versão modificada deste texto foi publicada em Sundaram & Kay Jin, *Globalization and its Discontents, Revisited* (2003). Agradeço aos editores as observações, bem como a gentileza de liberarem o texto para a presente publicação.
2. O presente texto faz parte de uma investigação em curso, integrando as discussões de minha tese de doutoramento. Sendo assim apresenta, em alguns momentos, um caráter exploratório e de colocação de questões, mais do que o estabelecimento de conclusões finais. Agradeço as sugestões e indicações de leituras de inúmeras pessoas, entre elas dos Profs. Antonio C. Souza Lima (PPGAS/UFRJ), Sanjay Subramaniam (EHSS), Tetsuo Maruyama (Bukkyo University, Kyoto) e John Monteiro (Unicamp).
3. Iniciamos nossa reflexão pela cidade do Rio de Janeiro por ser o pólo da pesquisa no qual foram feitas investigações empíricas mais aprofundadas e, por conseguinte, sobre o qual se detém maior acúmulo de informações.
4. Apenas a título de comparação, em 1800, quando da transferência da capital dos USA da Filadélfia para Washington, o *staff* administrativo governamental girava em torno de mil pessoas (incluindo desde o presidente até os cocheiros do serviço postal) (Alencastro, 1997:12). Já a famosa corte francesa de Luís XIV contava com dez mil integrantes (entre nobres e o *staff* de cortesãos e criados) (Elias, 1995).
5. A "*escravidão doméstica*" (Burlamaque, 1837) era classificada por alguns autores brasileiros do século XIX como uso dos escravos para as necessidades do proprietário, o que Weber (1983:1026) chamou de "*uso consumptivo*" dos escravos urbanos da Antigüidade.
6. Trabalhar "ao ganho" é uma expressão de época que designava os escravos que, em ofícios variados (desde carregadores até alfaiates), trabalhavam por uma empreitada ou período de tempo determinados, para uma pessoa que não era seu proprietário.
7. Silvia Lara (2000) faz uma enorme compilação, e análise, de toda (ou quase) a legislação produzida pelo império ultramarino português para a administração de populações escravas negras em suas possessões.

8. Como chama a atenção Souza Lima (2003:154): "As formas políticas, as tradições de conhecimento geradas na metrópole e redefinidas através do encontro e da experiência colonial, efeito de um processo de mútua constituição, num mundo que hoje é cada vez mais pensado a partir de noções como as de *fluxos, redes e processos*, têm permanecido de fora de uma pesquisa aprofundada. E nisso pode-se incluir muito das Ciências Sociais".
9. "Desde o final do século XVI, surgem um espaço aterritorial, um arquipélago lusófono composto dos enclaves da América portuguesa e das feitorias de Angola. É daí que surge o Brasil no século XVIII. [...] essas duas partes unidas pelo oceano se completaram num só sistema de exploração colonial cuja singularidade ainda marca profundamente o Brasil contemporâneo". (Alencastro, 2000:9).
10. Este aspecto também é enfatizado por Saunders (1992:100-1) a respeito do uso de escravos e servos em Portugal continental. De resto parece ter constituído uma espécie de característica que acompanha a utilização de escravos no Brasil, colônia e ex-colônia.
11. Ver Rego (1947, v. I:143). Jeanette Pinto (1992:66) também assinala sobre uma documentação de meados do século XVI (1569) que registra o batismo de 248 escravos de portugueses na Índia, dentre os quais figuravam 12 brâmanes.
12. Mesmo o aparelho administrativo deste Estado ultramarino português recorria à utilização de escravos negros africanos (na forma de marinheiros ou soldados, por exemplo).
13. Mesmo nas cidades da Antigüidade esta situação ocorria, dizia Max Weber (1983:1026): "toda acumulação de fortunas, significava uma acumulação de possessão de escravos".
14. É interessante notar que há medidas tomadas diretamente pela coroa portuguesa (desde o século XVI), no sentido de coibir o uso excessivo de violência e castigos na regulação da relação entre senhores e escravos.
15. Portugal dos séculos XV e XVI apresentava, ao que sugere Saunders (1994:115 e ss.) um quadro bastante rico do ponto de vista das diferentes formas do exercício do poder e do emprego da mão-de-obra cativa. "Escravos", "livres", "mouros", "brancos", "mulatos", "negros" e "indianos" disputavam mercado de trabalho nas ruas das cidades (como Lisboa, que já contava com 100 mil habitantes em meados dos quinhentos).
16. "A circunstância de que a cidade era um mercado que oferecia ocasião relativamente constante para ganhar dinheiro pelo comércio ou pelo artesanato, induzia muitos senhores a utilizar seus escravos e servos como '*fonte de rendas*' em lugar de como '*força de trabalho*' na própria casa ou explorando-os, assim que os ensinavam como artesãos e comerciantes e logo até os dotavam em ocasiões (assim na Antigüidade) com meios de exploração para que, em troca do pagamento de um valor, fossem para as cidades para ganhar sua vida. Nas construções públicas de Atenas encontramos livres e escravos participando de uma mesma tarefa coletiva de salários." (Weber, 1983:957, ênfase minha).
17. Appadurai (1991) desenvolve, em um artigo breve, a idéia de que, em função do fenômeno recente da desterritorialização, da migração de contingentes populacionais de uns países para outros, formariam "paisagens étnicas globais". A partir desta no-

- ção, debruça-se sobre a análise do papel da “imaginação” nas trajetórias de vida destas pessoas.
18. Pressuponho aqui a idéia de conflito tal como formulada pelo sociólogo alemão Georg Simmel (1964).
 19. E, nesta lógica, escravos negros africanos eram apenas um entre os demais grupos (contingentes) populacionais com os quais os colonizadores portugueses lidavam e em relação aos quais geravam conhecimentos de administração populacional.
 20. “Análises históricas correm o risco de anacronismo quando aplicam significados culturais do presente ao passado. Uma exploração historicamente contextualizada das categorias classificatórias que foram implantadas pela sociedade colonial ibérica e seus precedentes metropolitanos é tudo menos trivial.” (Stolcke, 2001:7).
 21. Como ressalta Stolcke (2001:7): “Estas categorias ideológicas de discriminação social desempenharam um papel fundamental na organização e legitimação da espoliação e opressão de populações indígenas como também de escravos africanos e seus descendentes mestiços, através disso constangendo severamente suas possibilidades de ascensão social e/ou negando-lhes sua dignidade humana de formas particulares”.
 22. “A obstrução de uma instituição largamente difundida, provavelmente não foi, em nenhum outro lugar, tão completa, como na escrita da História do sudeste da Ásia, onde a escravidão foi desalojada das narrativas de poder e da construção do Estado em direção aos interstícios da história social e econômica” [...] (1999:1).
 23. Uma reflexão semelhante pode ser encontrada para a idéia de trabalho doméstico no hinterland de Lisboa entre meados do século XVIII e princípios do XIX (Silva, 1987).
 24. Havia mesmo uma leitura intensa de clássicos greco-romanos sobre processos de civilização ligados à discussão de agronomia, por exemplo. A própria idéia de *império*, aliás, estava também presente em várias sociedades fora do mundo europeu moderno, como ressalta Subrahmaniam (1997) em impérios do sudeste asiático, África e alguns pontos da Américas.
 25. Como aponta Fredrik Barth (1995:7) “diferença e diversidade, podem ser conceitualmente transformadas em um campo de variabilidade, levando progressivamente à construção de um conjunto de dimensões de variação para facilitar minha descrição de qualquer forma que eu tenha observado. Um conjunto de descrições nos termos destas dimensões, por outro lado, abre espaço para analisar como certas características tendem a co-variação, ou seja, podem ser interdependentes e interconectadas”.

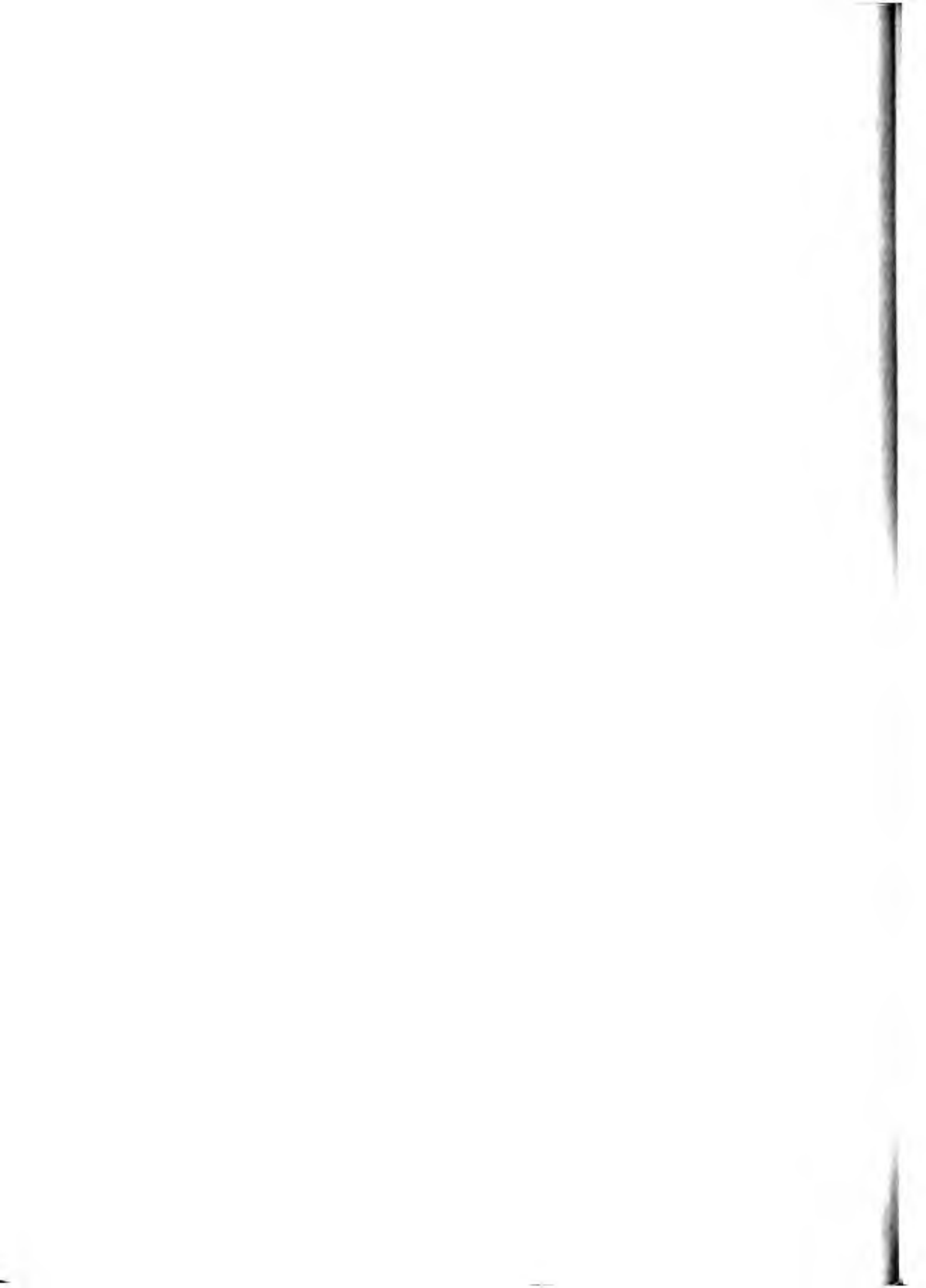
Referências Bibliográficas

- ALENCASTRO, L.F. (1997). “Vida Privada e Ordem Privada no Império”. In: *História da vida privada no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 11-93.
- . (2000). *O Trato dos Videntes*. São Paulo, Companhia das Letras.
- ALMEIDA, R. H. (1997). *O diretório dos Índios*. Brasília, UnB.
- ANDERSON, B. (1983). *Imagined Communities*. London, Verso.
- ANTHONY, P. (1990). “Colonial Brazil and Goa: Visible and Invisible Links”. *Purabhi-lekh-Puratatva* (Journal of the Directorate of Archives, Archaeology and Museum), 8 (1), pp. 71-85. Panaji (Goa).

- APPADURAI, Arjun (1991). "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology". In: R. Fox, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, School of American Research Press, pp. 191-210.
- BARTH, F. (1995). *Comparative Methodologies in the Analysis of Anthropological Data*. Conferência ministrada na Washington University, 10 de setembro.
- BICALHO, M. F. B. (2003). *A Cidade e o Império: O Rio de Janeiro no Século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- BOUCHON, Genevieve (1999). *Inde Découverte, Inde Retrouvée, 1498-1630. Etudes d'Histoire Indo-portugaise*. Lisboa & Paris, Calouste Gulbekian, CNPCDP.
- BOURDIEU, Pierre (1989). *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro/Lisboa, Bertrand/Difel.
- BOXER, C. R. (1982). *A Índia Portuguesa em Meados do Século XVII*. Lisboa, Ed. 70.
- CHATTERJEE, Indrani (1999). *Gender, Slavery and Law in Colonial India*. Delhi, Oxford University Press.
- (1999b). "Colouring Subalternity: Slaves, Concubines and Social Orphans in Early Colonial India". *Subaltern Studies*, nº 10, pp. 49-97. Delhi.
- CLARENCE-SMITH, W. G. (1989). *The Economics of the Indian Ocean Slave Trade in the Nineteenth Century*. London, Frank Cass & Co.
- CROSBY, A. W. (1990). *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CURTIN, P. D. (1969). *The Atlantic Slave Trade: A Census*. Madison, University of Wisconsin Press.
- ELIAS, N. (1995). *A Sociedade de Corte* (2ª ed.). Lisboa, Editorial Estampa.
- (1990 [1939]). *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro, JZE.
- ELLIOTT, J. H. (1987). "Introduction: Colonial Identity in the Atlantic World". In: A. Pagden & N. Canny (eds.), *Colonial Identity in the Atlantic World: 1500-1800*. Princeton, Princeton University Press.
- FABIAN, J. (1986). *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo, 1880-1938*. Berkeley, University of California Press.
- FRAGOSO, J.L. (1992). *Homens de Grossa Aventura: Acumulação e Hierarquia na Praça Mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830)*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- FREYRE, G. (1940). *O Mundo que o Português Criou*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- (1954 [1933]). *Casa Grande & Senzala. Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora
- GENOVESE, E. D. (1983). *Da Rebelião à Revolução*. São Paulo, Global.
- GONÇALO MONTEIRO, N. (1998). *O Crepúsculo dos Grandes*. Lisboa, Imprensa Nacional da Casa da Moeda.
- GROVE, R. (1996). *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1800*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KARASCH, M. C. (1987). *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton, Princeton University Press.
- LARA, S. H. (2000). "Legislação sobre Escravos Africanos na América Portuguesa". In: J. Andrés-Gallego (coord.), *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica*. Madrid, Fundación Histórica Tavera, Colección Proyectos Históricos Tavera (CD-Rom).

- (2002). "Linguagem, Domínio Senhorial e Identidade Étnica nas Minas Gerais de Meados do Século XVIII". In: C. Bastos; M. V. de Almeida & B. Feldman-Bianco. *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros*. Lisboa, ICS, pp. 205-225.
- MALERBA, J. (2000). *A Corte no Exílio*. São Paulo, Companhia das Letras.
- MATTOS, Hebe M. (2001). "A Escravidão Moderna nos Quadros do Império Português: O Antigo Regime em Perspectiva Atlântica". In: M. F. Bicalho *et alli* (orgs.), *O Antigo Regime nos Trópicos: A Dinâmica Imperial Portuguesa*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, pp. 141-162.
- MONTEIRO, John. (1988). "From Indian to Slave: Forced Native Labour and Colonial Society in São Paulo during the Seventeenth Century". *Slavery & Abolition*, 9 (2), pp. 105-127.
- PAGDEN, A. & CANNY, N. (1987). *Colonial Identity in the Atlantic World: 1500-1800*. Princeton, Princeton Univ. Press.
- (1995). *Lords of All the World*. London and New Haven, Yale University Press.
- PERDIGÃO MALHEIRO, A. (1976 [1866-67]). *A Escravidão no Brasil. Ensaio Histórico, Jurídico, Social*. Petrópolis, Ed. Vozes, 2 v.
- PIAULT, M. H. (1975). "Captifs du Pouvoir et Pouvoir des Captifs". In: C. Meillassoux, *L'Esclavage em Afrique Précoloniale*. Paris, Maspéro, pp. 321-350.
- PINHEIRO, C. C. (1998). *Quereis Ser Escravo? Escravidão, Saberes de Dominação e Trajetórias de Vida na Cidade do Rio de Janeiro, 1808-1865*. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, UFRJ.
- PINTO, C. (1990). "At the Dusk of Second Empire: Goa-Brazil Commercial Links, 1770-1826". *Purabhilekh-Puratatva* (Journal of the Directorate of Archives, Archaeology and Museum), vol. 8, nº 1, pp. 41-69. Panaji (Goa).
- PINTO, J. (1992). *Slavery in Portuguese India, 1540-1842*. Bombay, Himalaya Publishers.
- REGO, A. da S. (1947). *Documentação para a História das Missões do Padroado*.
- REIS, João J. (1987). *Rebelião Escrava no Brasil. A História do Levante dos Malês (1835)*. São Paulo, Brasiliense.
- ROBERTSON, R. (1992). *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London, Sage.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. (1993). *A World on the Move*. New York, St. Martin's Press.
- SALA MOLINS, L. (1992). *L'Afrique aux Ameriques: Le Code Noir Espagnol*. Paris, PUF.
- SAUNDERS, A. C. de C. M. (1994 [1982]). *História Social dos Escravos e Libertos Negros em Portugal (1441-1555)*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- SHASTRY, B. S. (1990). "Goa and Brazil: Economic Ties (1700-1750)". *Purabhilekh-Puratatva* (Journal of the Directorate of Archives, Archaeology and Museum), vol. 8, nº 1, pp. 87-93. Panaji, Goa.
- SILVA, Álvaro F. (1987). "Família e Trabalho no Hinterland de Lisboa: Oeiras, 1763-1810". *Análise Social*, 23(97), pp. 531-562. Lisboa.
- SIMMEL, G. (1964 [1908]). "Conflict". *Conflict and the web of group-affiliations*. New York, The Free Press, pp. 11-123.
- SOUZA LIMA, A. C. (2002). "Tradições de Conhecimento para a Gestão Colonial da Desigualdade. Reflexões a partir da Administração Indigenista no Brasil". In: C.

- Bastos, M. V. Almeida & B. Bianco (coords.), *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 151-172.
- STOLCKE, V. (2001). "A New World Engendered. The Building of the Transatlantic Hispanic and Luso-american Empires between the XVI and the XIX Centuries". *Paper apresentado no Departamento de Antropologia, Museu Nacional/UFRJ*, 3 de setembro de 2001.
- SUBRAHMANIAM, S. (1997). "Connected Histories: Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia". *Modern Asian Studies*, vol. 31, nº 3, pp. 735-762.
- SUNDARAM, J. K. & KAY JIN, K. (eds.) (2003). *Globalization and its Discontents, Revisited*. London/Amsterdam, Saphis/ZED.
- WADE, R. C. (1964). *Slavery in the Cities: The South 1820-1860*. London, Oxford University Press.
- WEBER, M.. (1958). *The City*. New York/London, The Free Press/Collier-Macmillan Limited.
- (1983). *Economia y Sociedad*. Ciudad de México, Fondo de Cultura.
- XAVIER, F. (1868). *Diccionário Portuguez-Concani, Composto por um Missionário Italiano*. Nova Goa, Imprensa Nacional.
- ZURARA, G. E. da (1994 [1453]). *Crônica de Guiné*. Lisboa, Livraria Civilização Editora.



As “Escravas Perpétuas” & o “Ensino Prático”: Raça, Gênero e Educação no Moçambique Colonial, 1910-1930

Valdemir Zamparoni

Resumo

Em Lourenço Marques, Moçambique, emergiu com a dominação colonial uma camada social de negros e mulatos que, pouco a pouco, passou a se articular como grupo e a fazer reivindicações. A partir do momento em que tiveram um jornal para lhes servir de porta-voz, passaram a defender a instalação de escolas e a extensão do ensino em toda a Colônia, pois partilhavam da crença iluminista de que a felicidade do povo decorria da difusão da educação, fonte de emancipação social. Para isto julgavam que era preciso difundir a educação feminina, fator de libertação da mulher, quer em relação às práticas ancestrais, quer modernas. Num meio social marcado pelo racismo, o sistema educacional não estava isento de sê-lo e o tema da separação racial dos alunos ganhou as ruas. A partir de 1930, o Estado Novo oficializou a separação, instituindo diferentes níveis de ensino baseado na cor da pele dos alunos. A pequena burguesia negra e mulata reagiu fortemente a estas práticas excludentes, pois julgava que a cor da pele não deveria ser usada como critério para nada, pois esta não era indício de boas ou más qualidades individuais que deveriam prevalecer.

Palavras-chave: Moçambique, Lourenço Marques, racismo, discriminação racial, raça, gênero, educação.

Abstract

The "Perpetual Female Slaves" and the "Practical Teaching": Race, Gender and Education in Colonial Moçambique, 1910-1930

In Lourenço Marques, Moçambique, emerged with the colonial domination a social class composed by Negroes and *mulattos*, which little by little started to articulate themselves as a group and to make claims. From the moment they had a newspaper as a spokesperson on, they started to defend that schools should be built and that the education should be extended within the Colony because they believed that the population's happiness would come from the education – the ultimate social emancipation source. To do so, they believed that the female education, women's freedom factor, should be spread in relation to both the ancient and the modern customs. In a social environment marked by racism, the educational system would not differ and the student's apartheid topic took the streets. From 1930 on, *the New State* made official this race separation by institutionalizing different levels of education based on the student's skin color. This little Negro and *mulatto* bourgeoisie heavily reacted to these excluding laws since they thought the skin color should not be used as a way of judgment because it cannot tell one's good or bad qualities.

Keywords: Moçambique, Lourenço Marques, racism, racial discrimination, race, gender, education.

Résumé

Les « Esclaves Perpétuelles » et l' « Enseignement Pratique ». Race, Genre et Éducation dans le Mozambique Colonial, 1910-1930

À Lourenço Marques, au Mozambique, il est apparu avec la domination coloniale une couche sociale de noirs et de mulâtres qui, peu à peu, a commencé à s'organiser en tant que groupe et à faire des revendications. À partir du moment où ils ont eu un journal qui leur servait de porte-parole, ils ont commencé à défendre l'installation d'écoles et la proportion de l'enseignement dans toute la colonie parce que, comme au siècle des Lumières, ils croyaient que le bonheur du peuple découlait de la diffusion de l'éducation, source d'émancipation sociale. Pour ce faire, ils jugeaient qu'il fallait propager l'éducation féminine, facteur de libération de la femme, soit par rapport à des pratiques ancestrales, soit modernes. Dans un milieu social marqué par le racisme, le système éducatif n'était pas épargné et le thème de la

séparation raciale des élèves a gagné les rues. A partir de 1930, l'État Nouveau a légalisé cette séparation, en instituant des niveaux d'enseignement basés sur la couleur de la peau des élèves. La petite bourgeoisie noire et mulâtre a violemment réagit face à ces pratiques d'exclusion puisqu'elle jugeait que la couleur de la peau ne devrait être utilisée comme critère d'aucune distinction, car l'indice de bonnes ou mauvaises qualités individuelles n'était pas inscrit dans la couleur de la peau; ce qui devrait prévaloir, c'étaient ces qualités-là, non pas la couleur de la peau des gens.

Mots-clés: Mozambique, Lourenço Marques, racisme, discrimination raciale, race, genre, éducation.

Uma das pedras angulares do discurso colonial foi a promoção do ensino a fim de dotar os colonizados deste instrumento “civilizador”. Entretanto, geralmente as palavras não passaram para as ações concretas. Em Moçambique, como de resto nas demais colônias portuguesas, pouco realmente foi feito durante todo o período da dominação colonial em matéria de ensino, principalmente nas décadas iniciais do século XX. Diante da inoperância do Estado colonial, o reduzido número de mulatos e negros com alguma instrução passou a reivindicar, com frequência e denodo, a instalação de escolas e a extensão do ensino em toda a Colônia, particularmente a partir do momento em que tiveram um jornal para lhes servir de porta-voz. A primeira edição de *O Africano (OA)*, sintomaticamente publicado no dia de Natal de 1908, anunciava que seu objetivo era lutar pela educação dos *indígenas*. E da reivindicação passaram imediatamente à prática: o número seguinte, que saiu em março de 1909, noticiava, com destaque, a abertura, por iniciativa do Grémio Africano recém-fundado, de uma escola que levaria o nome de António Ennes e funcionaria na própria sede do Grémio, no Alto Mahé, em frente ao Quartel da Polícia. A sede ficava num bairro popular que, à época, se encontrava fora, mas bem perto dos limites da chamada Avenida da Circunvalação que definia as fronteiras entre a *cidade* e os subúrbios, e esta sua localização indicava simbolicamente a realidade social vivida por seus membros: entre o universo da cultura europeia, representada pela cidade, e a africana, representada pelos subúrbios.

A escola foi aberta sem a autorização do Conselho Inspector de Instrução Pública, presidido pelo Bispo de Siene, Prelado de Moçambique, porque não tendo obtido resposta ao pedido, decidiram abri-la à revelia do que estabelecia a Portaria que Freire de Andrade editara em 1907. A escola teria aulas diurnas, para as crianças, e noturnas para os adultos. Os pais que desejassem ter os seus filhos na escola deveriam contribuir com no mínimo 500 réis mensais e os adultos, para assistirem às aulas noturnas, além desse montante, deveriam pagar uma cota mensal para o Grémio de

igual valor. Tendo-se em conta que o salário mínimo praticado em Lourenço Marques era de cerca de 200 réis diários, a mensalidade da escola poderia ser considerada razoável, pois correspondia a dois dias e meio de trabalho (OA, 25/12/1908 e 1/3/1909). Dar à escola o nome de António Ennes, que tinha sido ao mesmo tempo jornalista e líder, na condição de Comissário Régio, na ocupação militar portuguesa no Sul de Moçambique, era um indicativo de que os membros desta pequena burguesia filha da terra não questionavam a presença colonial, da qual eram frutos, e a qual, apesar de suas mazelas, era vista como a portadora do progresso.

Diante do descaso com que a educação era tratada pelas autoridades, o Grémio Africano procurava alternativas que julgava adequadas para financiar o ensino para os *indígenas*, propondo, por exemplo, que o dinheiro do espólios dos mineiros mortos nas minas, que não tinham famílias ou que não tinham sido encontradas, e cujo valor, em 1911, era estimado em £.10 mil, fosse aplicado na educação “porque este dinheiro é de pretos e deve ser empregado em benefício deles” (OA, 15/12/1911). Esta proposta nunca foi levada adiante pelas autoridades, que incorporavam os espólios não reclamados no orçamento da Colônia e o gastavam de acordo com os interesses da administração e dos colonos brancos que não eram nem os mesmos da pequena burguesia filha da terra, nem os dos *indígenas* que ela pretendia representar e defender. Propostas de autofinanciar as próprias escolas também não faltaram. Logo em 1912 O *Africano* anunciou, em português e inglês, a realização de um concurso esportivo e um programa de festas, cujas rendas reverteriam a favor de um “Fundo Auxiliar da Instrução”, que o jornal criaria, esperando também receber donativos, que foram raros e poucos, como o oferecido, por exemplo, em 1924, pelo Centro Republicano Português no valor de £.2 e Esc. 1.200\$00, para ajudar no funcionamento da escola mantida pelo Grémio Africano.

As dificuldades, entretanto, prosseguiram e se aprofundavam com o crescente racismo. A educação, neste contexto, ganhava estatuto de ser o problema mais pungente que se colocava diante da pequena burguesia filha da terra, neste “século das luzes”. Sugestões e planos mirabolantes de “subscrições públicas” se sucederam, para contornar o racismo que não só dificultava o ingresso no ensino aos “de cor”, como os impedia de continuarem seus estudos, por falta de recursos da família e de apoio do governo. Em 1919, em Inhambane, projetou-se a criação de um fundo a ser constituído por meio de cotas não inferiores a Esc. 10\$00 mensais, que se destinaria a custear a educação, na Europa, não só dos filhos dos

subscritores, com também dos “filhos das pretas com europeus, espalhados pelo mato, gênero promíscuo que se topa a cada canto”, para que recebessem uma educação mais sólida que lhes permitissem “meios de se governarem e tornarem-se elementos primordiais na sua terra”, ao se tornarem médicos, veterinários, mecânicos, agricultores e operários em todas as especialidades (*O Brado Africano*, 9/8/1919). Veja que a proposta só previa a educação de mulatos cujos pais europeus os haviam abandonado aos cuidados das mães africanas. É provável que os autores do projeto, imbuídos da convicção racista predominante, não viam com bons olhos esta situação vivenciada por tais indivíduos que, ainda que mestiços, comportavam-se como *indígenas*. Solução semelhante voltou à tona, em 1930, pela mão de Mário Ferreira, que propunha a criação de uma lista de contribuições que rodaria a Colônia e que, esperava-se, juntaria, no mínimo, vinte mil libras, com as quais se tencionava mandar anualmente para estudar na Europa “meia dúzia de rapazes pretos, de preferência pobres”, para cursarem engenharia, direito, marinha, comércio, “enfim, para todos estes lugares que pesam na balança do mundo científico” (*idem*, 5/7/1930). Embora o termo “preto” aqui usado não se referisse exclusivamente aos indivíduos de pele negra, é de se notar que esta proposta não pretendia beneficiar somente os mulatos, como a que foi formulada uma década antes em Inhambane. O certo é que nenhuma destas propostas se concretizou, mas não faltaram iniciativas mais modestas, como rifas e festas, para angariar fundos para ajudar a manutenção das escolas (*idem*, 26/3/1932). Nem todos, contudo, eram favoráveis a estas iniciativas, julgando que isto significava “fugir à luta contra os reaccionários mascarados de liberais” que, em pleno regime republicano, preconizavam “distinções de cores” e abandonavam os *indígenas* à própria sorte (*idem*, 29/3/1924).

A pequena burguesia filha da terra partilhava da crença iluminista de que a felicidade do povo decorria da difusão da educação, e não do simples “aproveitamento da sua produção braçal por uma minoria de classe que se obstina em conservar em si o saber e as faculdades precisas para tornarem eficaz o trabalho nacional” (*idem*, 6/11/1920). A educação seria o meio, fundamental e adequado, para transformar o *indígena* num cidadão; ela teria o condão de converter quem aprendia a ler e a escrever em “alguém”, passando este a se distinguir dos demais, distinção obtida “pelo estímulo que a escola lhe infiltrou e pela maior facilidade de encontrar trabalho remunerado” e que se traduzia quer num comportamento social diferenciado, quer no trajar à européia (*OA*,

4/11/1916). A educação era vista como fonte de emancipação e libertação social. Acreditavam que só a leitura e os estudos transformariam os *indígenas* em “homens” capazes de se defenderem dos “maltratos e vexames” de que eram alvos (*O Brado Africano*, 1/9/1928). Sob esta ótica, a educação não podia ser deixada ao arbítrio individual e nem a sua difusão poderia ser vista somente como uma responsabilidade do Estado, passando, ao contrário, a ser encarada como um compromisso pessoal daqueles que já detinham certo nível educacional que, apregoava *O Brado Africano*, deveriam ter a obrigação, “como já civilizados”, de trabalhar ativamente para que nenhum “africano, preto ou mulato” deixasse de frequentar a escola, até, no mínimo, “saber ler, escrever e contar em português”; nenhum pai e nenhuma mãe deveriam deixar de mandar seus filhos à escola, pois o “nativo português, que não sabe ler e escrever português, está fora da civilização” e não poderia esperar que o tratassem como civilizado.¹

Embora o jornal publicasse uma coluna em ronga, só admitia que o “landim” fosse ensinado nos dois primeiros anos escolares, até que os alunos tivessem aprendido, ainda que pouco, a língua portuguesa que daí em diante deveria ser a única a ser usada no ensino. Depois dos dois anos iniciais, eram partidários de que o ensino de português deveria ser ministrado por professor português europeu e de preferência por aqueles que nada conhecessem das “línguas de preto”, pois julgavam que a maioria dos professores *indígenas*, que ensinavam outros *indígenas*, não tinha o necessário domínio da língua portuguesa. Os membros desta pequena burguesia filha da terra insinuavam que havia uma intenção oculta quando se negava “aos nativos até mesmo os lugares de contínuos e guardas de W. C.”, mas os nomeavam para ensinar a outros nativos.² Apesar deste purismo, até certo ponto nacionalista, o Grémio Africano acabou por sucumbir às prementes necessidades de seus sócios ao inaugurar, em fevereiro de 1923, classes com aulas de inglês para dotar seus membros de um saber que os capacitasse a enfrentar, mais bem armados, a feroz concorrência e o racismo que os empurrava para fora do mercado de trabalho assalariado (*O Brado Africano*, 10/2/1923).

O apelo às mães para que não deixassem de enviar seus filhos à escola não era gratuito. Estavam conscientes de que as mães, mais do que reprodutoras biológicas, eram reprodutoras ideológicas, função que transcendia em muito a anterior.³ Eram de opinião de que para se conseguir atingir os fins e objetivos que esperavam da educação era necessário, antes de tudo, difundir a educação femi-

nina, vista, mesmo por alguns colonos, como Augusto Baptista, como sendo “uma questão basilar na civilização das raças inferiores” (OA, 10/9/1913). O principal defensor da tese da educação feminina, contudo, foi João Albasini. Para ele, a primeira escola a ser aberta em Lourenço Marques para formar *indígenas* deveria ser um internato para moças, pois acreditava que era preciso isolar as alunas do convívio familiar para poder educá-las com rigor e eficiência. Tal educação viria suprimir o *lobolo*, o que tiraria as mulheres *indígenas* da situação de “escravas perpétuas” dos homens a quem davam de comer e vestir, para quem criavam os filhos e de quem aturavam as bebedeiras (OA, 15/10/1913).⁴ Esta situação da mulher *indígena* e a supressão ou manutenção do *lobolo* foi uma preocupação latente da pequena burguesia filha da terra e diversas vezes emergiu, nas páginas d’ *O Africano* e d’ *O Brado Africano*, ao longo das três primeiras décadas do século XX.

Como era de se esperar, as posições acerca do *lobolo* estavam longe de serem concordantes, ou de se manterem inalteradas ao longo dos anos. Em 1912, por exemplo, ainda que por motivos diferentes, muitos pareciam concordar com a manutenção de tal prática. Um colaborador anônimo de *O Africano* afirmava que a mulher *indígena*, em face do *lobolo*, era como que um “objecto que se compra ou se troca para fins de procriação e trabalho”, entretanto o “seu estado de mentalidade, por enquanto, não pode aspirar a outra coisa”; outro afirmava que o *lobolo* deveria ser mantido, pois era “o único laço que une os cônjuges indígenas e que por todos é respeitado; por isso, deve ser conservado e também respeitado por todas as autoridades que orientam o destino desta gente”, pois sua supressão abriria o “caminho da prostituição para a mulher indígena” (OA, 21/6 e 25/7/1912). Outros argumentavam que “a mulher indígena não é, em regra, de se casar com um homem contra a sua vontade; há excepções exactamente como entre os europeus” e que, se o *lobolo* não era um bem, não era com certeza um mal, mas sim um costume muito antigo, não havendo vantagens em destruí-lo, pois além do mais, sob outros nomes e designações, era uma instituição universal. Argumentava-se ainda que não era conveniente suprimi-lo, porque era “sabido que o único motivo que leva[va] um indígena a procurar trabalho [era] o de arranjar um dote para casar” (OA, 15/6/1912). João Albasini, entretanto, não arredava pé de suas convicções e invectivava contra o que julgava ser uma atitude de complacência das autoridades coloniais diante desta instituição *indígena*, reafirmando seus antigos argumentos, ao dizer que “o *lobolo* não é um casamento; é uma compra, é a ‘es-

cravatura' nua e descabelada sob a protecção das autoridades cristãs, constitucionais e ultraliberais!"⁵

Ainda que o tema não tenha desaparecido das páginas d' *O Brado Africano*, ele voltou com mais frequência somente em 1929, numa polémica que envolveu outros periódicos.⁶ Naquela altura, já tendo João Albasini morrido, *O Brado Africano*, em editorial, expressou claramente sua posição, afirmando concordar com o *lobolo*, pois via nele uma forma de legitimação do casamento e não como uma compra formal da mulher pelo homem. Dizia que o dote oferecido pelos pais da noiva, na Europa, era muito mais corrupto que o *lobolo* e que se este viesse a acabar não seria por decreto, mas "pela educação tanto do homem quanto da mulher indígena, que percebendo seus direitos e deveres diante da Lei civil, que desconhecem por não terem educação e instrução, deixarão de praticá-lo" (*ibidem*, 6/4/1929). Estes parecem ter sido os fundamentos que daí em diante pautaram as ações do Grémio Africano e d' *O Brado Africano*. Quaisquer que fossem os argumentos, o fato é que parecem não ter contribuído para mudar a situação de subordinação real que as mulheres enfrentavam diante dos homens; Covane afirma que, até 1996, momento em que escreveu seu trabalho, era comum ouvir, em shangana, as pessoas se referirem às mulheres casadas através do *lobolo*, como "*ti-homu ta mina leti*" ou "*ti-mpondo ta mina leti*" o que significa "este é meu gado ou esta é minha cabeça de gado" e "estas são minhas libras". Os maridos diziam que tinham desperdiçado dinheiro quando, eventualmente, casavam com uma mulher que não lhes dava filhos, que não era hábil cozinheira ou boa no manejo das *machambas* (roças, lavouras) (Covane, 1996:36, 80-1)⁷.

Mas voltemos às teses então defendidas sobre a educação feminina. João Albasini estava convencido de que a educação da mulher elevaria o homem inculto até ela; já a educação somente concedida ao homem, por mais perfeita e completa que fosse, "mais escravizaria a mulher e mais atormentaria o homem"; assim, era de opinião que a educação e instrução deveriam atingir os dois sexos "para se tirar logo um proveito imediato, porque só a preta educada pode regenerar o preto"; além disso, "educada, a preta deixará de ser a mãe desleixada e porca que abandona os filhos à mercê do tempo [...] a negra educada há de, por certo, levantar o nível moral desse homem" (*OA*, 29/8/1912). Além disso, a mulher sem educação tendia a considerar o marido educado como estando "viciado pelo contacto com gente civilizada" e o repelia.⁸ O curioso nestas formulações é que, apesar dos preconceitos tipicamente colonia-

listas em relação à mulher e mãe africanas, seus autores, ao propug-narem pela educação feminina, acabavam por inverter a precedên-cia dada à educação masculina, reinante na sociedade burguesa da qual faziam parte, reivindicando a dignificação e melhoria da qua-lidade de vida para as mulheres, tema que não estava na agenda so-cial da Colônia.

Mas que tipo de ensino deveria ser destinado às mulheres? As opiniões eram bastante assemelhadas: o ensino da mulher *indígena* deveria ser como o do homem, essencialmente prático. Como propunha, em 1911, o colaborador P. F., as mulheres deveriam ser educadas nos princípios rudimentares da religião cristã, para que substituíssem “as crenças e costumes selvagens” que a impediam de “entrar no convívio da civilização”; e instruídas nos deveres de uma boa dona-de-casa, capacitadas para os trabalhos de corte e costura, o que tornaria fácil a ela e os seus filhos trajarem-se “à eu-ropeia” (OA, 2 e 30/9/1911). Poucas eram as mulheres que opina-vam nas páginas do jornal, mas, quando o faziam, suas opiniões acerca deste assunto não destoavam das propaladas pelos homens. A colaboradora Luiza, em artigo publicado em 1915, argumentava que a principal tarefa do Governo, na Colônia, seria a de construir escolas para “raparigas”, nas quais estas deveriam aprender corte e costura, cozinhar, lavar e passar, enfim, todo “ensino caseiro” e, si-multaneamente, aprender a ler e escrever português e moral religi-osa (OA, 23/1/1915). A educação da mulher tinha ainda a “boa qualidade de acabar com o grande contingente de desgraçadas que bem podem tomar o caminho honesto, serem boas mães, educado-ras dos filhos” e, além do mais, seriam úteis “a esta colônia onde se não tem uma criada, uma cozinheira, uma engomadeira, uma ama, uma parteira, onde a rapariga só cresce para o regalo da car-ne”; aliás, diante da negligência do Governo em relação à educação feminina, João Albasini, concluía: “a prostituição faz parte, infel-izmente, da nossa administração” (OA, 15/10/1913 e 25/2/1914).

A educação feminina tal como concebida nas teses acima, não visava melhorar as técnicas ou práticas próprias do universo da domesticidade das mulheres *indígenas*, mas suprimi-las e substi-tuí-las pelos valores e moralidade cristãos e por hábitos de vestuá-rio e alimentação considerados mais adequados à vida moderna e urbana, enfim, *civilizados*. Não se tratava de propor melhorias nes-te ou naquele processo de cozimento e conservação dos alimentos, mas de trocar o fogão sobre as pedras pelo fogão de aço, mudar os referentes culinários substituindo o cozido de farinha, a *matapa*, o

caril e o amendoim, pelo pão, pela batata e, se possível, pelo azeite e pelo bacalhau, alterando gostos, impondo paladares e comportamentos gastronômicos. Algumas das habilidades propostas não só visavam alterar hábitos seculares, mas o atendimento de necessidades resultantes da colonização e urbanização, como a confecção de roupas em substituição à *capulana* enrolada ao corpo, que não pedia agulha e linha, goma ou ferro de passar. O domínio deste novo universo da domesticidade prepararia a mulher para entrar no "convívio da civilização", quer como consumidora, quer como força de trabalho, cujas habilidades eram demandadas pelos lares brancos ou, mesmo, de alguns membros da pequena burguesia filha da terra.

A educação feminina era vista também como uma fator de libertação da mulher, quer em relação às práticas ancestrais, quer modernas. João Albasini e seus companheiros esperavam que a mulher africana do futuro, educada nos valores cristãos e treinada com as habilidades domésticas européias, pudesse tomar consciência de sua situação de escrava e objeto dos homens, imposta tanto pela manutenção do *lobolo*, quanto pela introdução e alastramento da prostituição e, ao se libertar de ambas, a nova mulher tornar-se-ia útil à sociedade como trabalhadora e educadora das gerações futuras. Se, por um lado, a educação das almas libertaria o corpo, por outro a concepção do universo doméstico se confunde, numa operação única, com a domesticação das almas e comportamentos. Para que estas sugestões fossem ouvidas, protestos e mais protestos se seguiram e, finalmente, em 1922, o Alto Comissário, Brito Camacho, instalou a Escola Agrícola do Umbeluzi, masculina, e, a seguir, uma escola feminina instalada no prédio do Grémio Africano, que recebeu o nome do mais ilustre membro da pequena burguesia filha da terra, João Albasini, morto nesse mesmo ano. Em 1930, diante de insistentes reclamações, o Governo decidiu apoiar, com verbas oficiais, a construção de um novo prédio para que a escola pudesse implantar um regime de semi-internato, tal como pensara o seu patrono (*O Brado Africano*, 14/7/1922 e 24/12/1930).

No início dos anos trinta, um colaborador, António Maria da Silveira, também defendeu a tese de que a educação fosse estendida aos filhos dos régulos, não para fazer deles "umas sumidades", mas para que, uma vez dotados dos "princípios rudimentares de instrução primária" e de conhecimentos úteis para a sua vida prática, deixassem de ser *obtusos e boçais* e se tornassem eficientes agentes em prol de uma "mais rápida civilização dos seus" (*idem*,

14/11/1931). Décadas depois, esta proposta acabou por ser implementada pelo Estado.

Os *filhos da terra* consideravam que a educação teria a capacidade de converter em “utilidades reais as faculdades e aptidões nativas dos mesmos indígenas” e, para que isto se concretizasse, partilhavam a opinião de que a educação deveria ser “moral e cívica” e a instrução mais profissional que literária, sendo que o instrumento para isto seria a instalação de escolas de artes e ofícios, repudiando o culto à “vida fácil das secretarias” e o “vício da emprego público”, tão enraizados e, particularmente, visíveis em Lourenço Marques, por sua condição de entreposto comercial e sede da burocracia colonial.⁹ Viam na aquisição, pelos negros, de um ensino prático e útil – a despeito do menosprezo e do horror que “n’esta terra tem-se [...] às profissões manuais” – não só um caminho para a elevação cultural, mas uma condição para que a “gente da terra” pudesse “lutar com vantagens contra os imigrantes”, ao menos, nos setores menos controlados pela rede de apadriñamento então existente (OA, 10/5/1912 e 3/7/1915).

Por se tratar de uma instituição eminentemente literária, O *Africano* se opôs, em 1914, à criação do Liceu, pois temia que nem todos os alunos dali saídos tivessem onde empregar “as suas prendas”, já que o meio burocrático era controlado pelos colonos brancos vindos da Metrópole. Opinava que, em seu lugar, deveriam ser erguidas escolas de artes e ofícios, das quais sairiam pessoas com habilidades técnicas, aptas a iniciarem os seus próprios negócios, sem dependerem dos empregos públicos (OA, 5/12/1914). João Albasini, que era um homem “das letras”, defendia o ensino de ofícios nas escolas oficiais ou nas missões, pois acreditava piamente que era o “trabalho que [haveria] de regenerar uma raça indolente; só ele [teria] o condão de acabar de vez com as superstições e fazê-la entrar no convívio franco da civilização”.¹⁰ Estas teses seguiram pelos anos afora, mas, apesar disso, o Governo só havia instaurado quatro escolas “práticas” até o início dos anos 1940, certamente porque, como lamentava João Albasini, para Moçambique estava canalizada uma imigração de indivíduos de todas as nacionalidades, portadores de todas as ciências, artes e ofícios, daí o Governo temer dar “à gente da terra, aos nacionais, educação e instrução condignas, de modo a poderem lutar com vantagens contra os imigrantes!”. Em resumo, temia-se a concorrência (OA, 3/7/1915).

As missões católicas, ao menos em palavras, não esperaram qualquer reforma para voltarem suas energias no sentido de dar ao *indígena* uma educação para o trabalho. O superior da Missão de

S. José de lhanguene, a principal instituição para *indígenas* mantida pela Igreja Católica no Sul de Moçambique, era de opinião que sem a instrução profissional a educação literária seria de pouco proveito para o *indígena* e de "poucos e benéficos resultados futuros será para a província". Julgava que seria pela instrução profissional que o indígena teria que ser "levantado do estado social atrasado, em que se encontra, e não pela instrução literária apenas", pois esta só teria "o condão de o lançar na miséria, enquanto aquela, fazendo dele um súbdito laborioso e prestimoso, o lançará na senda da vida, aprestado para a grande lucta humana".¹¹ Isto, entretanto, não passava de declarações de intenções, pois a regra nas Missões católicas era outra; não só fracassavam em fornecer o ensino regular, como até mesmo em incutir valores cristãos e comportamentos tidos como civilizados. Anti-clericalismo à parte, o administrador da Circunscrição do Bilene, em 1911, referindo-se à Missão São Paulo de Messano, que atuava há mais de doze anos na área sob sua jurisdição, informava que "difficil, senão impossível, será encontrar um só indivíduo que, pelo benefício da sua acção, se distingua dos demais indígenas" e que na população "nenhuma modificação se nota na sua maneira de proceder e viver, o que bem demonstra serem nullos os efeitos da referida missão".¹²

O ensino missionário católico era extremamente precário, fútil e superficial: o Governador Geral Brito Camacho afirmou que, ao visitar a escola da Missão de S. José de lhanguene, em princípios dos anos 1920, as duas primeiras questões postas pelo padre missionário foram: "O que são palavras exdrúxulas?" e "O que são palavras polyssilábicas?" (Camacho, 1926:266-67).¹³ Mesmo os ex-alunos das missões católicas protestavam contra a artificialidade do ensino ministrado, pois nelas aprendiam "um português, pouco menos que mascavado" (OA, 9/9/1911) e onde "só ensinam a ler, escrever e contar, quando na verdade o que nós o que desejamos não é só saber ler, escrever e contar, mas sim escolas onde nos ensinem serviços, trabalho e officio, para tirarmos proveito da ciência de ler, escrever e contar".¹⁴ Esta reivindicação de um ensino mais instrumental por parte dos membros da pequena burguesia *filha da terra* não coincide, embora algumas vezes se confunda, com reivindicação semelhante feita pelos representantes da ideologia colonial.

O Governador Geral Freire de Andrade, de quem João Albasini era bastante próximo,¹⁵ era de opinião de que a educação que se deveria dar ao *indígena* era no sentido de torná-lo um trabalhador útil que contribuísse para a riqueza da Colônia e não de "lhe

enraizar no espírito a falsa ideia de que é igual ao branco e tem os mesmos direitos que este” (Andrade, 1950, vol. 2:74 e ss.). Governo e colonos viam, no ensino eminentemente literário, um perigo à disponibilidade de força de trabalho barata e submissa. O administrador da Circunscrição do Marracuene, Roque Francisco d'Aguiar, em seu *Relatório* de 1910, publicado n' *O Africano* dois anos depois, afirmava que a instrução proporcionada pela leitura era boa e útil para os “espíritos esclarecidos, para as raças civilizadas, que sabem conjugar o estudo e o trabalho”, mas para as “raças atrasadas” essa instrução não bastava e poderia até ser prejudicial, porque poderia “formar indivíduos cheios de falsas teorias, exigentes porque se illustraram, descontentes porque não realizam as suas aspirações e vadios porque não sabem aplicar a sua actividade, visto que a escola lhes não criou hábitos de trabalho”.¹⁶ De forma ainda mais explícita, um colono, e dos mais progressistas, porque acreditava na *evolução* dos *indígenas*, se manifestava nas páginas de *O Africano*, afirmando que, em razão do “estado de civilização em que se encontra o indígena desta colónia”, o ensino literário não teria grande valor para ninguém. Segundo argumentava, o *indígena* pouco aproveitaria e

[...] os que do indígena tem que servir-se não aproveitam muito mais. O que deste ensino tem visto resultar, na grande maioria dos casos, é que, o indígena logo que souber ler e escrever e falar mal o português, despreza o serviço braçal e só quer o serviço de “costa direita”. Ora, isto é um mal maior do que deixá-los estar como estão, mas como isto não é possível porque o preto é perfeitamente susceptível de evoluir, e evolui de facto, é necessário dar à instrução indígena uma orientação prática ensinando ao preto a dignidade do trabalho e o amor a este o torne um homem útil a nós que os dominamos e dirigimos e à sociedade negra que, penso, nós não podemos privar e extinguir; porque não podemos substituirmo-nos a ela e por isso nos convém assimilar. (*OA*, 2/1/1911).

Durante a ditadura do Estado Novo, alguns colonos viram no ensino literário para os *indígenas* uma fonte de perigo para o Estado: como o Governo não empregaria todos os alunos saídos de tais escolas, estes começariam a dele falar mal, tornando-se “sectários de doutrinas subversivas”. Esta “situação infeliz” só seria evitada com o estabelecimento de “escolas práticas”, que tivessem por objetivo e fim formar trabalhadores que viessem a “concorrer para o desenvolvimento e progresso da Colónia” (*O Brado Africano*, 13/6/1931).

Estes argumentos não eram exclusivos dos portugueses e nem dos católicos e, embora não tenha feito um estudo comparati-

vo, sou tentado a dizer que tais idéias povoavam também a cabeça de colonialistas de outras nacionalidades, ao menos assim deixam claro as palavras do médico-missionário – protestante – Albert Schweitzer, para quem não era necessário dar uma "alta instrução" aos "povos primitivos" na África, pois, dizia ele, "a civilização não deve começar pelo saber intelectual, e sim pelos ofícios e pela agricultura"; o problema, porém, era que tanto a administração quanto o comércio precisavam de *indígenas* suficientemente instruídos, o que obrigava as escolas a elevarem o nível, formando ao menos alguns "nativos capazes de escrever direito a língua dos brancos e fazer cálculos já um tanto mais difíceis" (Schweitzer, s/d:108).

Alguns funcionários do governo, por seu turno, viam esta questão do ensino prático e útil a partir de uma perspectiva bem distinta e inversa àquela defendida pela pequena burguesia filha da terra, como deixavam bem claro as "Bases para a remodelação da educação na Província de Moçambique", elaboradas por João Ivens Ferraz de Freitas, em 1913. Seu autor espelhava-se na África do Sul, "onde as raças não se misturam e se desenvolvem 'por igual'", e no caso dos EUA, onde

os quatro e meio milhões de cidadãos de cor preta, devido às leis severas para evitar a contaminação de raças, vivem no seu meio num estado de civilização quasi tão avançada como os europeus, felizes e cheios de orgulho próprio, colaborando com o branco para a grande prosperidade d'aquella República.¹⁷

E, ainda, constatando que, cientificamente, como já havia sido provado que o isolamento era fundamental para "apuram-se e preservam-se as raças dos animaes", e, com mais razão, dele se devia lançar mão para se "preservar as raças humanas", propunha, então, que fossem criados, na Colônia, dois tipos de escola: uma para a educação *indígena*, que devia ter um caráter basicamente *instrumental*, e outra para a educação dos europeus, que deveria se pautar pelos liceus europeus e preparar os alunos para as universidades e escolas superiores técnicas na África do Sul, sendo proibido negros nas escolas para brancos e vice-versa.¹⁸

Embora não fosse oficializada legalmente, esta já era uma prática corrente na Colônia. Ilustrativo desta situação foi o espanto com que a Comissão Municipal da Ilha de Moçambique recebeu, em 1917, um pedido de uma mãe branca de Lourenço Marques para matricular seu filho na Escola de Artes e Ofícios estabelecida naquela Ilha. A Câmara aceitou o aluno, mas ponderou à mãe que lhe parecia inconveniente para o futuro da criança que ela

viesses a estudar naquele estabelecimento "quasi exclusivamente frequentado por indígenas e mestiços com mestres da mesma proveniência".¹⁹ Estas teses do desenvolvimento separado das raças, com escolas separadas, não era apanágio de Ferraz de Freitas – já haviam sido defendidas por Freire de Andrade (Andrade, 1950, vol. 2:71), e nem se esgotaram com o passar dos anos.

Na década de 1920, o tema da separação dos alunos, consoante à cor, em escolas diferentes ganhou as ruas. Pais pediam pela imprensa que fosse proibida a freqüência de alunos negros nas escolas para brancos, porque consideravam que tal convivência, além de "imoral" era "insalubre", pois os alunos brancos arriscavam a saúde em escolas, onde "andam misturados com os pretos". O *Brado Africano* reagia, dizendo que quem se sentia humilhado com o tratamento igualitário representado pela mistura de raças nas escolas deveria se mudar, já que, bem ou mal, recebia proventos que direta ou indiretamente tinham como origem os *indígenas* que queria expulsar das escolas.²⁰

Até mesmo o Sindicato Geral das Classes Trabalhadoras, através de seus dirigentes Joaquim Faustino da Silva e Manuel Alves Cardiga, líderes operários e socialistas convictos, já havia se manifestado, no ano de 1923, a favor da separação das raças, pois julgavam que ao "misturar as raças sem ter pelo menos estudado a psicologia d'algumas", criava-se uma situação insustentável, pois "os alunos europeus enfermam agora do mal dos de côr, que é a falta de respeito aos paes, pelo simples motivo de estarem em permanente contacto com os alunos de côr". Julgavam que a má conduta que observavam na juventude era decorrente "da instrucção ministrada nas escolas primárias, onde as raças estão juntas e todas elas se estragam". Eram de opinião que, se o Estado queria educar os alunos "de cor", deveria, primeiro, interná-los, tirando-os da convivência das mães que, "por regra geral são indígenas sem educação e que jamais perdem o defeito de beberem e consequentemente darem espectáculos indecorosos na frente dos filhos que no dia seguinte frequentam a escola com os europeus", corrompendo-os.²¹

Tais apelos não foram em vão, e o Director da Instrucção Pública, em fevereiro de 1924, editou uma circular proibindo os alunos *indígenas*, incluindo os negros e mulatos, de frequentarem as escolas centrais, repetindo o argumento de que não se deviam misturar pessoas com psicologias diferentes. Segundo ele, isto não causaria quaisquer problemas, já que os negros tinham, em Lourenço Marques, duas escolas para o sexo masculino e uma para o feminino, que atendiam plenamente as suas necessidades. O *Brado*

Africano contestou, afirmando que além da ilegalidade do ato discriminatório, este último argumento era uma fraude, pois as escolas destinadas aos alunos negros do sexo masculino tinham, cada uma, somente dois professores para atenderem 318 alunos na Escola Paroquial e 400 alunos na Escola da Munhuana. A única escola para o sexo feminino funcionava na sede do Grémio Africano e tinha somente 40 carteiras, embora tivesse, em 1923, recebido 196 alunas para serem atendidas por uma única professora. O jornal perguntava se depois de expulsar os alunos negros, depois de "os vexar cá fora, exigindo-lhes passes e alvarás de assimilados; depois de pretender marcá-los a ferro em brasa; depois de roubar-lhes o gado, etc., etc., etc., poderá Portugal dizer que veio para a África para civilizar?" e, crente que era no império da lei e na eficácia da pressão internacional, ameaçava: "a Liga das Nações, aonde o nosso jornal tem entrada, dirá sua justiça" (*O Brado Africano*, 16/2/1924). Lembrava, com certo tom de ameaça que, se a Inglaterra se encontrava numa situação embaraçosa em algumas colônias, isto se devia à sua política de "leis de exceção", que criaram um "funesto erro de interpretação" entre a minoria branca de que "a sua cor predominará ainda por muito tempo em África" (*idem*, 6/3/1924). Era, sem dúvida, uma projeção para uma futura África independente, feita por quem já estava desiludido não só com a ação colonial portuguesa, mas que tinha consciência histórica do significado do colonialismo.

Protestos de semelhante teor rechearam várias edições. Numa série de dez artigos intitulados "As cores", o jornal argumentava, entre outras coisas, que o patriotismo partia do coração e não da cor da pele, e que o primeiro era igual em todos os homens. Dizia que a colônia deveria ser vista como uma família e que numa mesma família, por vezes, havia filhos brancos e filhos mulatos que não deveriam ser separados na escola; argumentava que se os soldados negros haviam pegado em armas em defesa da pátria portuguesa e morrido enfileirados ao lado dos soldados brancos, por que razão não poderiam os alunos negros sentarem-se ao lado dos brancos e, por fim, apelavam para o fato de que na Metrópole se obedecia à lei e não havia escolas separadas e que na Colônia se deveria seguir o mesmo procedimento.²³ Mais uma vez o argumento central era o de que a cor da pele não deveria ser usada como critério para nada, pois não era indício de boas ou más qualidades individuais e nada justificava medida tão violenta. Mesmo que a separação tivesse sido motivada para excluir os "mal vestidos ou descalços", ela não se justificaria, quer porque também havia muitas cri-

anças, homens e rapazes “não pretos ou mulatos” mal vestidos e descalços pelas ruas da cidade, quer porque “nenhuma culpa [cábia] a eles ou a nós de sermos pobres” (*idem*, 19/7/1924). O jornal logo declarava conhecer a solerte razão que motivava a exclusão dos alunos negros das escolas brancas e a negligência governamental em relação ao ensino:

conservar o nativo na sua ignorância primitiva, para que o negro só sirva para trabalhos manuais debaixo do jugo dos brancos, analfabetos que sejam, para que este possa dar honradamente a sua vergastada de cavalo-marinho, se o preto não tira o chapéu ou [não] se levanta quando ele passa.²³

Estes argumentos, ponderações e protestos não impediram que, ainda em 1924, o Alto Comissário interino, Moreira da Fonseca, ratificasse a separação racial nas escolas e mandasse fechar a Escola Agrícola do Umbeluzi, destinada aos alunos negros, única obra de Brito Camacho, seu antecessor, que recebera elogios da pequena burguesia filha da terra.²⁴

Nos anos que se seguiram a 1930 a situação piorou, pois o Estado Novo oficializou a separação, instituindo diferentes níveis de ensino, consoante fossem “cidadãos” ou não, mas que, efetivamente, separava segundo a cor da pele dos alunos. O Instituto João de Deus, instalado na Namaacha, que contava com recursos públicos, passou das práticas racistas menores à exclusão pura e simples dos alunos negros e mulatos, levantando mais protestos. À frente do Grémio Africano, o advogado Karel Pott – filho de branco estrangeiro com uma mestiça, e que tinha sido o primeiro mulato moçambicano a obter um diploma de curso superior – protestava, em 1932, retomando argumentos que João Albasini usara em décadas anteriores: fechavam-se as escolas e dificultavam-se o ingresso de alunos negros e mulatos nas existentes, jogando-os, se homens, na marginalidade, e, se mulheres, no “monturo ignóbil da prostituição”. Falando com a experiência de quem havia representado – como atleta de corrida – Portugal nas Olimpíadas de Paris, em 1924, lamentava que em Lourenço Marques, “terra mais de pretos portugueses que de brancos portugueses”, fechava-se a porta aos primeiros, impedindo-os de se tornarem “valores na sua terra que é Moçambique e úteis à sua Pátria que é Portugal”.²⁵ Também os professores *indígenas* não recebiam o tratamento que lhes era assegurado pela lei. Eram discriminados nos cinemas, recebiam passagens de trem em vagões de 3ª classe, reservados aos mineiros, tinham pagamentos cortados sob qualquer pretexto e não os

recebiam corrigidos ao câmbio, a que faziam jus (*O Brado Africano*, 30/4/1921, 3/10/1931 e 23/2/1935).

Até o momento em que foi instalada a censura à imprensa, em 1934, muitos artigos insistiam na reivindicação da educação como sendo a única maneira de formar cidadãos e elevar a condição de vida dos indivíduos,²⁶ e denunciavam, como fez Jorge Netto, em 1932, que as escolas destinadas aos africanos nada ensinavam,

com medo que nos tornemos independentes, com medo que conheçamos os nossos direitos, com medo que façamos concorrência. Ensinam-nos mais a beber o álcool para nos bestializarmos, porque o papel que temos que representar é o da besta de carga. (*idem*, 14/5/1932)

A partir de então, com a crescente pressão ideológica do Estado Novo, as críticas passaram a ser tímidas e a invocar, quando muito, uma educação técnica que habilitasse os “indígenas para o trabalho honesto e útil”, visando à prosperidade da Colônia, como fazia, em 1935, José Cantine, ou então uma educação eminentemente cívica como defendia José Manuel, que, neste mesmo ano, escreveu uma série de artigos sobre a educação na sociedade africana, nos quais estabelecia que o objetivo primordial do ensino era levar a mocidade negra a compreender as “esclarecidas doutrinas do Estado Novo” (*idem*, 22/6/1935).

Por vezes apela-se a colonizados de outras terras para reforçar seus próprios argumentos. O são-tomense Dias da Graça, publicado pel’ *O Brado Africano* lamentava que aquilo que julgava ser a preocupação fundamental de Salazar – expandir a escolarização na Metrópole – não tinha correspondência nas Colônias. Aliás, avaliava que tal preocupação com o ensino também era a diretriz seguida unanimemente por “todas as nações dirigidas por chefes de inteligência, equilíbrio e critério administrativo superiores”, que tinham “alta visão das realidades terrenas”, como era o caso de Itália, Japão e Alemanha, países que cita nominalmente, e de outras nações que relegou para os “etc., etc.”. Apelava para que os administradores e governadores coloniais também seguissem esta orientação para que, assim agindo, fossem “coerentes com os princípios doutrinários do Estado Novo, fiéis ao pensamento e directrizes do Chefe, perfeitos propagadores e realizadores enfim dos intuitos e fins nacionais da ditadura de 28 de Maio” (*idem*, 29/6/1935).

Não é preciso gastar muitas palavras para sublinhar que havia um profundo descompasso entre as reivindicações publicadas

nas décadas anteriores e a mensagem contida neste discurso. Agora até se agradecia “a boa vontade” com que o governo do Estado Novo vinha trabalhando “a favor da educação” (*idem*, 9/11/1935). Não podia haver maior discrepância entre este discurso e a realidade. Ou era fina ironia, ou, e sou tentado a pensar nesta hipótese, uma sincera declaração de servilismo oportunista.

Em 1930, o ensino colonial foi organizado em várias categorias, tornando claro que havia objetivos diferentes a serem atingidos por cada tipo de ensino, consoante se destinasse aos *indígenas* ou aos *não-indígenas*. A posição do indivíduo na hierarquia racial da Colônia determinava quem estaria apto a qual nível escolar, e o conteúdo a ser ensinado em cada um deles deveria estar adequado ao que se julgava serem as aptidões mentais inatas dos alunos, consoante suas raças. Foram, então, criadas escolas rudimentares para *indígenas* e escolas de níveis mais avançados para negros *não-indígenas*, mulatos e indianos e, finalmente, liceus para brancos, onde pouquíssimos mulatos e indianos acabaram por ser admitidos. O ensino destinado ao *indígena* pretendia conduzi-lo “gradualmente” da “vida selvagem para a vida civilizada, formar-lhe a consciência de cidadão português e prepará-lo para luta da vida, tornando-se mais útil à sociedade e a si próprio”; já o ensino primário elementar, destinado aos *não-indígenas*, tinha como objetivo dotar as crianças de um conhecimento básico de cultura geral, permitindo-lhes prosseguir seus estudos nos níveis superiores.²

Estas práticas excludentes de carácter racista vigeram oficial e abertamente no sistema de ensino colonial em Moçambique até o fim do sistema do indigenato, em 1961. Daí em diante persistiram, de forma escamoteada, até 1975, quando o domínio colonial foi derrotado. Depois a Frelimo tentou instalar um sistema universalista de ensino, includente, que visava a recuperar o descompasso imposto pelo domínio colonial mas, infelizmente, após o fracasso de seu projeto político, abriu-se o caminho para novas modalidades de exclusão em que não é mais a cor da pele que prepondera, mas o saldo bancário dos pais. Esta é uma nova história que pede atenção que escapa ao escopo deste artigo.

Notas

1. *O Brado Africano*, 13/9/1924 e, por exemplo, a edição de 12/12/1931.
2. *O Africano*, 5/12/1914, 23/11/1915, 2/2/1916; *O Brado Africano*, 08/03/1919, 29/08 e 14/09/1925.

3. Grémio Africano de Lourenço Marques, *Fomento da Província*. (Lourenço Marques, Imprensa Africana, 1922), 2.
4. O *lobolo* é parte integrante dos procedimentos matrimoniais. Junod explicava-o como uma espécie de compensação pela perda, por parte da família da noiva, da força de trabalho de uma de suas mulheres, principal agente do trabalho agrícola e de reprodução social: “O primeiro grupo adquire novo membro e o segundo sente-se diminuído e reclama alguma coisa que lhe permita reconstituir-se por sua vez pela aquisição doutra mulher”. Ver Junod (1974, tomo I: 266; ver, ainda, pp. 265-72).
5. *O Africano*, 15/7/1916. Já usara tais argumentos no editorial “Levantai hoje de novo...” em *O Africano*, 29/3/1912.
6. Ver opinião oposta manifesta em várias edições do *Notícias* do mesmo ano.
7. Grémio Africano de Lourenço Marques. *Op. cit.*, p. 2.
8. Ver, entre outros, os seguintes números de *O Africano*: 9/9/1911, 18/5/1912, 18/2/1914, 3/7/1915, 12/2/1916 e *O Brado Africano*, 13/6/1931, 20/7/1935.
9. *O Africano*, 18/2/1914. Escrito sob o heterônimo de João das Regras.
10. AHM-DSNI — Secção E — Instrução e Cultos, cx. 1299, Proc. 19, ano 1914, *Carta de João Dias de Mattos, Superior da Missão de S. José de Ibhanguene ao Secretário dos Negócios Indígenas*, de 13/7/1915.
11. AHM-ACM, Secção E — Instrução e Cultos — cx. 169, Diversos, maço 1911, doc. 270 — *Do Administrador da Circunscrição do Bilene ao Governador do Distrito de Lourenço Marques*, de 7/10/1911.
12. O coronel-médico Manuel de Brito Camacho foi Alto Comissário de Moçambique (o mesmo que governador geral) de 27/10/1920 a 8/9/1923.
13. Palavras de Rodrigo José da Cunha Amaral, ele próprio ex-aluno e ex-professor de escolas católicas. *O Africano*, 4/11/1914.
14. Embora não concorde com todas as suas conclusões, ver, para detalhes sobre esta proximidade, Moreira (1984:31-40).
15. *Relatório da Circunscrição do Marracuene — 1910*, publicado pelo *O Africano*, 19/04/1912.
16. AHM-ACM — Secção E — Instrução e Cultos — cx. 358, Diversos — 1913, *Bases para a remodelação da educação na Prov. de Moçambique*, de 30/07/1913.
17. *Idem*.
18. AHM-ACM, cx. 877 — Requerimentos e Petições. Nota 199, da *Comissão Municipal da Ilhu de Moçambique*, em razão do pedido da Sr^a. Thereza Marques dos Santos, de 13/7/1917.
19. Publicada no *Guardian* e citada pelo *O Brado Africano*, 29/12/1923.
20. AHM-GG, cx. 103 — *Representação do Sindicato Geral das Classes Trabalhadoras ao Encarregado do Governo da Província*, de 12/05/1923 e *O Brado Africano*, 19/05 e 16/06/1923.
21. A série de artigos foi publicada entre as edições 270 de 28/06 e a 279 de 30/08/1924.
22. *O Brado Africano*, 17/05/1924. Ver, argumentos semelhantes, por exemplo, nas edições de 10/01, 26/09 e 19/12/1925.
23. Ver, por exemplo, *O Brado Africano*, 23/02, 01/03, 08/03 e 19/04/1924.
24. *O Brado Africano*, 13/02/1932. Defende argumentos semelhantes nas edições de 27/02 e 16/04/1932.

25. *O Brado Africano*, 14/05/1932, *Clamor Africano*, 28/01/1933.
26. Ver, Diploma Legislativo nº 238 de 17/05/1930, publicado no *Boletim Oficial* nº 20/1930.

Referências Bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Joaquim Mousinho de (1898). *Providências Publicadas pelo Comissário Régio na Província de Moçambique*. Lisboa, Imprensa Nacional.
- ALEXANDRE, Valentim (1979). *Origens do Colonialismo Português Moderno*. Lisboa, Sá da Costa.
- ALMEIDA, Pedro Ramos de (1979). *História do Colonialismo Português em África. Cronologia Século XIX*. Lisboa, Estampa, 3 vols.
- ANDRADE, Alfredo Augusto Freire de (1950). *Relatórios sobre Moçambique*. (2ª ed.). Lourenço Marques, Imprensa Nacional.
- ANUÁRIO DE LOURENÇO MARQUES—1932. Lourenço Marques, Tip. A. W. Bayly.
- BRITO CAMACHO, Manuel de (1926). *Pretos e Brancos*. Lisboa, Guimarães.
- CAMPBELL, Gwyn (1988). "Madagascar and Mozambique in Slave Trade of the Western Indian Ocean, 1800-1861". *Slavery & Abolition*, nº 9, dez., pp. 166-193.
- CAPELA, José (1993). *O Escravismo Colonial em Moçambique*. Porto, Afrontamento.
- (1985). "Mentalidade escravista em Moçambique, 1837-1900". *Cadernos de História*, (Boletim do Depto de História da Universidade Eduardo Mondlane), 2, agosto, Maputo.
- (1977). *O Imposto de Palhoça e a Introdução do Modo de Produção Capitalista nas Colónias*. Porto, Afrontamento.
- & MEDEIROS, Eduardo (1987). *O Tráfico de Escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico, 1720-1902*. Maputo, Universidade Eduardo C. Mondlane.
- CEITA, Maria Nazaré (1995). "Cidades: Construção e Hierarquização dos Espaços e dos Homens (o Caso de S. Tomé e Príncipe)". In: *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História de África*. Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para a Comemoração dos descobrimentos Portugueses, pp. 293-316.
- COVANE, Luís António (1996). *Migrant Labour and Agriculture in Southern Mozambique with Special Reference to Inhambane (Lower Limpopo), 1920-1992*. Tese de doutoramento apresentada ao Institute of Commonwealth Studies, University of London.
- (1989). *As Relações Económicas entre Moçambique e a África do Sul, 1850-1964 — Acordos e Regulamentos Principais*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique.
- ENNES, António (1945). *A Guerra de África em 1895*. (2ª ed.). Lisboa, Ed. Gama.
- et alii (1946). "O Trabalho dos Indígenas e o Crédito Agrícola". In: *Antologia Colonial Portuguesa*. Lisboa, Agência Geral das Colónias, vol. 1., pp. 23-53.
- FARINHA, P. António Lourenço (1942). *A Expansão da Fé na África e no Brasil — Subsídios para a História Colonial*. Lisboa, Agência Geral das Colónias.
- GARRETT, Th. de Almeida (1907). *Um Governo em África, Inhambane 1905-1906*. Lisboa, Typ. da Empresa da História de Portugal.

- GERBEAU, Hubert (1981). “O Tráfico Escravagista no Oceano Índico: Problemas Postos ao Historiador, Pesquisas a Efetuar”. In: *O Tráfico de Escravos Negros, séculos XV-XIX*. Lisboa, Ed. 70, pp. 181-238.
- GREGORY, R. G. (1971). *India and East Africa. A History of Race Relations Within the British Empires — 1880-1939*. Oxford, Clarendon.
- HARRIES, Patrick (1981). “Slavery, Social Incorporation and Surplus Extraction: the Nature of Free and Unfree Labour in South-East Africa”. *Journal of African History*, nº 22, pp. 309-330.
- HEAD, Judith (1980a). “A Sena Sugar Estates e o Trabalho Migratório”. *Estudos Moçambicanos*, nº 1, pp. 53-72.
- (1980b). *State, Capital and Migrant Labour in Zambézia, Mozambique: A Study of the Labour Force of Sena Sugar Estates Limited*. Tese de doutoramento, Durban, University of Durban.
- HONWANA, Raúl Bernardo (1989). *Memórias*. Rio Tinto, Ed. Asa.
- JUNOD, Henri Alexandre (1974). *Usos e Costumes dos Bantos — A vida duma tribo do sul de África*. (2ª ed.). Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 2 tomos.
- LIESEGANG, Gerhard (1986). “A First Look at the Import and Export Trade of Mozambique, 1800-1914”. In: G. Liesegang, H. Pasch. & A. Jones (eds.), *Figuring African Trade*. Berlin, Dietrich Reimer, pp. 452-523.
- LIMA, Alfredo Pereira (1971). *História dos Caminhos de Ferro de Moçambique*. Lisboa, Edição da Administração dos Portos, Caminhos de Ferro e Transportes de Moçambique, 3 vols.
- MANTEIRO, Francisco (1910). *A Mão d’Obra em S. Thomé e Príncipe*. Lisboa, Ed. do Auctor/Tip. Anuário Commercial, ilustrado.
- MARQUES, João Pedro (1995). “O Mito do Abolicionismo Português”. In: *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História de África*. Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, pp. 245-257.
- (1989). “Manutenção do Tráfico de Escravos num Contexto Abolicionista. A Diplomacia Portuguesa (1807-1819)”. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, nºs 10-11, jan.-dez., pp. 65-99.
- MARX, Karl (1975). *El Capital*. México DF, Fondo de Cultura Económica.
- MAVULANGANGA (1900). *A Rusga. Carta aberta ao Exmo Sr. Delegado e Procurador da Corôa e Fazenda, Curador dos Orphãos, Serviçaes e Indígenas*. Lourenço Marques, Typographia de A. W. Bayly & Co.
- MEDEIROS, Eduardo (1988). *As Etapas da Escravatura no Norte de Moçambique*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique.
- MOREIRA, José (1984). *A Luta de Classes em Lourenço Marques, 1900-1922*. Dissertação de Licenciatura, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo.
- NEVES, Diocleciano Fernandes das (1878). *Itinerário de uma Viagem à Caça dos Elephantes*. Lisboa, Typographia Universal.
- OLIVEIRA, Teresa dos Santos (1987). “Recordações sobre Lourenço Marques, 1930-1950”. *Arquivo* (Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique), nº 2, Especial, Out., pp. 85:108.

- OLIVEIRA MARTINS, J.[Joaquim] P.[Pedro] de (1920). *O Brazil e as Colónias Portuguesas*. (5ª ed. aumentada). Lisboa, Parceria Antonio Maria Pereira Livraria editora.
- OLIVEIRA SANTOS (1930). *Reply to the Accusations Addressed to the League of Nations by Mr. Edward A. Ross against the Portuguese in Angola*. Lisboa, Tipografia Inglesa.
- ONSELEN, Charles van (1976). *Chibaro: African Mine Labour In Southern Rhodesia, 1900-1933*. Johannesburg, Ravan Press.
- PENVENNE, Jeanne Marie (1982). *History of African Labor In Lourenço Marques, Mozambique — 1877 to 1950*. Tese de doutorado, Boston University, mimeo.
- ROSS, Edward Alsworth (1925). *Report on Employment of Native Labor in Portuguese Africa*. New York, The Abbott Press.
- RUFINO, José dos Santos (1929). *Albums Fotográficos e Descritivos da Colónia de Moçambique. Vol II — Lourenço Marques: Edifícios Públicos, Porto, Caminhos de Ferro, etc.* Hamburgo, Broscheck & Co.
- SA DA BANDEIRA, Marquez de (1873). *O Trabalho Rural Africano e a Administração Colonial*. Lisboa, Imprensa Nacional.
- SANTANA, Francisco (1964). *Documentação Avulsa Moçambicana do Arquivo Histórico Ultramarino*. Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.
- SCHWEITZER, Albert (s/d). *Entre a Água e a Selva*. (2ª ed.). São Paulo, Melhoramentos.
- VASCONCELLOS, José Maximo de Castro Neto Leite e (1854). *Collecção Official da Legislação Portuguesa — Anno de 1853*. Lisboa, Imprensa Nacional.
- XAVIER, Alfredo Augusto Caldas (1894). *Reconhecimento do Limpopo: Os Territórios ao Sul do Save e os Vátuas*. Lisboa, Imprensa Nacional.
- ZAMPARONI, Valdemir (1983). "O Trabalho Forçado no Norte do País". *Não Vamos Esquecer!*, Boletim Informativo da Oficina de História, nº 213, dez., Maputo, Centro de Estudos Africanos/UEM.

A Construção da Nação (Pós-) Colonial: África do Sul e Suriname, 1933-1948

Fernando Rosa Ribeiro*

Resumo

Este artigo traça uma comparação entre as idéias de dois pensadores sociais brancos importantes no Suriname e na África do Sul dos anos de 1930 e 1940, respectivamente Kielstra e Cronjé. As idéias de ambos foram muito importantes na época tanto para o chamado processo de “indianização” (*verindisching*) do Suriname, no caso de Kielstra, quanto para a construção do pensamento e do sistema de apartheid na África do Sul, no caso de Cronjé. O artigo indica como, apesar da imensa diferença entre as histórias coloniais dos dois países, a origem colonial neerlandesa comum (foram ambos colônias dos Países Baixos) permite uma comparação entre os dois pensamentos. Essa comparação mostra que há categorias comuns ao pensamento tanto de Kielstra (antigo funcionário colonial na Índia Neerlandesa ou Indonésia) e Cronjé (sociólogo africâner que fez seu doutorado nos Países Baixos). Assim, apesar das imensas diferenças entre as várias (ex-) colônias neerlandesas (no caso, o Suriname, a África do Sul e a Indonésia), existe um pensamento comparável e comum aos três que se expressa com muita força exatamente antes, durante e depois da Segunda Guerra Mundial.

Palavras-chave: Suriname; África do Sul; Indonésia; *apartheid*; colonialismo neerlandês (holandês).

* Agradeço a Sefhis/Amsterdã o apoio financeiro para minha pesquisa no Suriname em 1998, e ao IMWCO/Universiteit van Suriname o apoio prestado durante minha estada em Paramaribo.

Abstract

The Construction of the (Post-) Colonial Nation: South Africa and Suriname 1933-1948

This article attempts a comparison between the ideas of two important white intellectuals, respectively in Suriname and South Africa in the 1930s and 1940s, Kielstra and Cronjé. The ideas of both of them were important both for the process called *verindisching* or "Indianisation" in Suriname, in the case of Kielstra, and for thinking out apartheid policy in South Africa, in Cronjé's case. The common Dutch colonial origin of both kinds of thinking allows for a comparison between them, in spite of the differences between the colonial histories of Suriname and South Africa (both are former Dutch colonies). This comparison shows that there are similarities in the thinking of both Kielstra (a former government official in the Netherlands Indies or Indonesia) and Cronjé (an Afrikaner sociologist who did his doctoral studies in the Netherlands). Therefore, in spite of the enormous differences between the diverse former Dutch colonies (in this case, Suriname, South Africa and Indonesia), there is a common basis to colonial thinking in all three of them. This shared thinking came up very sharply in the period just before, during and after the Second World War.

Keywords: Suriname; South Africa; Indonesia; apartheid; Dutch colonialism.

Résumé

La Construction de la Nation (Post) Coloniale: Afrique du Sud et Suriname 1933-1948

Cet article est un essai de comparaison entre les idées de deux importants penseurs blancs en Afrique du Sud et en Suriname, à savoir Kielstra (en Suriname) et Cronjé (en Afrique du Sud), dans les années trente et quarante. En ce qui concerne Kielstra, ses idées étaient importantes pour le processus connu comme *verindisching* ou l'«indianisation» en Suriname; en ce qui concerne Cronjé, ses idées étaient importantes pour la construction de la pensée et de la pratique de l'apartheid. L'origine coloniale néerlandaise partagée de deux pensées nous permet de les comparer, en dépit des différences entre les histoires coloniales du Suriname et de l'Afrique du Sud (tous deux ont été des colonies néerlandaises). La comparaison montre qu'il y a des similarités

entre la pensée de Kielstra (un ancien fonctionnaire colonial aux Indes Néerlandaises ou Indonésie) et celle de Cronjé (un sociologue afrikaner qui avait obtenu son doctorat aux Pays-Bas). Donc, en dépit des différences très importantes entre les diverses (anciennes) colonies néerlandaises (dans ce cas-là le Suriname, l'Afrique du Sud et les Indes Néerlandaises), il y a une pensée comparable et partagée par tous les trois qui est très prononcée avant, pendant et après la Seconde Guerre Mondiale.

Mots-clé: Suriname, Afrique du Sud, Indonésie, apartheid, colonialisme néerlandais.

Este artigo pretende analisar alguns aspectos da construção da nação (pós-) colonial nas décadas de 1930 e 1940 na África do Sul e Suriname. Os discursos abaixo – sobre “raça” e nação – são contemporâneos, e têm uma matriz comum (os Países Baixos e o mundo de origem colonial neerlandesa). Contudo, inserem-se em contextos bastante diferentes – um, numa colônia no limite meridional da bacia do Caribe, outro naquele que era na época um dos pouquíssimos países africanos independentes. Contudo, há semelhanças importantes entre eles, apesar da disparidade de seus contextos. Ambos são discursos de origem acadêmica que se tornaram em seguida o fundamento de políticas estatais de construção da nação. Além disso, são discursos originados por brancos, mas tratam, em grande medida, do destino de populações não-européias. A diferença principal entre eles é que um é um discurso nitidamente colonial, enquanto o outro se constrói como discurso autóctone e antiimperialista. O discurso relativo ao Suriname e seu contexto serão examinados em mais detalhe, já que examinei mais detidamente o discurso sul-africano anteriormente (Rosa Ribeiro, 1996, 1998). Além do mais, o discurso e contexto surinameses são ainda mais desconhecidos entre nós, apesar da proximidade geográfica. Primeiro, apresentarei as idéias de G. Cronjé, um ideólogo do *apartheid*.

Embora tenha tido vários precursores, e suas idéias não serem exatamente originais, o sociólogo Geoffrey Cronjé sistematizou em seus trabalhos dos anos quarenta as premissas básicas e linhas gerais do que seria logo em seguida a política de *apartheid* (ver Dubow, 1989).¹ As idéias das obras de Cronjé seriam utilizadas pelo Partido Nacionalista a partir de 1948 na implantação do sistema de *apartheid* e como justificativa ideológica para as políticas de *apartheid* (Coetzee, 1991:4). Um de seus propósitos é criar um arcabouço ideológico contra o imperialismo e o “liberalismo” britânicos, que ele condena a todo momento em sua obra. O campo do *apartheid*, tal como desvelado em sua obra, pretende ser uma clareira intensamente iluminada e limpa, em meio a uma situação

supostamente caótica. A palavra de ordem que Cronjé utiliza repetidamente em sua principal obra é “consistência”, enfatizada como um encantamento no texto (Cronjé, 1945). Ele apregoa que o sistema de *apartheid* tem que ser “consistente”. Para ele, chega-se a essa consistência através da totalização do sistema, isto é, através do emprego, em todo o campo abrangido pelo pensamento, de uma lógica totalizante, que tem como pretensão exilar e destruir toda ambigüidade, toda nuance, toda exceção, toda mediação, criando em seu lugar um espaço sem rincões escuros ou franjas sombrias, sem contradições nem paradoxos.

Nesse sentido, a nênese de Cronjé é a *mengelmoes-samelewing* ou a “sociedade-papa”. Nessa associação indistinta (outra tradução possível, embora demasiado eufemística), toda diferença termina por perecer porque seus contornos não podem ser mantidos. A variedade da criação (*skeppingsverskeidenheid*) é, para Cronjé, algo fundado tanto na natureza quanto na vontade divina. Essa variedade sofre um prejuízo irreparável na situação de *mengelmoes* (mistura). Isto se dá porque nesta última nenhuma identidade pode ser mantida: através do contato contínuo e da mistura de sangue (*bloedvermenging*), toda diferença (étnica e racial) se diluirá e o resultado será uma “papa” – isto é, o caos e a total falta de ordem. Essa “sociedade-papa” seria o resultado último da mediação, do compromisso e da ambigüidade. Para Cronjé, a África do Sul dos anos quarenta estava a perigo exatamente porque as raças viviam umas em meio às outras, no mesmo espaço físico, apresentando assim inumeráveis “pontos de contato” (*aanrakingspunte*) entre elas. O contato é aqui o agente supremo da perda de identidade e a mistura de sangue (o casamento ou relação sexual interracial) é para Cronjé sua conseqüência mais nefasta. No seu texto, a mistura de sangue é uma metáfora poderosa para a “infiltração” (*insypel*) do diferente (*anders*) dentro de si próprio (*eie*) (*ibidem*).

A situação de então na África do Sul é vista por Cronjé como uma situação em que a diferença está ameaçada. Existe, segundo Cronjé, um processo de “abastardamento total” (*uitbastering*) que leva à aniquilação (*vernietiging*) da variedade racial. Esse processo também se apresenta na esfera cultural, especialmente no que diz respeito à destribalização (*ontstamming*) do banto. Devido à destribalização, a “cultura banto inata” (*eie Bantoekultuur*) estaria desaparecendo. Caso isso continuasse, tanto a “raça banto” quanto a “variedade cultural” (*kultuurverskeidenheid*) da humanidade como um todo ficariam empobrecidas. A mistura do sangue é aqui altamente prejudicial, e ela é equacionada com a perda não só da

especificidade de cada raça como também da perda da especificidade cultural (Cronjé menciona as duas praticamente na mesma sentença – *ibidem*: 11). Nesse sentido, a perda da própria especificidade (*ei*) é fatal. O “banto destribilizado” perde sua cultura, mas não consegue adquirir a cultura européia, senão superficialmente. Os “danos espirituais” advindos dessa situação são irreparáveis porque nenhuma assimilação é vista como possível ou desejável, da perspectiva de Cronjé. O banto destribilizado torna-se, nessa visão, praticamente menos que humano, já que não pertence mais à sua própria cultura, nem pode pertencer à cultura européia (que lhe é, nessa visão, irremediavelmente forânea e alheia). A diferença aqui não está aberta a compromissos ou mediações: ela é absoluta, ou quase. A perda da identidade aqui leva, portanto, em última instância, à perda da própria humanidade de cada um. E é exatamente dessas duas premissas – da naturalização da diferença racial e cultural e do perigo do contato para a manutenção dessa variedade – que surge a proposta de separação (*apartheid*).

[...] inclinamo-nos à conclusão de que o aparato racial [*rassetoerusting*] do nativo em seus aspectos corporais e mentais é em primeira instância diverso [*anders*] (isto é, de tipo distinto [*andersoortig*] e valor distinto [*anderswaardig*]) daquele do homem branco. Em última instância, não será este o sentido e significado da variedade racial? Se assim for, então isto significa que cada raça tem seu caráter [*aard*], predisposição [*aanleg*] e função próprias e distintas, como é o caso de toda variedade em outros domínios da natureza. A variedade racial (independentemente de qualquer diferença de posição entre as raças) leva-nos necessariamente ao ponto de vista de que cada raça tem uma tarefa e um chamado [*roeping*] próprio e distinto a ser realizado de acordo com suas próprias possibilidades. E cada raça pode realizar sua tarefa e seu chamado próprios da melhor maneira, de acordo com seu caráter e suas possibilidades, se tiver as oportunidades necessárias [para fazê-lo] em separado [*apart*]. Em razão da variedade racial, uma mistura [*mengelmoes*] de raças é algo artificial. E em razão da variedade racial, a separação [*apartheid*] das raças é algo natural (*ibidem*: 19, tradução minha, ênfases no original).

Cronjé adverte que a segregação não é algo que o homem branco só deseja para se ver livre do “nativo”. Em realidade, para que a segregação, ou *apartheid*, seja bem implementada, deve-se dar a todas as raças a oportunidade de se desenvolverem como raça de acordo com suas próprias possibilidades. Ou seja, a segregação é para todos. “Toda raça deve se desenvolver em separado [*apart ontwikkel*]”, enfatiza Cronjé (*idem*, ênfase no original). Ainda segundo ele, a segregação total substituirá a sociedade-papa por comunidades de *volk* ou étnicas (*volksgemeenskappe*) diversas e distintas:

uma comunidade étnica branca, uma ou mais comunidades étnicas bantos e uma comunidade mestiça.² Cronjé acrescenta que isso se dará com uma comunidade racial “*ao lado da outra [naas mekaar] e não uma em meio à outra [een te midde van die ander]*” (*ibidem*:80, ênfase no original).

O pensamento de *apartheid* – ilustrado aqui por citações da obra de Cronjé – rejeita, portanto, a miscigenação, relegando a figura do mestiço à categoria de uma espécie de minoria étnica ou mais uma comunidade étnica, ao lado das comunidades banto e branca. A construção da nação sul-africana no pensamento de *apartheid* dá-se, portanto, rejeitando a mediação simbólica representada pela figura do mestiço, assim como rejeitando as “comunidades bantos” como parte da nação. Assim, na África do Sul, o *kleurling* ou *Coloured* (pessoa de ascendência “racial” mista) não constituiu nunca a base da nacionalidade no pensamento de *apartheid*. Pelo contrário, pode-se postular que o pensamento de *apartheid* se construiu contra a miscigenação, vista como totalmente nociva à manutenção de identidades raciais ou étnicas distintas. Cronjé e outros pensadores – como ele, africâneres – postularam que o bôer (o sul-africano branco de origem colonial no tempo holandês, isto é, antes de 1800) ou africâner sentem *por natureza* uma aversão (*afkeer*) contra a mistura racial. Por exemplo, Eloff postula que o típico jovem bôer “simplesmente não pode imaginar como é possível para um homem branco ser culpado de crime tão hediondo” com o intercuro sexual com uma mulher de cor. Ainda segundo ele, a tradição bôer requer que “um jovem moço não fale com mulheres nativas ou mestiças” a não ser sobre assuntos absolutamente necessários (como salários). Em presença de uma jovem de outra raça, o jovem bôer supostamente baixa os olhos... (Eloff, 1942:95-6).

Naturalmente, esse pensamento está cheio de contradições: a primeira é a própria presença de uma comunidade mestiça na província do Cabo Ocidental que, embora demograficamente de âmbito mais limitado que o grupo branco, assim como este tem uma origem no passado colonial distante. Uma explicação da época era que os mestiços teriam surgido no século XVII, nos inícios da colonização holandesa, quando a sociedade colonial ainda não se havia consolidado suficientemente para que suas normas raciais surgissem e se fizessem valer. Além do mais, essa população mestiça também teria sua origem supostamente no intercuro de mulheres de cor com marinheiros de passagem no porto da Cidade do Cabo, que durante muito tempo foi ponto de parada obrigatório

na rota entre Europa e Ásia antes da abertura do Canal de Suez em 1869. Bruwer – um antropólogo africâner – menciona o “surgimento simultâneo” dos dois povos (*volke*) – *kleurling* ou mestiço e africâner – na África do Sul (Bruwer, 1963:1). Isto é, os dois povos teriam surgido no mesmo local e na mesma época, mas *separadamente*. Nesse sentido, nesse pensamento o mestiço é idealmente apenas mais uma comunidade étnica ou *volk*.

Não cabe aqui analisar a implementação desse pensamento na prática, a partir de 1948, por parte do governo do Partido Nacionalista (africâner).³ Tampouco se trata aqui de fazer uma análise profunda desse pensamento.⁴ Basta lembrar que sua implementação durou décadas, e significou um grau de exclusão social dos grupos não-brancos na África do Sul que parece extremo até em comparação com a própria história sul-africana anterior a 1948. Basicamente, os não-brancos – principalmente os africanos – não eram considerados parte da nação sul-africana, que seria assim basicamente uma nação exclusivamente de brancos, os africanos ficando relegados aos seus próprios países (criados pelo governo de *apartheid* como países supostamente autônomos e mesmo independentes, os famosos bantustões, e que nunca foram reconhecidos pela comunidade internacional).⁵ Seja como for, o pensamento de *apartheid* é mencionado aqui pelo seu valor comparativo.

Naturalmente, as diferenças entre África do Sul e Suriname são tão vastas que dificilmente poderiam ser plenamente catalogadas de maneira resumida: racista ou não, a África do Sul era um Estado independente, o Suriname sendo uma colônia até 1975. A dimensão territorial dos dois países é também totalmente desigual, para não mencionar o peso demográfico de ambos (hoje a população sul-africana beira os cinquenta milhões de habitantes, enquanto a surinamesa gira em torno de meio milhão, além dos quase trezentos mil surinameses residentes nos Países Baixos). Economicamente, dificilmente os dois países poderiam ser mais díspares: enquanto a África do Sul é, de longe, a maior potência econômica do seu continente, e tem uma imensa indústria e setor de serviços, o Suriname é uma das menores e mais pobres economias da América do Sul. Contudo, historicamente, ambos os países têm uma experiência colonial comparável, tanto inglesa como holandesa (se bem que, no caso surinamês, a presença inglesa, embora tenha ocorrido primeiro na história, tenha sido muito breve). Ambos surgiram como colônias quase simultaneamente: em 1650, no caso do Suriname, e 1652, no caso sul-africano. Ademais, ambos foram colônias que, durante os séculos XVII e XVIII,

pertenceram a companhias ou sociedades comerciais, e não a uma Coroa. Antes de 1800, não houve o objetivo explícito de colonizar o território com europeus no caso da África do Sul, embora isto tenha acontecido na prática.⁸ Esta última era meramente um posto de reabastecimento na rota das Índias, enquanto o Suriname era uma colônia de *plantation*, onde se cultivavam açúcar, café e outras safras exclusivamente para exportação. Durante muito tempo, o Suriname teve uma pequena população de proprietários brancos (judeus e não-judeus), uma imensa maioria escrava e uma pequena população livre.” A Colônia do Cabo da Boa Esperança (embrião da atual África do Sul) possuía uma população branca muito mais substancial, e menos escravos (não havia *plantation*, mas apenas médias e pequenas propriedades). Antes da imensa expansão territorial de finais do século XVIII e século XIX (Muller, 1987; Worden, 1994), não havia muitos africanos autóctones tampouco (os habitantes originais do Cabo eram os Khoisan, pequenos grupos pastoris ou de caçadores). Assim como no Suriname, a população livre de cor era minoritária (na África do Sul até hoje o é, inclusive com relação ao grupo branco. Ver Goldin, 1987).

Enquanto a África do Sul adquiriu uma população branca e mestiça minoritária, mas substancial e permanente, o Suriname, com a decadência da *plantation* a partir do último quartel do século XVIII, que se mostrou irreversível durante o século XIX, perdeu quase toda a sua população branca não-judia já em meados dos oitocentos. Quanto aos judeus, com a maior tolerância na Europa ocidental com relação a eles, emigrariam em massa na virada do século XIX para o XX, constituindo hoje apenas uma minúscula minoria no país. Os pouquíssimos brancos não-judeus residentes no país são descendentes de uma pequena leva de fazendeiros holandeses emigrados em meados do século XIX, e constituem uma minoria (e já bastante miscigenada). Assim, ao contrário do restante da América do Sul, o Suriname, junto com suas vizinhas Guiana e Guiana francesa, é um país onde praticamente não existem brancos de origem colonial, situação inusitada no continente. Outra característica que o país comparte só com as vizinhas Guianas e Trinidad é o fato de que grande parte (metade ou mais) da população é de origem asiática, situação igualmente única no continente, onde descendentes de asiáticos constituem somente minorias bem pequenas.

Os asiáticos entraram no país a partir de meados do século XIX. Com a proximidade da abolição – que o governo metropolitano em Haia havia fixado para 1863 (enquanto a África do Sul e

demais colônias inglesas aboliram a escravidão já em 1834) – havia a necessidade de garantir mão-de-obra para as fazendas (chamadas *plantages*). Depois de experimentos malsucedidos com imigrantes caribenhos e portugueses, experimentou-se com imigrantes chineses entre 1854 e 1874 (Ramsoedh, 1990:101), que são ainda uma minoria visível dentro da sociedade surinamesa. Contudo, seria com a imigração indiana – a partir dos anos de 1870 – e, mais tarde, a javanesa (a partir de 1891) – que se resolveria o problema da mão-de-obra na lavoura para exportação (Höefte, 1987).

Após a abolição, os governos colonial e metropolitano decidiram-se por um programa de *assimilatie* ou “assimilação” da população de cor da colônia (Ramsoedh, 1995). Estabeleceu-se o ensino obrigatório em língua neerlandesa (holandesa) para todos os habitantes da colônia em 1876. Em 1892 todos os surinameses tornaram-se oficialmente “súditos neerlandeses” (com exceção dos imigrantes asiáticos e seus descendentes). Com a saída dos brancos, e a escolarização efetiva de toda uma geração de crianças de cor em escolas do governo (que possuíam um currículo idêntico ao das escolas na metrópole), deu-se um mínimo de mobilidade social a partir de finais do século XIX, com os mestiços (*kleurlingen*) passando a ocupar posições de baixo e médio escalão na sociedade colonial (e mais tarde também de alto-escalão). O parlamento colonial – com direito de voto censitário e extremamente limitado – criado em 1866, com a entrada do século XX e a saída dos judeus da colônia, passou a ser dominado pela elite de cor, formada por mestiços claros. Essa elite era frontalmente contra a importação de trabalhadores da Ásia, mas nada podia fazer (o parlamento tinha poderes muito limitados). Já na virada do século, ficou claro tanto para Haia como para o governo colonial que as *plantages* não tinham nenhum futuro (hoje apenas uma sobrevive no país – Mariënburg — enquanto no auge do período colonial, no século XVIII, chegaram a existir mais de seiscentas). A imigração asiática, portanto, passou a assentar-se em outra lógica: a da ocupação da terra por pequenos proprietários rurais produzindo para sua própria subsistência e, eventualmente, também para a exportação. Deve-se notar que por essa época o Suriname já há muito havia deixado de dar lucros significativos para a metrópole e, assim como outras antigas colônias de *plantation* no Caribe, tornara-se uma fonte contínua de déficit orçamentário, mesmo após o desenvolvimento da importante indústria de extração de bauxita por parte de companhias americanas a partir da década de 1910.

Nessa situação, tornou-se cada vez mais imperativo criar um plano de desenvolvimento para a colônia que eventualmente se tornasse financeiramente independente da metrópole (embora não se pensasse ainda na época – antes da Segunda Guerra Mundial – em dar-lhe a independência). Foi nesse sentido que a escolha de E.B. Kielstra para ser o novo governador colonial em 1933 apresentou-se como uma escolha importantíssima aos olhos do governo metropolitano. A tarefa dada a Kielstra era nada mais, nada menos que a de criar um modelo de desenvolvimento colonial financeiramente sustentável e que levasse eventualmente ao progresso do país. Por várias razões, Kielstra era considerado a pessoa ideal para levar a cabo esse plano.

Kielstra havia sido funcionário colonial (*ambtenaar*) na Índia Neerlandesa entre 1903 e 1915 (também conhecida em português pelo nome de “Índias Orientais Holandesas”, atual Indonésia). Lá trabalhara sob o comando de Hendrik Colijn, político calvinista-ortodoxo conservador que se tornaria ministro de colônias em 1933 e, em 1937, primeiro-ministro dos Países Baixos. Colijn tinha uma agenda colonial extremamente conservadora – era, por exemplo, contra o movimento independentista indonésio (Hurgronje, 1928). O modelo colonial que predominava então, com relação à Índia Neerlandesa, após o experimento da *associatie* ou política de associação (limitada) entre neerlandeses e indonésios, que existiu durante alguns anos entre a virada do século e a década de 1920, era de manutenção do *status quo* colonial, especialmente após 1930 (van Doorn, 1994; de Graaff, 1997). Ao contrário do Suriname, onde após a abolição em 1863 não havia nenhuma distinção jurídica entre os habitantes da colônia, na Índia Neerlandesa predominava um modelo quase antiassimilacionista, que lembra o *apartheid* ulterior na África do Sul. A população do arquipélago estava dividida entre três categorias etno-jurídicas que determinavam direitos e privilégios altamente diferenciados em todas as esferas da vida, desde o casamento e a herança até a posse da terra e o direito a voto: os “nativos” (*Inlanders*), que eram a esmagadora maioria da população; os “orientais estrangeiros” (*Vreemde Oosterlingen*, em sua maioria de origem chinesa, mas nascida no próprio arquipélago); e, finalmente, os europeus (*Europeanen*), cuja maioria havia nascido nas ilhas, e muitos dos quais eram mestiços e não sabiam falar o neerlandês (essa categoria constituía 0,47% da população colonial total em 1930) (Fasseur, 1992).

As três categorias estavam submetidas a direitos diferentes – tanto na área de direito penal e comercial como no direito de famí-

lia. Essas três categorias jurídicas – e os direitos diferenciados que a elas se aplicavam – se manteriam até o final da era colonial (marcado pela invasão japonesa de 1942). A assimilação na Índia neerlandesa era, assim, muito mais limitada do que no Suriname – praticamente só a elite nativa e chinesa aprendia efetivamente a falar neerlandês nas escolas, por exemplo, e mesmo o fato de se falar o neerlandês e ser uma pessoa de posses não implicava a ascensão automática ao estatuto jurídico de “europeu”, muito pelo contrário. Além do mais, existia uma escola jurídico-antropológica metropolitana, centrada na Universidade de Leiden e na figura do jurista Cornelis van Vollenhoven, que preconizava o direito consuetudinário nativo (*adatrecht*) (Sonius, 1976; Geertz, 1983). Isto é, defendia a utilização pela administração colonial, parcial ou plena, das muitíssimas tradições jurídicas consuetudinárias (chamadas *adatem* malaio) encontradas nas milhares de ilhas e centenas de etnias do arquipélago. Embora essa visão nunca se tenha efetivado plenamente numa política colonial consistente, ela não deixou de ser influente (e Kielstra a compartilhava, como mostra Ramsoedh).

Após a abolição, em 1863, o Suriname, ao contrário da Índia, foi considerado oficialmente como uma “colônia neerlandesa” (*Nederlandse volksplanting*), onde o caráter neerlandês da sociedade deveria ser incentivado e mantido em todas as esferas, da educação ao direito e sistema político. Também ao contrário da Índia Neerlandesa, o princípio jurídico imperante era o *concordantiebeginsel*, ou “princípio de concordância” entre o sistema jurídico colonial e o metropolitano. Isto é, as leis surinamesas deveriam se espelhar nas da metrópole e, sempre que possível, serem semelhantes ou idênticas a elas. Ainda ao contrário da Índia, que se acreditava que algum dia se tornaria independente (embora num futuro muito distante), o Suriname era visto como totalmente dependente da metrópole para sua identidade, já que as autoridades coloniais acreditavam que os ex-escravos não tinham uma cultura própria, ao contrário dos habitantes da Índia Neerlandesa, e, portanto, eram meros receptáculos para uma cultura neerlandesa metropolitana. Assim, no Suriname, até os anos trinta, aos olhos da metrópole só uma política assimilacionista fazia sentido (Ramsoedh, 1990:91). Assim, na Índia via-se a presença neerlandesa como, em última instância, temporária (mesmo que a independência ainda viesse a tardar muito, segundo percepções neerlandesas), já que não havia uma identidade última entre colônia e metrópole, enquanto no caso surinamês se dava exatamente o contrá-

rio, a Guiana holandesa (como o país era chamado no Brasil e outros países durante a época colonial) sendo de certo modo uma extensão da metrópole no ultramar.

A tradição de administração colonial da Índia Neerlandesa, portanto, era muito diferente da tradição colonial neerlandesa no Caribe após meados do século XIX: naquela primeira havia uma ênfase muito clara na diferenciação, ênfase essa que variava muito através das várias administrações coloniais, mas que se mantinha como fio condutor da política colonial.¹⁰ Após seus anos como funcionário colonial na Índia, Kielstra tornou-se o professor de administração ou economia política colonial (*koloniale staathuishoudkunde*) na nova faculdade de estudos coloniais fundada em 1925 para competir com a de Leiden.¹¹ Essa faculdade diferenciava-se da de Leiden (centro tradicional de formação de funcionários coloniais, que eram obrigados a frequentá-la antes de serem enviados para as ilhas), era mais conservadora e havia sido criada com o apoio (inclusive financeiro) de setores empresariais importantes, principalmente os ligados à Shell e à indústria petrolífera colonial operando em Sumatra (daí o nome coloquial da faculdade, *petroleumfaculteit*). Devido ao seu passado colonial, à sua experiência acadêmica, sua política conservadora e à sua ligação com Colijn, Kielstra foi considerado uma escolha ideal para o cargo de novo governador daquela que passara a ser chamada (junto com Curaçau) no século XX de *noodlijdende kolonie* ("colônia sofredora"), devido à pobreza generalizada e à falta de recursos internos importantes (que contrastava muito com a situação na Índia Neerlandesa).¹²

Ao instalar-se em Paramaribo, Kielstra foi inicialmente muito bem recebido pela elite mestiça (*kleurling*) do grupo *Creool*.¹³ Encontrou, contudo, uma capital inchada com imigrantes de origem rural. Com a abolição, após o período de aprendizado forçado (no qual os ex-escravos, apesar de livres, eram obrigados por lei a ficar nas fazendas de seus antigos senhores trabalhando como assalariados), que terminou em 1873, a população liberta gradualmente mudou-se em grande número do campo para a capital.¹⁴ Nesta, havia pouco ou mesmo nenhum trabalho. Para Kielstra, assimilar essa população à cultura neerlandesa – através da escolarização em língua neerlandesa e da urbanização – havia sido um erro grave da administração colonial.¹⁵ Havia criado uma classe empobrecida e urbana que não possuía utilidade para a colônia. Kielstra acreditava que os *Creolen* deveriam sair da cidade e voltar para o

campo, onde poderiam receber pequenos lotes para praticar a agricultura.

Contudo, o projeto de construção da nação colonial de Kieistra não se centrava em absoluto na população negra assimilada. Sua experiência administrativa na Índia Neerlandesa e seu conservadorismo político o levaram a ter uma simpatia quase natural pelos imigrantes asiáticos do Suriname e seus descendentes. Estes eram virtualmente marginalizados na colônia, tanto pela administração colonial como pela elite negra. Antes da Segunda Guerra Mundial, habitavam quase exclusivamente o campo, frequentemente em comunidades étnicas mais ou menos fechadas (Ramsoedh, 1990:100). Embora houvesse negros no campo também, em linhas gerais havia-se estabelecido uma divisão no país, com a maioria dos negros residindo em áreas urbanas ou próximas a elas, e a quase totalidade dos asiáticos em áreas rurais mais ou menos etnicamente exclusivas, habitadas por indianos (*Hindostanen*) ou javaneses (*Javanen*).¹⁶ Antes de 1927, nenhum imigrante ou descendente de imigrante asiático podia tornar-se súdito neerlandês (*ibidem*). A idéia era que voltariam a seus países depois de vencidos seus contratos de trabalho (que os obrigavam a trabalhar em determinada *plantage* sob pena de castigos corporais e prisão – *poenale sanctie* – caso se recusassem a fazê-lo. Cf. Höefte, 1990). Contudo, como em outros lugares (o Estado de São Paulo com seus imigrantes japoneses, por exemplo, ou a vizinha Guiana com seus próprios imigrantes indianos), a maioria dos imigrantes permaneceu no país após o término de seus contratos (ou das renovações eventuais desses contratos). Por volta da virada do século, os que escolhessem se fixar no país em lugar de serem repatriados recebiam um pequeno lote de terra. Esse lote era propositalmente pequeno, para que seus ocupantes pudessem plantar para comer, mas tivessem, ainda assim, que vender sua força de trabalho nas grandes plantações coloniais (que ainda existiam antes da Segunda Guerra Mundial).

Ao contrário dos *Creolen*, esses imigrantes não eram objeto de uma política assimilacionista intensa, situação que se perpetuou entre seus descendentes. Isto é, a política assimilacionista do governo colonial não se aplicava a eles a não ser parcialmente, já que não eram vistos como habitantes permanentes do país. Além do mais, até bem entrado o século XX, as condições de trabalho nas *plantages* eram absolutamente grotescas, como mostram os próprios relatórios coloniais neerlandeses (*ibidem*). Não só imperava a *poenale sanctie* para todos os contratos, como os trabalhado-

res eram obrigados a trabalhar e viver nas fazendas em condições extremamente precárias (que lembram a dos japoneses no Estado de São Paulo antes da Segunda Guerra Mundial). Apesar da existência de um *Protector of Immigrants* britânico, um funcionário estacionado permanentemente em Paramaribo, cuja função era velar por um mínimo de bem-estar entre os imigrantes indianos e seus descendentes, o governo colonial da Índia Britânica decidiu em 1916 proibir a imigração para o Suriname devido às péssimas condições de trabalho nas *plantages*. Os javaneses, contudo, provinham de outra colônia neerlandesa, portanto, não havia quem os protegesse. Assim, sua imigração não foi sustada. Ambos os grupos tinham em comum o fato de que, ao contrário dos negros, não eram cristãos, e sim hinduístas e muçulmanos; não sabiam falar o neerlandês (língua essencial para a ascensão social no país); e estavam totalmente marginalizados até mesmo no pequeno espaço que o governo colonial dava para a política local (em 1933 só havia um único representante asiático no parlamento, um indiano católico-romano).

Essa presença de um grupo substancial dentro da colônia – que não era assimilado nem mesmo entre as gerações nascidas no país – vivendo em comunidades próprias no campo é muito interessante, e deixou uma marca profunda que até hoje é visível no país: quando se está em Paramaribo, basta atravessar o rio Suriname, por exemplo, para deparar com todo um distrito eminentemente rural, o Commewijne (cortado pelo rio do mesmo nome), habitado na maior parte por javaneses surinameses. Nieuw Nickerie, distrito e segunda cidade do país, ao lado do rio Corantijn, portanto da fronteira com a vizinha Guiana, é território indiano. No Commewijne, fala-se javanês-surinamês (uma variedade local da língua javanesa) e sranan (que é língua franca entre as classes populares do país); em Nieuw Nickerie, fala-se o sranan e o sarnami (língua crioula de origem indiana, com elementos emprestados do hindi, bihari e outras línguas da Índia). Várias cidadezinhas e vilarejos por todo o país possuem nomes asiáticos como Calcutta e Bombay no distrito de Saramacca, ou Tamanredjo e Java na bacia do rio Commewijne, ao lado de nomes tipicamente sranan como Santigrón ou Bigiston, e os muitos topônimos neerlandeses (Groningen, Nieuw-Amsterdam, Wageningen, Alkmaar, etc). É como se a própria geografia do país fosse um espelho de sua pluralidade (no extremo sul do país, onde pouquíssimos habitantes moram, fica o Toemoek Hoemak Gebergte, cadeia conhecida do outro lado da fronteira como Serra do Tumucumaque).

A política desenvolvida por Kielstra a partir de 1933 de certo modo acentuou ainda mais esse caráter diversificado do país. Sua experiência anterior com a diversidade étnica colonial na Índia Neerlandesa foi decisiva aqui, assim como seu conservadorismo político. Na Índia, após 1920, limitou-se a abrangência da educação européia para não-europeus: difundir uma educação ocidental, acreditava-se em círculos conservadores, só criava "semi-intelectuais" (*half-intelectuelen*) que não encontravam emprego no mercado de trabalho e que, além do mais, entravam para as fileiras do nacionalismo indonésio (Ramsoedh, 1990:44). Existia, paralelamente ao sistema de educação europeu, todo um sistema escolar "nativo" separado, que lembra o sistema educacional segregado do *apartheid*.¹⁸ Esse sistema separado dificilmente permitia o acesso aos altos-escalões da sociedade colonial. Havia uma intensificação não só das divisões etnojurídicas da colônia como também do conflito entre os diversos grupos e as autoridades coloniais. Nesse ambiente, Kielstra era partidário de uma manutenção das diferenças (dentro de um estado colonial controlado por neerlandeses e sem participação alguma de grupos nacionalistas). Kielstra tinha uma visão organicista e historicista da sociedade indonésia colonial: nesta visão cada grupo étnico teria um lugar (separado) na sociedade colonial, sob supervisão neerlandesa. Esse lugar separado permitiria a manutenção dos valores tradicionais de cada um dos grupos (*ibidem*:49).

Como funcionário colonial na Índia, Kielstra compartilhava plenamente dos preconceitos raciais de seu tempo, vigentes na colônia. Não via, assim, com bons olhos a formação de um grupo mestiço (ou de "sangue misto"), que teria uma influência supostamente deletéria nas relações sociais e econômicas da colônia. A suposta "indolência" e "falta de energia" dos nativos era transmitida ao mestiço via sua mãe indonésia (a maioria dos mestiços eram filhos de pai europeu com mãe "nativa"). Desse modo, Kielstra acreditava que não era bom para a colônia ter uma grande classe de pessoas de sangue misto, assim como não acreditava que fosse bom que a colônia tivesse muitos nativos "intelectualizados" através de uma educação européia de base assimilacionista (*ibidem*:48).¹⁹ Kielstra era, ademais, partidário de uma política colonial autoritária, sem nenhum tipo de concessão aos nacionalistas.

Para ele, o que faltava à Índia neerlandesa não era mais educação de estilo ocidental ou melhor acesso às escolas européias para os nativos, ou a maior difusão da civilização e língua neerlandesas, mas sim um respeito maior das autoridades coloniais pelas cultu-

ras autóctones ou étnicas do arquipélago (*volkskulturen*). As auto-ridades também deveriam ajudar na manutenção dessas culturas. Assim como Cronjé, Kielstra acreditava que os nativos deveriam viver dentro dos laços e limites de sua própria *volksgemeenschap* ou “comunidade étnica” (*ibidem*:51). Cada um dos povos autóctones (*inheemse volkeren*) deveria ser oficialmente reconhecido como entidade autônoma (*zelfstandig*). A “edificação ulterior da civilização” (*verdere opbouw van de beschaving*) deveria estar baseada nos próprios “bens culturais” (*kultuurgoederen*) de cada grupo. Ao poder colonial neerlandês caberia a função vital de ser uma “força imparcial” mantendo a unidade desse todo fragmentado e diverso, permitindo o “desenvolvimento material e espiritual pacífico” dos diversos povos. Assim, para ele, a escolarização não podia ser uniforme nem assimilacionista, mas deveria espelhar a diversidade colonial (*idem*). É difícil imaginar uma visão mais antagônica à idéia de uma nação indonésia comum, como a que preconizavam os nacionalistas como Sukarno.

Kielstra fora convidado a visitar o Suriname em caráter oficial já em 1925, dez anos após ter deixado a Índia Neerlandesa definitivamente, e seis anos após ter iniciado sua carreira acadêmica como professor de administração colonial. Nessa primeira e breve estadia, Kielstra identificou os principais problemas da colônia: a economia de *plantation* não tinha condições de concorrer com a *plantation* nas colônias inglesas e francesas da África Ocidental. Para ele, havia alguma possibilidade de crescimento do cultivo de algodão e café, mas não no sistema tradicional de *plantation*, e sim através da pequena propriedade rural (*klein-landbouw*). O pequeno produtor rural produziria para o consumo próprio, mas também para a exportação. Contudo, essa solução só funcionaria se houvesse um maior influxo de imigrantes asiáticos (e mesmo assim só se sentiriam os efeitos dessa política a longo prazo). Trazer trabalhadores sob contrato (*contract-koelies*) de Java seria o ideal, já que esses trabalhadores seriam mais baratos que a mão-de-obra das colônias vizinhas (e, Kielstra deixa subentendido, não estariam sob nenhuma proteção britânica, ao contrário dos indianos, e portanto poderiam ser explorados mais livremente). Além do mais, Kielstra preconizava a introdução no Suriname de um sistema amplamente utilizado em colônias européias na África e também na Índia Neerlandesa: um imposto por cabeça, que obrigava a população colonial a trabalhar para pagá-lo, impedindo-a assim de produzir apenas para sua subsistência, ou então para o comércio próprio (*ibidem*:53).

Uma grande desvantagem da situação colonial surinamesa era, contudo, segundo Kielstra, a falta de um “laço social autóctone” (*inheems maatchappelijk verband*), isto é, a inexistência de comunidades étnicas no modelo da Índia Neerlandesa. Isto seria culpa do governo colonial quando da abolição da escravatura em 1863. Segundo Kielstra,

[...] não é num desenvolvimento intelectual de cunho ocidental, no qual são gastas fortunas, mas na formação de uma vida social própria em aldeias (*dorpen*), que gradualmente atinja formas culturais mais elevadas, sob a influência de missionários católicos e protestantes, onde se pode desenvolver uma vida comercial (*marktwezen*) [...] que esteja o caminho para levar essa população (colonial negra) à colaboração, de acordo com suas forças, na produção surinamesa para o mercado mundial. (citado em Ramssoedh, 1990: 54).

Com a abolição, o governo colonial havia perdido uma excelente oportunidade de organizar a população liberta em comunidades de até duas mil pessoas, que seriam então obrigadas a se dedicar à plantação de cana-de-açúcar. Com a dispersão da população liberta e sua urbanização ulterior, não se desenvolveu, ainda segundo Kielstra, nenhuma “comunidade étnica” (*volksgemeenschap*).

Kielstra era frontalmente contra a igualdade dos diferentes grupos coloniais perante a lei, já que cada grupo – asiático ou negro – tinha uma cultura própria que diferia da dos demais grupos. Assim, embora no caso dos libertos ele advogasse, como na citação acima, a evangelização, no caso dos imigrantes asiáticos ele era contra a cristianização. Kielstra acreditava que cada grupo deveria viver separadamente dos outros, numa coexistência pacífica. É difícil imaginar um pensamento menos assimilacionista que o de Kielstra. Não é de surpreender, portanto, que ele eventualmente entrasse em conflito direto com a elite mestiça colonial (os mestiços claros neerlandesados), conflito que só terminaria com sua saída do governo em 1944 (por pressão dos grupos mestiços coloniais sobre o governo metropolitano no exílio). Para Kielstra, a população negra havia sido “mimada” pelo governo colonial desde a abolição, através de um estado colonial inchado. Para ele, essa população deveria redescobrir seu “valor social” através da criação de *dorpsgemeenschappen* ou “comunidades de aldeia” no campo, onde os que estivessem capacitados a trabalhar pagariam um imposto por cabeça (*hoofdgeld*), como era de lei na África colonial e na

Índia Neerlandesa. Isto poderia compensar em parte a falta de um laço social autóctone entre os surinameses (*ibidem*:54).

Kielstra tinha um programa muito conservador para a colônia, sugerindo inclusive que conquistas já obtidas – como o direito ao voto (ainda que de uma parcela mínima da população) e os poderes (ainda que limitados) do parlamento colonial – fossem ainda mais restritas (*ibidem*:107). Contudo, seu conservadorismo era extremo até mesmo para o parlamento metropolitano da época (que dificilmente poderia ser acusado de simpatizar profundamente com nacionalismos e autonomias coloniais). Kielstra teve mais êxito em políticas menos extremas, embora ainda assim de impacto importante. Em 1934, no que foi sua primeira medida importante como governador, instruiu os comissários distritais a sempre que possível somente darem lotes e terras para pequenas propriedades a comunidades que constituíssem um todo em sentido cultural, fossem da mesma origem étnica (*landaard*) ou religião ou, ainda melhor, dos dois. Para ele, essa medida ajudaria a deter o processo de “neerlandesação” (*vernederlandsing*), que ele abominava por inútil. Não é à toa que essa medida ficou conhecida como o primeiro passo no processo contrário de *verindisching* ou “indianização” do Suriname, isto é, de transformação gradativa da colônia numa colônia no modelo da Índia neerlandesa (*ibidem*:111-112). Durante anos, Kielstra sustentaria uma queda de braço com o parlamento colonial (dominado pela elite mestiça) no sentido de aprovar uma lei sobre as “comunidades de aldeia” etnicamente homogêneas (*dorpsgemeeschappen*), que ele favorecia como esteio do desenvolvimento do país. Ademais, para Kielstra, só assim a população asiática – através de seus líderes comunitários nas aldeias – poderia estar representada nas relações com o governo colonial, já que ele acreditava que o parlamento colonial representasse exclusivamente a classe negra neerlandesa e urbana.

A comunidade de aldeia é aqui uma noção de origem colonial indo-neerlandesa, baseada na suposta existência de *desage-meenschappen* ou comunidades rurais de aldeia em Java (denominadas localmente de *desa*). Acreditava-se que esse tipo de comunidade formasse ao mesmo tempo uma unidade territorial, de parentesco e comunitária, assentada numa religião comum e em laços sociais compartilhados. A idéia era de uma comunidade rural fechada e assentada em tradições milenares. Contudo, hoje se sabe que essa comunidade orgânica é, em realidade, uma criação colonial, principalmente como unidade administrativa, já que tradicionalmente o que existira em Java eram camponeses com alto grau

de mobilidade territorial. Isto é, a administração colonial necessitou da fixação dos camponeses em comunidades assim (*ibidem*:112). Essa noção e prática colonial indo-neerlandesa foi em seguida importada por Kielstra para o Suriname. Neste, as primeiras comunidades de aldeia foram criadas em 1937 (*ibidem*:116). O objetivo da criação dessas comunidades como forma jurídica e institucional e fundo orgânico era permitir a imigração em grande escala de javaneses para o Suriname. A idéia original de Kielstra era trazer cem mil migrantes de Java para o Suriname, num período de dez anos. Esses imigrantes viriam sob a forma de aldeias já prontas – com chefias comunitárias, líderes religiosos, etc. A idéia era de transplantar comunidade autóctones javanesas *in totum* para solo surinamês. Caso Kielstra tivesse podido fazer isso, hoje o Brasil teria como vizinho praticamente uma república javanesa muçulmana, já que o número de cem mil imigrantes superava muito não só o da população negra da colônia (minoritária naquela época em relação à população asiática), como o da população total.

Contudo, o plano foi declarado impraticável devido ao seu alto custo financeiro. Não obstante, Haia concordou com um plano bem mais modesto, com a vinda de mil a 1.200 imigrantes (fazendo parte de famílias camponesas) a cada ano. Mesmo nessa forma reduzida, o plano era impressionante, devido ao tamanho pequeno da população colonial (ele significava, na prática, quase um aumento de 10% ao ano da população só através da vinda dos imigrantes javaneses). Acreditava-se que a imigração em grande escala ajudaria a desenvolver o cultivo do arroz na colônia (hoje importante produto de exportação do país). Em 1939, o primeiro navio com mais de novecentos imigrantes chegou. Contudo, com a chegada da guerra, e com a ocupação nazista dos Países Baixos em 1940, o plano foi engavetado. Após a guerra, num clima mais democrático, e com a concessão de autonomia interna e sufrágio universal para a colônia, um plano desse tipo tornou-se politicamente inviável, já que necessitava um regime colonial – ou muito autoritário e baseado em latifúndios – para levá-lo a cabo (*ibidem*:116-117). Hoje os descendentes de javaneses constituem cerca de 15% da população total do país, sendo o segundo maior grupo asiático (depois dos indianos, e seguidos pelos chineses). Este plano foi, portanto, praticamente o último plano de imigração em massa idealizado pelo governo colonial que, desse modo, durante cerca de cem anos (a partir da vinda de pequenos fazendeiros neerlandeses em 1845) tentou povoar o Suriname para desenvolvê-lo, ou ainda para fornecer mão-de-obra para os grandes latifúndios.

Outra peça fundamental do plano de Kielstra eram as *desa-scholen* ou “escolas de aldeia”. Ele era, como vimos, contra a educação em língua neerlandesa e de cunho europeu. A idéia era de que as escolas de aldeia funcionariam dentro das próprias aldeias, com professores locais, em língua vernácula asiática, e com um currículo voltado para as necessidades comunitárias e para o trabalho no campo. Essa educação era parecida, portanto, à educação para “nativos” na Índia neerlandesa (que não dava necessariamente acesso às escolas secundárias ou terciárias), e à educação dita “banto” na África do Sul de *apartheid* (*ibidem*:118). Finalmente, Kielstra estabeleceu que o cargo de comissário de distrito (vaguamente parecido com o de intendente no Brasil da era Vargas) deveria ser ocupado unicamente pelos egressos das faculdades ditas “indológicas” nos Países Baixos, isto é, Leiden e Utrecht (Fasseur, 1994). Nessas faculdades, os futuros funcionários coloniais eram treinados em administração colonial, economia, culturas e línguas nativas da Índia neerlandesa, etc. Ora, ninguém no Suriname havia freqüentado essas faculdades. Tradicionalmente, o cargo de comissário distrital ia para os filhos das mais proeminentes famílias mestiças da colônia. Com a exigência de um diploma “indológico”, Kielstra virtualmente fechou o acesso dos mestiços a esses cargos, reservando-os, na prática, a egressos metropolitanos daquelas faculdades (Ramsoedh, 1990:119).

Uma medida que se revelou duradoura foi o reconhecimento oficial – através de lei própria – dos casamentos celebrados segundo ritos religiosos hinduístas e muçulmanos, uma reivindicação antiga dos imigrantes asiáticos na Colônia. Essa lei chamou-se *Aziatische huwelijkswetgeving*, ou legislação de casamento asiático, promulgada em 1940 (*ibidem*:122-140). Ela é válida até hoje, quando a maioria dos casamentos no país se faz de acordo com essa legislação. Prevê que os casamentos realizados por sacerdotes hinduístas ou muçulmanos podem ser registrados por estes últimos junto ao Registro Civil (numa seção própria, pelo menos em Paramaribo, denominada exatamente de *Aziatische huwelijkswetgeving*). Essa lei é importante porque criou uma diferenciação jurídica entre os diversos habitantes coloniais. Os *Creolen* tampouco se casavam de acordo com a legislação de inspiração européia que imperou sozinha até 1940, mas simplesmente viviam juntos no que era chamado de *concupinaat* ou então *Surinaamse huwelijk*, isto é, “casamento surinamês”. Contudo, isto não era reconhecido pela legislação colonial. Essa diferença de tratamento entre tradições de casamento negras e asiáticas se explica pelo fato de os coloniza-

dores acreditarem que os descendentes de escravos não possuíam cultura própria, ou caso a possuíssem, fossem apenas práticas “bárbaras”. Assim, havia uma lei contra *plegen van afgoderij* ou “cometer superstição”, que se referia a danças e ritos de origem africana (*ibidem*:93-94). Práticas divinatórias de origem africana encontravam-se igualmente proibidas por lei. A idéia, após a abolição, era de que os ex-escravos e a população de cor tinham de ser “neerlandesados”. Essa idéia, como vimos acima, era bastante matizada no caso das populações de origem asiática, vistas como portadoras de cultura própria.

A legislação de casamento asiático era muito interessante, porque permitia os casamentos de acordo com os ritos hinduístas e muçulmanos, mas não permitia todas as práticas a eles relacionadas. A poligamia, por exemplo, continuou proibida, assim como a prática de casamentos infantis. Não obstante essas restrições, a lei representou o atendimento de uma reivindicação importante dos grupos asiáticos na Colônia, e a criação de uma legislação que não se coadunava com o resto da legislação colonial, já que distinguia comunidades com direitos distintos dentro da sociedade (uma das acusações mais importantes – e de cunho mais poderoso – da elite mestiça contra as idéias de Kielstra neste e outros campos foi exatamente de que estas rompiam o “princípio de concordância” que governava a política colonial, criando práticas jurídicas separadas para grupos distintos). Em realidade, essa legislação representou a única verdadeira herança permanente da administração de Kielstra, já que as poucas comunidades de aldeia criadas por ele (javanesas) nunca deram certo (seus habitantes não se sentiam membros de uma comunidade orgânica, como ele queria, mas sim de uma unidade administrativa imposta pelo governo). Em 1980, já na época pós-colonial portanto, seriam abolidas como figura jurídica e administrativa. As escolas de aldeia deram ainda menos certo que as comunidades de aldeia, já que se rejeitou a idéia de uma educação especial para os grupos asiáticos (que, ademais, poderia vir a impedi-los de ascender socialmente na Colônia, onde o aprendizado do neerlandês era – e é – imprescindível para a mobilidade social). Finalmente, por ter antagonizado frontalmente a elite mestiça colonial, Kielstra teve que eventualmente deixar o país em 1944, para ser embaixador neerlandês no México.

Assim, portanto, o processo de “indianização” do Suriname ficou a meio caminho. Não obstante, poderíamos também dizer que a “neerlandesação” ficou igualmente a meio caminho, já que até hoje no Suriname os diversos grupos mantêm sua língua pró-

pria, religião e costumes, além de partidos políticos separados dos demais (Dew, 1978). Apesar disso, não se pode dizer que houve em algum momento – nem mesmo durante a administração do governador Kielstra – um regime de *apartheid* no país, mesmo que isto possa parecer assim a um olhar brasileiro mais desavisado. Quem vai a Paramaribo observa, contudo, que não há segregação residencial (a não ser entre ricos e pobres): as escolas são igualmente mistas, e a única universidade do país também. Em realidade, apesar do discurso político relativamente radical de cada partido étnico, existe na prática uma convivência étnica bastante pacífica que é dificilmente pensável mesmo na África do Sul pós-*apartheid*. Nesse sentido, o Suriname é – e sempre foi – muito diferente da África do Sul. Contudo, é interessante notar que, mesmo que não tenha havido regime de *apartheid* no Suriname, são importantes as semelhanças entre o pensamento de *apartheid* em Cronjé e as idéias de Kielstra. Ambos são professores universitários, formados nos Países Baixos (Cronjé estudou na Universidade de Amsterdã na década de 1930, onde fez doutorado em Sociologia, e em seguida tornou-se catedrático da disciplina em Pretória). Não só o desprezo (que em Cronjé, contudo, se transforma em temor quase patológico) pela miscigenação e pelos mestiços é comum aos dois, como também o é a idéia de que as *volksgemeenschappen* ou comunidades étnicas são todos orgânicos essencialistas. Ambos são contra o negro urbanizado (que Cronjé chamada de “banto destribilizado”), já que este supostamente não pode senão “macaquear” (*aap*), como diz Cronjé, a cultura europeia, sem nunca realmente poder assimilá-la como própria. Assim como para Kielstra os negros do Suriname só poderiam ter um futuro caso se tornassem comunidades étnicas, Cronjé também acredita que os mestiços sul-africanos só poderão ter um futuro caso se desenvolvam como comunidades separadas das comunidades brancas europeias.¹⁹ Estas últimas, claro, não existiam realmente no Suriname. Contudo, como vimos, Kielstra era totalmente contra a “neerlandesação” levada a cabo na Colônia após a abolição, portanto, contra o que considerava como imitação negra da civilização europeia neerlandesa.

Poderíamos aventar que o imaginário de *apartheid* pôde ser implementado porque uma elite colonial branca tomou o Estado pós-colonial para si, enquanto no Suriname o fim do colonialismo foi marcado por uma democracia mais plena e não-racializada, e quase sem a participação de brancos, apesar de estar baseada em partidos étnicos (Dew, 1978). A África do Sul também teve imi-

grantes asiáticos – chineses importados nos primeiros anos do século XX para trabalharem nas minas do Transvaal, e indianos trazidos para as *plantations* inglesas da província do Natal na segunda metade do século XIX, além dos chamados muçulmanos do Cabo, uma minoria de origem mista africana e asiática derivada de escravos e ex-escravos do tempo colonial neerlandês. Contudo, esses grupos são muito minoritários e de importância mais regional do que nacional, ao contrário dos grupos asiáticos no Suriname. Cronjé considera que os indianos – que perfazem a grande maioria da população sul-africana de origem asiática – devam ser “repatriados” para a Índia já que não teriam um lugar na sociedade local (assim, seu livro sobre os indianos chama-se *Afrika sonder die Asiaat*, ou *África sem o Asiático* (Cronjé, 1946)). Também, podemos dizer que a diversidade instalou-se no Suriname sob a forma de partidos étnicos na política pós-colonial desenvolvida já antes da autonomia concedida pela metrópole em 1954, e que seria firmada com a independência oficial em 1975, enquanto na África do Sul de *apartheid* ela apareceu sob a forma de estados étnicos segregados criados pelo governo branco. Contudo, no período pós-*apartheid*, poderíamos dizer que a África do Sul se parece um pouco mais com o Suriname, já que seus partidos, ao contrário dos surinameses, embora não oficialmente étnicos, na prática o são em grande medida.²⁰

Ou seja, embora nem o Suriname pós-colonial nem a África do Sul pós-*apartheid* sejam em absoluto caudatários das idéias de Kielstra e de Cronjé, as diferenças e divisões que ocuparam a imaginação dos dois prosseguem, ainda que não sob a forma que ambos quiseram ver, oficializadas como políticas estatais. Isto é, de certa forma, tanto o Suriname como a África do Sul, apesar das imensas diferenças entre os dois, apresentam uma prática social em que a diversidade não é submetida a um discurso assimilacionista. Nesse sentido – e talvez só neste – ambos os países continuam de algum modo contendo importantes linhas de fragmentação dentro de todos nacionais distintos. Isto é, nesse modelo de construção da nação (se é que se pode falar de um modelo aqui), ao contrário de outros países, a diversidade continua enfatizada de maneira relativamente intensa. Difícil como seja postular isso como necessariamente uma herança colonial neerlandesa (afinal, como vimos acima no caso surinamês, os neerlandeses também chegaram a ter ideais assimilacionistas), também é difícil evitar a impressão de que existe quase que uma fascinação neerlandesa com a diferença e sua manutenção. Com exceção do belga ou alemão, tal-

vez praticamente nenhum outro poder colonial – nem o britânico, que é o que mais se lhe assemelha em outros aspectos – parece lançar um olhar tão curioso com relação à diversidade humana, e enfatizar tanto a manutenção de culturas locais, mesmo quando estas não parecem se interessar tanto por isso quanto seus próprios colonizadores. Nesse sentido, o colonialismo neerlandês, apesar de muito menos conhecido que outros colonialismos, inclusive o português, representa um aspecto bastante peculiar, ainda que não único (já que virtualmente todos os colonialismos se debruçaram sobre a questão da diversidade no encontro colonial), da expansão européia no ultramar, que merece mais atenção do que tem recebido não só no Brasil, mas também internacionalmente (Rosa Ribeiro, 1998).

Notas

1. Sobre Cronjé, ver a importante análise de J. M. Coetzee (1991) e minha dissertação de doutorado (Rosa Ribeiro, 1996, capítulo II).
2. Os indianos vão ser expulsos do país e repatriados para a Índia por serem não-autóctones (*uitheemse*), portanto, por não pertencerem realmente à sociedade sul-africana (Cronjé, 1946).
3. Para isto, ver por exemplo, Beinart & Dubow (1995) e Worden (1994).
4. Coetzee (1991) é o autor que apresenta a análise mais profunda e interessante.
5. Sobre o trabalho preliminar para a criação desses pseudo-Estados só para negros, que levou a partir de 1963 à criação do Transkei e outros Estados, ver Evans (1997).
6. Houve também uma ocupação inglesa de 1804 a 1816.
7. O Suriname foi fundado como colônia de Barbados (enrao colônia inglesa), em 1650, enquanto o Cabo foi fundado como posto de reabastecimento na rota das Índias em 1652 pela Companhia das Índias Orientais Holandesas. O Suriname se tornaria holandês em 1667, enquanto o Cabo passaria a ser definitivamente inglês a partir de 1815. A União da África do Sul surgiria em 1910, enquanto a República do Suriname se tornaria independente em 1975. Para a história colonial neerlandesa na África do Sul, ver Elphick & Giliomee (1988) e Biewenga (1999); para a do Suriname, ver van Lier (1971) e Bakker *et alii* (2000).
8. Para a história sul-africana, ver os ensaios em Elphick & Giliomee (1988). Para a história do Suriname, ver van Lier (1971).
9. Em realidade, como indica van Lier (1971:31), em 1787, por exemplo, de cerca dos 49 mil habitantes da Colônia, nada menos que 45 mil eram escravos. Dos livres, a grande maioria era branca, sendo que um terço dos brancos eram judeus: os habitantes livres de cor (negros e mulatos) eram apenas 650 ao todo (a maioria deles possivelmente mulatos). Somente em 1812 os habitantes livres de cor passariam a ser mais numerosos que os brancos (*ibidem*:97), especialmente através de um crescimento muito grande do número de alforrias na Colônia. Portanto, é somente no século XIX que uma população livre de cor substancial vai surgir e ter importância. Nos séculos

XVII e XVIII o país era uma colônia costeira (que não incluía desse modo a maior parte do território atual), onde praticamente só existiam senhores e escravos. Até bem entrado o século XVIII, não havia sequer uma cidade propriamente dita, já que Paramaribo era meramente um centro administrativo-militar. A vida colonial se desenrolava totalmente no âmbito das muitas *plantages*, num país que era inteiramente rural (e aquático, já que até meados do século XIX não havia quase estradas, o transporte fazendo-se exclusivamente por barcos. Até hoje, apesar de existirem estradas – embora quase só na costa – não existem pontes nos diversos rios que dividem o país em vários pedaços, o transporte de pessoas e carros fazendo-se através de canoas e *ferries*, o que torna o deslocamento entre uma cidade e outra muito demorado, apesar do tamanho pequeno da costa do país).

10. Contudo, se examinarmos a situação colonial surinamesa antes de meados do século XIX, veremos um sistema que Schalkwijk (1993) denomina de “pseudo-estados”: isto é, vários grupos coloniais diferentes (judeus, quilombolas e indígenas) gozavam de privilégios diferenciados e viviam de acordo com suas próprias tradições (inclusive jurídicas), e em territórios próprios e separados. O Suriname de antes da abolição, portanto, era de certa forma mais parecido com a Índia Neerlandesa e a África do Sul.
11. Kielstra iniciara antes, em 1919, sua carreira acadêmica, como professor em Wageningen, na Escola Superior de Agricultura, onde também ensinava administração ou economia política colonial. Transferiu-se para Utrecht em 1926, onde permaneceu até ser nomeado como governador em 1933 (quando seu colega sênior, Hendrik Collijn, tornou-se ministro de colônias. Estas e todas as outras informações sobre Kielstra utilizadas neste ensaio estão na obra de Hans Ramsoedh, 1990).
12. Em realidade, há que notar aqui que até aproximadamente 1830 o Suriname tinha uma importância grande para a Metrópole, apesar da crise da economia açucareira. Por essa época, contudo, Java substituiu o país como motor financeiro e centro das atenções metropolitanas no mundo colonial, a ponto de a abolição surinamesa em 1863 ser financiada com a renda da venda de produtos cultivados em Java, que serviu para indenizar os antigos proprietários (em geral absentéistas) do Suriname. A partir de então, e com a enorme expansão territorial neerlandesa no arquipélago indico na segunda metade do século XIX, o Suriname, assim como grande parte do resto do Caribe pós-abolição, languidesceu em relativa obscuridade. Contudo, esse passado recente sem brilho oculta o fato de que no século XVIII o país foi não só a mais rica colônia das Guianas, como também uma das mais prósperas do Caribe.
13. “Crioulo” (plural *Creolen*): nome usado historicamente no Suriname para designar os negros e mestiços habitantes da costa, e que constituem a maior parte da população negra do país. Até os anos de 1950 existia uma diferenciação importante entre os mestiços (*kleurlingen*) e os negros (*negers*), com a existência inclusive de partidos políticos separados para ambos os grupos após a Segunda Guerra Mundial. Os mestiços – especialmente os mestiços claros – eram a elite colonial. A outra parte dos negros surinameses é constituída pelos sete povos quilombolas que habitam em grande parte o *Binnenland* ou interior do país, historicamente chamados de *maroons* ou ainda *bosnegers*, “negros do mato”. Atualmente são denominados na costa de *Boslandcreolen* ou “*Creolen* da floresta”. No interior, são conhecidos por seus nomes étnicos: *saramakka*, *aluku*, etc. Até 1990 esses grupos não habitavam a costa, ao contrário do que

acontece hoje. A política colonial, especialmente a de Kielstra, era mantê-los no interior vivendo em suas próprias comunidades e sob seus chefes tradicionais, política que se aplicava também aos pequenos grupos indígenas da colônia, tanto na costa como no interior.

14. Segundo Ramssoedh (1990:59), em 1933, de um total de 142 mil habitantes coloniais (exclusivo os habitantes do interior ou *boslandbewoners*), cerca de 50 mil ou 35% da população moravam em Paramaribo. Dos 64 mil *Creolen* da época, 67% moravam na capital.
15. A língua tradicional dos negros da costa era o sranan, língua crioula de base léxica inglesa, e que é ainda a língua franca entre as classes populares do país. Antes do último quartel do século XIX, e até mesmo em data mais tardia, possivelmente a maior parte da população do país não sabia falar neerlandês. Nos séculos XVII e XVIII, sequer entre os brancos o neerlandês era uma língua comum, já que muitos brancos coloniais eram judeus ou de outras origens.
16. Naturalmente, esse padrão de distribuição da população aplicava-se exclusivamente à costa (onde até hoje habitam mais de 90% da população do país. Ou seja, menos de 10% do território contém a quase totalidade da população surinamesa). No interior predominavam os negros quilombolas (e pequenos grupos indígenas, com alguns índios habitando também a costa). Até recentemente, contudo, o interior era de acesso muito difícil a partir da costa, já que os rios não são navegáveis e não há estradas até hoje (atualmente o acesso se faz principalmente por meio de pequenos aviões e pistas de pouso mais ou menos improvisadas). O que se relata neste artigo refere-se exclusivamente à sociedade costeira.
17. Só que, ao contrário deste, não abrangia a maioria das crianças nativas, que não recebiam assim nenhuma educação em escolas coloniais (embora fossem frequentemente educadas em escolas autóctones de cunho religioso, como os famosos *pesantren*); ver Groeneboer (1993). Trata-se de uma história do ensino do neerlandês na Índia, mas, como este se dava nas escolas, possui uma descrição histórica detalhada do sistema educacional colonial. Govaars-Tjia (1999) fornece uma descrição muito detalhada com relação ao ensino colonial voltado para o grupo chinês, que fornece contudo uma visão de conjunto também pormenorizada. Sobre o Suriname, ver Ramssoedh (1995).
18. Como Stoler (1992) indica, essas opiniões eram correntes em círculos neerlandeses coloniais, e referiam-se à maioria "indo-européia" ou mestiça que era legalmente classificada como "europeus", mas que era vista como pouco ou nada européia tanto pelos brancos coloniais (uma minoria) como pelos europeus vindos da metrópole.
19. Ainda mais do que para Kielstra, para Cronjé a figura do mestiço é totalmente negativa, já que a mestiçagem traz em si a possibilidade do fim da comunidade branca pela "infiltração" (*insypeling*) de sangue negro na comunidade branca (Cronjé, 1948:34). Kielstra naturalmente não está minimamente preocupado, no contexto surinamês, com pureza racial branca (principalmente considerando que não pertencia a nenhuma comunidade branca de origem colonial, ao contrário de Cronjé), embora, como vimos, visse a miscigenação no contexto da Índia neerlandesa como deletéria. Essa diferença de contexto entre os dois certamente explica pelo menos em parte a ênfase maior no perigo da miscigenação em Cronjé (membro de um grupo mino-

- ritário que se sentia ameaçado de um lado por um poder imperial transnacional, e de outro por uma “massa” de “nativos”). Ademais, Cronjé não possuía, ao contrário de Kielstra, nenhuma experiência de vida na Ásia nem admiração particular por asiáticos (que Kielstra usava para contrabalançar seu desprezo aos negros urbanos). Finalmente, Kielstra estava preocupado com a formação de uma nação colonial na qual estava apenas de passagem, e na qual, como vimos, os interesses metropolitanos geralmente superavam quaisquer interesses de grupos locais (como no caso dos mestiços), e onde não havia, ademais, um grupo branco local importante, enquanto Cronjé era um habitante autóctone de um Estado pós-colonial em formação, onde os brancos eram minoria substancial e dominavam política e economicamente.
20. Além disso, há que notar que nos últimos anos a chamada “pilarização” partidária étnica no Suriname tem estado um pouco arrefecida. Para o funcionamento do sistema de pilarização, ver Dew (1978).

Referências Bibliográficas

- BAKKER, Eveline, EGGER, Jerry & HASSANKHAN, Maurits (2000). *Geschiedenis van Suriname: van stam tot staat*. Zutphen, Walburg Pers.
- BEINART, William & DUBOW, Saul (orgs.) (1995). *Segregation and Apartheid in Twentieth Century South Africa*. London e New York, Routledge.
- BIEWENGA, Ad (1999). *De Kaap de Goede Hoop: een Nederlandse vestigingskolonie 1680-1730*. Amsterdam, Prometheus/Bakker.
- BRUWER, J. P. van S. (1963). “Ontstaansgeskiedenis”. In: E. Theron & M. J. Swart (orgs.), *Die Kleurlingbevolking van Suid-Afrika: 'n verslag van 'n komitee van die Suid-Afrikaanse Buro vir Rasse-Angeleenthede insake die Kleurlinge*. Pretória, S.A.B.R.A.
- COETZEE, J. M. (1991). “The Mind of Apartheid: Geoffrey Cronjé 1903”. *Social Dynamics*, nº 1, pp. 1-35, Cidade do Cabo.
- CRONJÉ, Geoffrey (1948). *Voogdyskap en apartheid*. Pretória, Van Schaik.
- (1946). *Afrika sonder die Asiaat*. Joannesburgh, Publicité.
- (1945). *'n Tuiste vir die Nageslag. Die Blywende Oplossing van Suid-Afrika se Rassraagstukke*. Joannesburgh, Publicité.
- DE GRAAFF, Bob (1997). *Kalm temidden van woedende golven*. Tese de doutorado, Leiden, Universiteit Leiden.
- DEW, Edward (1978). *The Difficult Flowering of Suriname. Ethnicity and Politics in a Plural Society*. Haia, Nijhoff.
- DUBOW, Saul (1989). *Racial Segregation and the Origins of Apartheid in South Africa, 1919-36*. London, Macmillan.
- ELOFF, G. (1942). *Rasse en Rassevermenging: Die Boerevolk Gesien van die Standpunt van die Rasseleer*. Bloemfontein, Cidade do Cabo e Porto Elizabeth, Nasionale Pers.
- ELPHICK, Richard & GILIOMEE, H. (orgs.) (1988). *The Shaping of South African Society, 1652-1840*. Middleton, Connecticut, Wesleyan University Press.
- EVANS, Ivan T. (1997). *Bureaucracy and Race: Native Administration in South Africa*. Berkeley, University of California Press.

- FASSEUR, Cees (1994). *De Indologen. Ambtenaren voor de Oost [1825-1950]*. Amsterdam, Bert Bakker.
- (1992). "Hoeksteen en struikelblok. Rasonderscheid en overheidsbeleid n Nederlands-Indië". *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 105, pp. 218-242.
- GEERTZ, Clifford (1983). "Local Knowledge: Fact and Law in Comparative Perspective". In: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York, Basic Books.
- GOBARDHAN-RAMBOCUS, L. & HASSANKHAN, Maurits S. (1993). *Immigratie en Ontwikkeling: emancipatie van contractanten*. Paramaribo, Anton de Kom Universiteit van Suriname.
- GOLDIN, Ian (1987). *Making Race: the Politics and Economics of Coloured Identity in South Africa*. Cidade do Cabo e Joanesburgo, Maskew Miller Longman e Thorold Africana Books.
- GOVAARS-TJIA, Ming Tien Nio (1999). *Hollands onderwijs in een koloniale samenleving: De Chinese ervaring in Indonesië 1900-1942*. Tese de doutorado, Leiden, Universiteit Leiden.
- GROENEBOER, Kees (1994). *Weg tot het Westen. Het Nederlands voor Indië 1600-1950*. Leiden, KITLV Press.
- HÖEFTE, Rosemarijn (1990). *De betovering verbroken. De migratie van Javanen naar Suriname en het Rapport-Van Vleuten (1909)*. Leiden, KITLV Press.
- (1987). *Plantation Labour after the Abolition of Slavery: The Case of Plantation Mariënborg (Suriname), 1880-1940*. Tese de doutorado, Gainesville, University of Florida.
- HURGRONJE, C. Snouck (1928). *Colijn over Indië*. Amsterdam, H.J.W. Becht.
- MULLER, C. F. J. (1987). *Die Oorsprong van die Groot Trek*. Pretória, Universiteit van Suid-Afrika.
- RAMSOEDH, Hans (1995). "De Nederlandse assimilatiepolitiek in Suriname tussen 1863 en 1945" In: L. Gobardhan-Rambocus, M. S. Hassankhan & J. L. Egger (orgs.), *De erfenis van de slavernij*. Paramaribo, Anton de Kom Universiteit van Suriname, pp. 114-33.
- (1990). *Suriname 1933-1944: Koloniale politiek en beleid onder Gouverneur Kieistra*. Dissertação de doutorado, Universiteit Utrecht.
- ROSA RIBEIRO, Fernando (1998). "The Dutch Diaspora: Apartheid, Boers, and Passion". *Itinerário*, n^o 1, pp. 87-106, Leiden.
- (1996). *Apartheid and "Democracia Racial": South Africa and Brazil Compared*. Tese de doutorado, Utrecht, Universiteit Utrecht.
- (1993). "Apartheid e Democracia Racial: Raça e Nação no Brasil e África do Sul". *Estudos Afro-Asiáticos*, n^o 24, pp. 95-120.
- SCHALKWIJK, Marten (1994). *Colonial State-Formation in Caribbean Plantation Societies. Structural Analysis and Changing Elite Networks in Suriname, 1650-1920*. Tese de doutorado. Ithaca, Cornell University.
- SONIUS, H. W. J. (1976). *Over Mr. C. van Vollenhoven en het Adatrecht van Indonesië*. Nimega, Publikaties over Volksrecht, Katholieke Universiteit.

- STOLER, Ann (1992). "Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia". *Comparative Studies in Society and History*, pp. 514-551.
- VAN DOORN, J. A. A. (1995). *De laatste eeuw van Indië. Ontwikkeling en ondergang van een koloniaal project*. Amsterdam, Bert Bakker.
- VAN LIER, R. A. J. (1971). *Frontier Society. A Social Analysis of the History of Suriname*. Haia, Martinus Nijhoff.
- WORDEN, Nigel (1994). *The Making of South African Society: Conquest, Segregation and Apartheid*. London, Blackwell.

Fugindo para a Força: Cultura Corporativista e “Cor” na Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro*

Livio Sansone

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar os resultados preliminares da pesquisa “O Negro na PM”, realizada em 2000-2001, cujos principais objetivos foram lançar luz sobre a carreira dos afro-brasileiros na PM, como é coloquialmente chamada essa Força Policial, e também sobre os discursos em torno da “raça” e da identidade negra. Assim, foram analisadas as condições de trabalho e da realidade cotidiana das tarefas policiais da PM, que se especializa no policiamento ostensivo uniformizado. Foram realizadas cinquenta entrevistas em profundidade com soldados e oficiais de quatro Batalhões e do Quartel-General da Polícia Militar. Embora a pesquisa não tenha a pretensão de ser estatisticamente significativa, foi feito um esforço especial para conseguir um bom corte transversal da corporação. Para tanto, foi escolhido um Batalhão em uma região predominantemente pobre e, outro, em uma região quase toda de classe média. Quase metade dos informantes eram soldados, compondo-se os demais de oficiais de diversas patentes. Embora o foco tenha incidido sobre os policiais negros, também se entrevistou um pequeno grupo de controle composto por PMs brancos.

Palavras-chave: raça, cor, afro-brasileiros, identidade negra, Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro.

* Tradução de Vera Ribeiro do original “Running away into the Force Corporate culture and ‘colour’ in the Military Police of the State of Rio de Janeiro”.

Abstract

Going to the Force: Corporately Culture and "Color" inside the Rio de Janeiro State Military Police

This article's object is to show the preliminary results of a research called "The Negroes on the Military Police", which main purpose is to present the careers of African-Brazilians on the MP - how it is often called this Police Force - and to present speeches about race and the Negro identity. Therefore, work conditions and the day-after-day reality of the MP tasks were analyzed, being this latter specialized in ostensive uniformed policing. Fifty in-depth interviews were made with soldiers and officers from four battalions and from the Military Police Headquarter. Although this research was not intended to have statistic significance, a especial effort was made *to do a deep study inside the corporation*. To do that, one battalion was chosen in a predominantly poor area, and another one in a middle-class area. Almost half of the interviewed were soldiers, the others being officers of several ranks. In spite the focus of the research was Negro policemen, a small group formed by white Military policemen has also been interviewed.

Keywords: race, color, Afro-Brazilians, Negro identity, Rio de Janeiro State Military Police.

Résumé

Se Réfugiant dans le Force: Culture Corporative et "Couleur" à la Police Militaire de Rio de Janeiro

Le but de cet article est de présenter les premiers résultats d'une enquête sur « Le Noir à la Police Militaire (PM) » dont les principaux objectifs étaient d'éclairer la carrière des afro-brésiliens de la PM, nom donné à cette « Force de Police », mais aussi sur les discours autour de la notion de « race » et l'identité noire. Ainsi, on a analysé les conditions de travail et la réalité quotidienne des tâches assignées aux policiers de la PM, qui se sont especialisés dans la surveillance policière intensive faite par des PM en uniforme. On a fait cinquante interviews approfondies avec des soldats et des oficiers de quatre casernes et du Quartier Général de la Police Militaire. Même si cette recherche ne prétend pas être statisquement représentative, il y a eu un effort particulier pour obtenir une coupure transversale de cette corporation. Pour ce faire, on a choisi une caserne située dans une région à population dominante particulièrement pauvre et une autre située dans une région où la classe

moyenne était importante. Presque la moitié des informateurs étaient des soldats et, les autres, des officiers de différents grades. Même si l'on a centré cette recherche sur les policiers noirs, un petit groupe contrôle, constitué de PM blancs, a été également interviewé.

Mots-clés: race, couleur, afro-brésiliens, identité noire, PM de l'État de Rio de Janeiro.

No estudo das relações raciais, é preciso encontrar um ponto de equilíbrio entre a curiosidade pela natureza e pela lógica das identidades etno-raciais e um certo grau de ceticismo quanto a qualquer “valor” intrinsecamente libertário e emancipador da identidade étnica.

Esse tipo de ceticismo saudável e engajado vai de encontro à tendência de muitos antropólogos de se concentrarem em pessoas e grupos com os quais eles se sentem capazes de estabelecer uma certa empatia. A busca de empatia talvez tenha sido mais intensa do que em outras áreas na prática da antropologia da identidade étnica e das relações étnicas e raciais. Em muitos casos, os antropólogos não só tomam partido, como eles mesmos e seus produtos tornam-se importantes para conferir autoridade a tal ou qual traço da manifestação da identidade (Handler, 1988).

Historicamente, desde seus primórdios, nas últimas décadas do século XIX a antropologia das produções culturais afro-brasileiras tem confirmado essa tendência. O Brasil viu antropólogos atuarem como participantes e até porta-vozes desta ou daquela tendência, por exemplo, do sistema religioso sincrético do candomblé. Antropólogos de alto nível não só exibiram uma predileção pelas culturas negras do Brasil, como também se tornaram paladinos da pureza e daquilo que perceberam como “autenticidade africana”, em contraste com a mistura cultural indiscriminada (Silva, 2000; Sansone, no prelo). Esse tratamento preferencial de um número seletivo de traços culturais exerceu grande influência sobre aspectos da vida das populações afro-brasileiras consideradas interessantes ou apropriadas para a pesquisa, e das que não eram vistas desse modo. A mobilidade social recebeu pouquíssima atenção, porque se presumia que a cultura e a identidade negras estariam intrinsecamente relacionadas com a situação da classe baixa. Ao subir na escala social, o negro brasileiro se tornaria branco – os cientistas sociais simplesmente tomaram por certa a opinião popular de que os negros que se “saíam bem” em termos financeiros, “viviam brancos” em algum momento de sua vida. Na verdade, essa

incompatibilidade entre a mobilidade social e a negritude contrária a história de participação dos negros brasileiros na classe média, em todas as etapas da luta dos negros – desde a luta pela alforria até a que foi travada pela abolição e, mais tarde, pela emancipação social. Outros aspectos que têm recebido pouca ou nenhuma atenção, até hoje, são a construção de identidades múltiplas ou fragmentadas – a situação híbrida inerente a boa parte da vida sócio-cultural dos afro-brasileiros – e a inter-relação da “raça” com a classe na vida cotidiana.

Uma combinação especial de ceticismo e curiosidade faz-se extremamente necessária ao optarmos por nos concentrar num objeto de pesquisa que, em vez do exótico, apresenta uma combinação do conhecido e do “ofensivo” – daquilo que um homem de orientação esquerdista no final da casa dos quarenta anos, como eu, tende a perceber como violento, machista e simplesmente errado.

Tal é o caso da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro, com seu efetivo de 30 mil policiais. Trata-se não apenas de uma corporação grande e relativamente “negra”, mas também de uma instituição muito masculina¹ e muito violenta – em especial contra a população não-branca e as classes baixas, em termos mais gerais.

Os objetivos desta pesquisa foram dois. Queríamos lançar luz sobre a carreira dos afro-brasileiros na PM, como é coloquialmente chamada essa Força Policial, e também sobre os discursos em torno da “raça” e da identidade negra. Para tanto, também precisávamos dar uma idéia das condições de trabalho e da realidade cotidiana das tarefas policiais da PM, que se especializa no policiamento ostensivo uniformizado, deixando o trabalho de detetive e as atividades policiais ligadas ao sistema judicial a cargo da Polícia Civil, muito menos organizada e hierarquizada (e bem mais corrupta, ainda que, possivelmente, menos violenta). Creio que, na construção de nosso objeto de pesquisa, o empenho em procurar lançar luz também sobre pessoas cujas motivações e impulsos pessoais temos dificuldade de entender, ou que, a rigor, nos desagradam sob muitos aspectos, significa um passo à frente na busca de uma proximidade nova e franca na prática da etnografia (Fabian, 1983), bem como, em linhas mais gerais, na discussão de algumas das premissas do tipo de autoridade etnográfica que se baseia na empatia afetiva entre o etnógrafo e o informante.

Coligimos cinquenta entrevistas detalhadas com soldados e oficiais de quatro Batalhões e do Quartel-General da Polícia Militar. Embora a pesquisa não tenha a pretensão de ser estatisticamente significativa, fez-se um esforço especial para conseguir um bom

corte transversal da corporação. Por isso, escolhemos um Batalhão numa região predominantemente pobre e outro numa região quase toda de classe média. Aproximadamente metade dos informantes foram soldados, compondo-se os demais de oficiais de diversas patentes. Embora o foco tenha incidido sobre os policiais negros, também se entrevistou um pequeno grupo de controle composto por PMs brancos – os quais, muitas vezes, eram colegas diretos dos policiais negros entrevistados. E deparamos com uma situação bastante complexa.

A hierarquia militar da PM apóia-se numa combinação de normas escritas e rígidas e de cultura corporativista. Esta última tem sido tema de pesquisa de historiadores, mas raramente de etnógrafos, o que, por certo, tem a ver com a relativa dificuldade de obter acesso a essa instituição militar. Na última década, entretanto, essa ausência da etnografia, uma vez que o processo de democratização chegou à sua conclusão neste país antes bastante autoritário, relaciona-se, sobretudo, com uma das principais deficiências das antropologias brasileira e no Brasil. Trata-se da tendência a uma concentração naqueles que são percebidos como vítimas, e não nos que vitimam; nos fracos, e não nos poderosos; naqueles com quem podemos estabelecer um sentimento de empatia, e não naqueles por quem não sentimos simpatia alguma (Corrêa, 1995).

Estabelecer um sentimento de empatia com a PM foi difícil. Ao fazermos o trabalho de campo na corporação e ao lermos as entrevistas, meus assistentes de pesquisa e eu tivemos de nos abster de levar nosso objeto de pesquisa a parecer demoníaco, porque isso não ajudaria a compreender o mecanismo de dominação que queríamos investigar. Creio que o trabalho de campo realizado na PM correspondeu à minha chegada à maioria como antropólogo, tendo uma função terapêutica que pode contribuir para livrar minha maneira de exercer a antropologia da tendência a elaborar projetos de pesquisa demasiadamente reduzidos, o que significa deixar sem consideração muito daquilo que seria importante, como as culturas corporativistas produzidas na polícia e no Exército.

A carreira dos negros na PM é esclarecedora no que tange à interligação da cor e da classe e à complexidade da criação da identidade. Por um lado, historicamente, a PM tem sido um veículo importante de mobilidade social para os afro-brasileiros, do mesmo modo que vários outros tipos de “empregos de uniforme”. Nesse processo, a “raça” e a classe ficam estreitamente interligadas. Por outro lado, os afro-brasileiros desenvolveram um conjunto muito complexo de atitudes dentro dessa corporação, o que pode ser afli-

tivo para quem gosta de pensar na negritude como uma “etnicidade inocente” de fato (Hall, 1999) — sempre do lado certo, nunca errada. Vejamos por quê.

A Força do Uniforme

No Brasil, a cor escura da pele tem uma estreita associação com a classe baixa. Tradicionalmente, os afro-brasileiros têm uma representação exagerada entre os pobres e até entre os chamados “pobres indignos” — delinquentes, prostitutas e vagabundos. O emprego uniformizado tem sido uma saída tradicional da pobreza para os afro-brasileiros. No caso dos escravos, a Marinha foi um lugar para eles escaparem de sua situação e se tornarem marinheiros, sob a proteção de capitães que freqüentemente os escondiam da polícia ou dos mercenários dos senhores de escravos (Pereira, 2000). A própria polícia — apesar de historicamente tolerante para com os brasileiros poderosos e brutais, em detrimento dos brasileiros pobres, entre os quais os negros têm representação majoritária —, assim como outras milícias, sempre foi também uma instituição que ofereceu refúgio aos alforriados durante a escravidão e aos brasileiros negros após a abolição da escravatura, em 1888 (Holloway, 1997).

O funcionalismo público, a polícia e o Exército foram uma via importantíssima de mobilidade social para os brasileiros negros, especialmente a partir da ditadura populista de Getúlio Vargas, na década de 1930, a qual, depois de um período de imigração maciça de europeus, criou quotas no serviço público e nas empresas estatais para a população brasileira nata, predominantemente preta e parda. Entretanto, a importância desse tipo de empregos é um dos traços comuns na situação da população descendente de africanos nas diferentes regiões e países do Atlântico Negro. Em países e regiões conhecidos por seu mercado de trabalho etnicamente segmentado, como o Caribe de línguas inglesa e holandesa, bem como em países e regiões cujo sistema de relações raciais é centrado em um *continuum* de cor e em um entrelaçamento mais complexo da classe e da “raça” ou etnicidade, a população negra saiu-se bem melhor no serviço ativo, no funcionalismo público e nas empresas estatais do que no setor privado. Essa dependência do Estado teve conseqüências para as estratégias políticas, uma vez que, para conseguir um emprego público, muitas vezes era preciso construir alianças e participar, em alguma medida, da relação cli-

entelista. E também teve conseqüências para a situação trabalhista. A partir do processo geral de retraimento do Estado e redução dos gastos públicos que se verificou no Brasil e em outros países das Américas, os negros parecem fazer parte do setor da população que mais foi afetado por essas mudanças econômicas.

Essa combinação entre a estreita associação da pobreza com a tez escura e a dependência excessiva do emprego de uniforme levou a um paradoxo muito interessante. Hoje, como no passado, os negros têm uma enorme representação na força policial e no “público policial”, uma vez que a maciça maioria das pessoas detidas e presas pela PM são “pobres indignos” – pequenos delinquentes, prostitutas, “aviões” dos escalões inferiores das quadrilhas de traficantes, meninos de rua, sem-teto, bêbados, etc. Pelo menos no Brasil a maioria dos confrontos entre “polícia e ladrão”, portanto, compõe-se de fenômenos que, pelo menos na mídia, opõem homens pretos a outros homens pretos – a televisão e a imprensa oferecem diariamente uma profusão dessas imagens.²

Com 30 mil integrantes (aos quais podemos acrescentar mais de 17 mil aposentados e o efetivo de 15 mil homens do Corpo de Bombeiros, que faz parte da PM), essa grande corporação é o segundo maior empregador do Estado do Rio de Janeiro, logo depois da Prefeitura do Rio de Janeiro. É também um grande empregador de não-brancos em todos os níveis.

Naturalmente, levando em conta a estreita associação entre a pele escura e a baixa classe social, típica da sociedade brasileira, os policiais de cor têm maior representação nos escalões inferiores. Entretanto, segundo nossa estimativa, com seu total de 43%, também entre os oficiais os não-brancos estão bastante bem representados. Embora não disponhamos de cifras comparativas, é nossa impressão, bem como a dos policiais que entrevistamos, que os brasileiros pretos e pardos têm uma representação muito maior e mais equitativa na PM do que em qualquer empresa privada, ou mesmo em qualquer empresa ou instituição pública do Estado do Rio de Janeiro.

Nas entrevistas que realizei com coronéis do Quartel-General do Rio, em 1999, a situação da PM tendeu a ser comparada à de outros dois grandes empregadores – o Exército e uma empresa privada. O Exército é tido como tão universalista em seus critérios de recrutamento e carreira quanto a PM, até o posto de coronel. Daí para cima, contudo, até os postos de general e marechal, as nomeações resultam de indicações políticas. Por essas razões, segundo nos foi dito, existe um único general negro num total de mais de

cem, e os generais brancos tendem a "ter três sobrenomes" (provenientes de famílias quatrocentonas, aquelas famílias tradicionais que datam dos tempos do Brasil colonial). Os coronéis entrevistados também compararam a PM a uma empresa privada, a Varig, a maior das companhias aéreas brasileiras, vista por eles como tendo pouquíssimos não-brancos, sobretudo entre os pilotos, e acusada de ser "racista", ao contrário da PM. A Polícia Militar, afirmaram eles de cabeça erguida, assegura a cada um de seus membros as mesmas oportunidades de mobilidade social dentro de sua rígida hierarquia e suas fileiras. Se o indivíduo for um bom soldado, conseguirá subir até o posto de sargento – no devido tempo e cumprindo todas as normas e regulamentos. Do mesmo modo, um subtenente, primeira patente da carreira de oficial, chega ao posto de tenente e, passados uns quinze anos, ao de capitão. Alguns podem até chegar a coronéis – dos quais existem 88. Mas ninguém chega ao posto de general, porque as normas de padronização da força estadual da Polícia Militar, redigidas durante a ditadura do período de 1964-1985, restringem a nomeação de generais ao Exército. É o presidente do país que nomeia os generais. Para tristeza dos coronéis que entrevistei, portanto, o chefe da corporação é alguém que eles percebem como bastante híbrido em termos da hierarquia militar: um comandante geral, que é um coronel nomeado pelo governador do estado. Para piorar as coisas, os dois últimos governadores do Estado do Rio de Janeiro nomearam um general de Exército (já reformado) como chefe da Secretaria de Segurança Pública do estado. A PM sente-se fazendo o trabalho pesado, mas sem desfrutar do *status*, do dinheiro, da influência política e da popularidade do Exército.

Se a PM se sente "discriminada" pelo Exército e pelo governo federal, não se pode dizer que ela mesma seja uma instituição muito democrática. Em termos de origens sociais, é bastante segmentada. Na verdade, há duas portas de entrada bem diferentes na corporação, uma para os *praças* (soldados) e outra para os oficiais. As duas funcionam por concurso, ou seja, por uma concorrência pública bem divulgada e que atrai mais candidatos do que o número de vagas disponíveis. As condições de trabalho, os salários, a aposentadoria e os benefícios variam muito. Assim, um coronel recebe até o equivalente a 1.900 dólares líquidos mensais, após a dedução dos impostos, enquanto um soldado ganha apenas cerca de 250. Além disso, embora a corporação se orgulhe reiteradamente em propalar sua política e sua cultura universalistas, segundo as quais todos os policiais são igualmente tratados e todos os cidadãos rece-

bem o mesmo tratamento, há provas de que isto nem sempre acontece e de que, em especial, o modo como os cidadãos são tratados varia muito, conforme seu *status* social e seu "valor" – o que significa, muitas vezes, o dinheiro de que eles dispõem para subornar os policiais.

Atualmente, os negros também formam um grupo considerável entre os oficiais. Ele vem aumentando nas últimas décadas, mas tornou-se mais visível quando, no governo do líder populista de esquerda Leonel Brizola, pela primeira vez um negro tornou-se comandante da PM – o famoso coronel Carlos Magno Nazareth Cerqueira, que chefiou a Corporação por dois mandatos consecutivos, num total de oito anos. De acordo com nossos cálculos, mais de 50% dos alunos da Academia de Polícia, que prepara os futuros oficiais, são pretos e pardos. Dados os mecanismos automáticos da carreira na Corporação, dentro de um prazo de aproximadamente dez anos os brancos serão minoria entre os capitães e sua proporção entre os coronéis será muito inferior aos cerca de 70% atuais. A amplitude dessa presença negra pode ser explicada de duas maneiras. Primeiro, muitos se sentem atraídos pelo emprego seguro, com uma carreira automática e benefícios indiretos – apesar do enorme perigo do trabalho, num contexto violento como o do Rio de Janeiro. No Brasil, já existe uma tradição de que o trabalho na PM é algo acessível ou, pelo menos, "possível" para negros de diferentes posições sociais. A PM também tem oferecido a muitos a possibilidade de fazer estudos paralelos e desenvolver qualificações diferentes – sobretudo na área do Direito. Isso explica a crescente rotatividade na Corporação: hoje em dia, os novos recrutas, especialmente os mais instruídos, tendem a permanecer na força policial por períodos mais curtos do que no passado. Para um número cada vez maior de rapazes, a PM é um trampolim para outro emprego. Outra razão da relativa grande representação de brasileiros pretos e pardos em todos os escalões dessa força é o fato de que a população branca tem tido maiores alternativas de ascensão social, e de que, no Rio de Janeiro, mais do que em outros estados, a classe média-alta branca não identifica a carreira no comando da PM como algo adequado ou desejável.

A Cultura Corporativa/Corporativista

Estamos falando de uma Corporação altamente segmentada, na qual soldados e oficiais compartilham uma cultura corpora-

tiva comum. Essa cultura tem um bom grau de resistência à mudança política. Assim, quando há uma grande guinada política para a esquerda ou para a direita no governo do Estado do Rio de Janeiro, a PM, em vez de modificar sua estrutura e suas normas, adapta-se à mudança, garantindo a substituição temporária de oficiais de esquerda por oficiais de direita, ou vice-versa, nos postos-chave.

Apesar dessa cultura comum, os integrantes da PM vivenciam condições de trabalho muito diferentes. Para começar, os soldados ficam mais expostos ao perigo e, por conseguinte, têm muito mais probabilidade de figurar entre os mais de cem policiais mortos em ação, a cada ano, nesta última década – e muitos outros são mortos nas atividades de guarda-costas ou guardas de segurança que vários deles exercem paralelamente, para aumentar seu magro salário. Os uniformes, o equipamento, as armas, a alimentação e os dormitórios também são muito piores, assim como os benefícios de aposentadoria e os seguros de saúde – os soldados têm que depender de hospitais da rede pública, enquanto os oficiais têm seguro de saúde privado. Além disso, seguindo o padrão dos empregados de mais alto escalão no serviço público brasileiro em geral, os oficiais podem aposentar-se muito mais cedo e contam com a possibilidade de combinar seu salário com a renda proveniente de nomeações políticas. Como resultado relativamente lógico, as associações corporativas (os sindicatos não são permitidos, em vista de sua condição de militares) também se dividem de acordo com as patentes. A Associação de Cabos e Soldados é a mais forte e mais “militante”, seguida pela Associação de Sargentos e pela Associação de Oficiais. Todas têm clubes de lazer muito ativos e intensamente freqüentados. Conjuntos de samba e até agremiações populares de poesia têm usado muito os dois primeiros tipos de clube, que ganharam fama como locais culturais animados e baratos, mas seguros. Não é à toa que o hino da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro é um samba, composto por um PM que é autor de sambas populares.

Essa realidade “separada, mas igual” dentro da PM – com “classes” diferentes associadas às diversas patentes – está relacionada com uma cultura corporativa interessante e intrigante, para a qual contribuem todos os setores da força policial e que é reinterpretada de maneiras diferentes, conforme a posição hierárquica de quem fala. Para os soldados, a existência de uma Corporação grande e abrangente é um instrumento para a reivindicação de um certo grau de igualdade de tratamento e de condições de trabalho.

Para os oficiais, a “cultura da PM”, como eles a chamam, é um instrumento para exigir conformidade e obediência dos subordinados às regras e valores (deles próprios). Para os soldados, a democracia pode e deve combinar-se com a hierarquia militar, ao passo que, para os oficiais, hierarquia e democracia são inconciliáveis.

Essas idéias sobre a igualdade militar, questionadas e amiúde alternativas, fazem lembrar os discursos contestados sobre o tema da “democracia racial” – sobre o credo, ou, para alguns, o mito, em torno do qual deve girar a sociedade brasileira. A igualdade racial é vista de uma perspectiva diferente, dependendo da posição hierárquica de quem fala: para o setor pobre e predominantemente preto da população, é o sonho de um mundo melhor e mais justo; para as pessoas de posses, é um sistema sócio-racial sumamente hierarquizado, no qual o equilíbrio e a harmonia dependem da ordem e da submissão dos pobres. Ou seja, tanto a classe baixa quanto as classes média e alta contribuem, cada qual a seu modo, para a manutenção e a renovação do discurso sobre a democracia racial.

Passemos, agora, a uma rápida olhadela no uso da “raça” dentro da Força Policial. Os policiais negros geralmente se sentem protegidos pela Corporação; a despeito de todos os riscos possíveis que correm, eles afirmam conhecer poucas outras situações em que os brasileiros negros possam sentir-se “gente” como na PM. Dentro das limitações, mas igualmente da orientação da hierarquia militar, eles também se sentem “respeitados” como em nenhum outro lugar. Os mecanismos capazes de levar à ascensão na PM são claros e enunciados por todo o mundo, em alto e bom som, ao contrário do que acontece “lá fora”, onde as coisas podem ser muito confusas – às vezes, o sujeito não sabe se é bem-vindo ou benquisto, por causa da cor da pele. Na polícia, ele progredirá devagar, mas de modo certo, se souber conduzir-se direito, cumprir as ordens e rituais e “casar-se” com a PM – esposando integralmente sua cultura corporativista, a ponto de ela não ter que lhe ser imposta nem ensinada, por falar através dele, já que o policial simplesmente a aprende em sua experiência cotidiana. Quase todos os entrevistados manifestaram algum grau de fidelidade afetiva à Força. Para eles, esta é uma grande família, um sindicato, um grande grupo de pares, o templo da masculinidade, a parte limpa de uma sociedade podre, ou o lugar e a hora em que as coisas ficam claras, num mundo em que tudo se torna cada vez mais obscuro. Para muitos, ela é um pouco de tudo isso. A maioria não se incomoda com a autoridade dos superiores e até tolera seu comportamento abusivo, desde que este se expresse de acordo com a hierarquia e os

rituais da universalidade, segundo os quais qualquer homem pode ser (tolerantemente) punido, mas nunca humilhado. Eles contrastam a Força com o mundo externo, no qual o abuso predomina e a lei e os deveres não são iguais para todos. A questão é saber até que ponto a própria Força não contribui para a distribuição desigual e injusta dos direitos e deveres e, sob o manto dos critérios universais – “somos a mesma força policial para todos” –, até que ponto ela não reforça, na verdade, interpretações particulares e privadas do cumprimento da lei. Será que a igualdade (racial) dentro da PM e a criação e a defesa militante de uma cultura corporativa hierarquizada e protetora não são um preço alto pela forma como a Força lida com “o mundo”? Como se relaciona a questão da diferença de cor com esse contexto hierárquico?

O mundo externo é freqüentemente retratado como uma realidade invertida, na qual cada cidadão é potencialmente culpado de alguma coisa, e a Força tem a tarefa ingrata e implacável de fazer as coisas funcionarem, mantendo-as em ordem. Nessas descrições, o componente maléfico do “mundo” é, com certeza, a mídia: são os meios de comunicação de massa, afirmam os policiais, que viram a realidade de cabeça para baixo, por serem inimigos intrínsecos de qualquer forma de policiamento. A mídia, dizem eles, defende os direitos civis dos bandidos, mas não os das vítimas, e menos ainda os dos policiais.

Segundo eles, as pessoas de fora não têm como entender inteiramente o cotidiano da PM. Por sua vez, só quem passou por “tudo isso” é capaz de compreender essa rotina, com suas regras e segredos. Só os que conhecem o cotidiano em primeira mão podem compreender a PM e sua ação. Professando essa “visão de dentro”, os policiais que entrevistamos procuraram legitimar seus atos (e sua brutalidade) e enfatizar a existência de algo essencialmente diferente, uma espécie de melancolia do policial.

Os “bandidos”³ são descritos como o oposto diametral dos PMs e, a rigor, indignos de continuar vivos – na verdade, deveriam ser executados (o que acontece com regularidade espantosa). Os policiais negros não parecem diferir de seus colegas não-negros ao denunciarem a maldade do “mundo lá fora” e afirmarem a necessidade de livrar a sociedade dos “bandidos”, liquidando-os. Aliás, ao entrevistar rapazes não-brancos da classe baixa do Rio de Janeiro, é muito comum ouvir que os moradores das favelas têm mais medo dos PMs que dos “bandidos” e que os policiais negros são ainda mais violentos do que os outros – que o jovem negro prefere lidar com um policial branco. A razão disso, segundo se afirma, é que os

PMs negros querem se exibir para seus superiores e deixar claro que não estão participando de nenhuma conduta ilícita. Nossa pesquisa não pôde propriamente desmentir essa opinião: chegamos à conclusão de que a violência se dissemina por toda a Força e atravessa todas as linhas divisórias da cor.

Do mesmo modo, se a Polícia Militar se rege por padrões universais, o mesmo não se pode dizer de sua maneira de funcionar "no mundo". De fato, não foi difícil chegar à conclusão de que, apesar das semelhanças formais entre todos os batalhões locais, de seu efetivo, da qualidade desse efetivo, de sua idade e seu nível de instrução, o grau de violência e/ou eficiência que eles exibem varia consideravelmente conforme o contexto da classe social dos locais em que se situam essas unidades. Na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, predominantemente de classe baixa, o policiamento é mais rude e resulta na morte de um número muito maior de pessoas do que na Zona Sul, mais rica. Na primeira, as pessoas são mais pobres, porém o clima geral de ilegalidade oferece mais oportunidades para as formas de corrupção em pequena escala e as atividades escusas paralelas – um acréscimo fundamental aos magros salários dos PMs. Na Zona Sul, ao contrário, o policiamento é muito menos violento e, por conseguinte, menos perigoso para os próprios PMs, porém é mais difícil conseguir propinas, porque as pessoas tendem a ser mais assertivas e mais difíceis de intimidar – “temos que tomar cuidado, porque a gente pode parar um sujeito e descobrir que ele é juiz ou filho de um juiz!”

A PM incorpora tipos de pessoas muito diferentes. À parte a separação básica entre oficiais e soldados, há no oficialato uma diferença importante entre os “tolerantes” e os “repressores”. Os primeiros beneficiam-se atualmente do governo estadual de centro-esquerda, enquanto os últimos tiraram proveito do governo anterior de centro-direita (realmente muito violento). Os “tolerantes”, em geral oficiais mais moços e mais bem preparados, preferem trabalhar na Zona Sul, enquanto os “repressores” preferem a Zona Norte, onde a presença da mídia, das organizações não-governamentais e dos grupos de direitos humanos é muito menor. O chefe da corporação está ciente da existência dessas duas alas e protege a ala “perdedora” quando o governo passa da esquerda para a direita, ou vice-versa, o que acontece regularmente no Estado do Rio de Janeiro.

Grosso modo, os policiais mais velhos têm dificuldade de lidar com as novas exigências de direitos civis que a sociedade brasileira vem criando. Alguns chegam a sentir saudade do passado,

quando, segundo eles, a polícia era respeitada. Hoje em dia, o uniforme (e a arma) ainda dá ao PM mais poder e respeito do que *status* (pelo menos no Rio), porém não oferece muito mais que isso – e traz um enorme perigo. A violência e seu companheiro, o perigo, são presenças imanentes nessa Corporação, conhecida como uma das mais violentas e mais perigosas, por causa de seus soldados. A possibilidade de se ferir em serviço e a conduta policial violenta caminham de mãos dadas: a maioria das mortes acontece porque os policiais têm medo de serem mortos e procuram “antecipar” o desfecho em seu favor. Ser sujeito e objeto da violência cria um vínculo a mais, especialmente entre os soldados. Quando entrevistei dois sargentos, ambos com cerca de cinquenta anos – um branco e um negro –, ambos na Corporação há mais de trinta anos, o branco me disse:

– Entre nós não existe cor, estamos todos na mesma guerra; eu posso ser aquele que vai dar a ele o último gole de água. Temos que confiar uns nos outros e nos ajudar.

Numa mesma frase, a igualdade racial é celebrada ante a ameaça da morte. “A hierarquia e o perigo”, dizem muitos PMs, “fazem com que todos tenhamos a mesma cor: azul” (a cor do uniforme).

A “Cor” na PM

No entanto, essa Corporação não é indiferente à “cor”. Esta se acha presente nos papéis e no jargão do policiamento – “na ronda”. Em várias ocasiões, como ao fazer relatórios por escrito, o policial é solicitado a descrever a cor de uma vítima ou de um suspeito. Em tese, isso deveria ser feito de acordo com o código formal de classificação racial no Brasil – o do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que divide a população brasileira em cinco grupos, sendo quatro grupos de cor (branco, pardo, preto e amarelo) e um grupo étnico (índio). Na realidade, ao redigirem seus relatórios, muitos policiais acabam usando mais termos designativos da cor do que apenas os cinco oficiais. Ao fazê-lo, decerto são influenciados pela tradicional predisposição léxica da sociedade brasileira em matéria de vocábulos destinados a definir o próprio fenótipo ou o de terceiros (Harris, 1970). Essa predisposição está ligada a um hábito cultural brasileiro que é complexo, rico e relativizante no ato de denominar a cor ou a “raça”, e que leva uma mesma pessoa a ser definida como tendo cores diferentes em dife-

rentes contextos. Os policiais também são influenciados pelo fato de estarem habituados a um outro sistema classificatório mais antigo – o dos formulários que todos têm de preencher ao ingressar na Corporação. Esses formulários, concebidos há mais de cinquenta anos, usam uma outra classificação racial, que reflete a grande influência do antropólogo criminalista Cesare Lombroso nos sistemas policial e judiciário do Brasil, bem como de outros países da América Latina, desde o fim do século XIX até a Segunda Guerra Mundial. Os formulários são preenchidos pelo entrevistador (em contraste com a indagação sobre a cor no recenseamento nacional, que se baseia na autoclassificação) e, além de conterem informações relativas às dimensões corporais e ao tamanho dos pés e da cabeça, incluem dados sobre o tipo e cor do cabelo e sobre a cor dos olhos. A cor da pele oferece cinco possibilidades, que vão do muito escuro (preto) ao muito claro (branco), com três grupos intermediários de mestiços (moreno, pardo claro e pardo escuro).

Além desses dois códigos raciais formais, que muitas vezes se superpõem e que são importantes, por exemplo, para determinar a cor de um suspeito ou de um cadáver em um relatório, identificamos dois discursos bem mais coloquiais referentes à cor ou à “raça”. Em primeiro lugar, existe uma grande diferença entre o dentro e o fora. Dentro da Força, afirmam todos os entrevistados, o racismo não existe, ou é apenas ocasional e anômalo – decorrente de algumas “maças podres” no seio de corporação intrinsecamente anti-racista, por centrar-se numa hierarquia militar e em patamares de carreira que são indiferentes à cor. Aí podemos identificar duas variações. Para a maioria dos entrevistados, sobretudo os soldados, dentro da Força praticamente “não existe cor”: “Na PM, somos todos azuis”. Para uma minoria crescente de policiais negros, em geral mais jovens e mais instruídos e quase todos no oficialato, embora também haja soldados, a negritude tornou-se realmente uma coisa a ser apreciada. Entre eles, a negritude – ter consciência e orgulho da própria cor –, em vez de ser catalisadora de uma identidade étnica, é representada como um motivo a mais para estudar e trabalhar com afinco: é um discurso polido e assertivo sobre a mobilidade social e o aprimoramento educacional geral, no qual os brasileiros negros têm agora de mostrar, finalmente, que são tão bons e tão inteligentes quanto os outros. Esses policiais vêem a PM como uma corporação hierarquizada, mas aberta e até potencialmente multicultural, na qual a mobilidade depende do esforço de cada um e a cor não é uma variável de peso. Eles se solidarizam com outros policiais negros e especialmente com suas realizações na

PM ou sua conquista de diplomas acadêmicos ou profissionais. Mas a negritude deles não é subversiva. Ao contrário, adapta-se à hierarquia e à cultura corporativa da PM – que é vista como aberta exatamente por dar uma oportunidade a esses negros em busca de ascensão social.

Fora da polícia, “no mundo”, o racismo é muito mais reconhecido do que dentro da Corporação. Realmente existe racismo na sociedade, segundo dizem sobretudo os policiais jovens e mais instruídos. Nem todos, no entanto, concordam em que a PM seja particularmente racista em seu trabalho. A maioria afirma que ela simplesmente reflete o clima da sociedade em geral. Em sua forma de verbalizar o racismo, pode-se traçar uma clara distinção entre os instruídos (em geral, oficiais) e os menos instruídos (em geral, soldados). Essa diferença foi acentuada pelo local em que se realizaram as entrevistas: a maioria dos oficiais foi entrevistada no quartel-general da PM, onde tanto a linguagem quanto o clima tendem a ser mais descontraídos; os soldados, ao contrário, foram entrevistados quando retornavam ou partiam para “a ronda” – sempre suarentos, com fome ou com pressa. Na ronda, tanto a linguagem quanto o clima são bem mais rudes.⁴

De modo geral, falar em racismo vem se tornando menos tabu. Há uma mudança na geração mais nova, em decorrência do padrão educacional superior hoje exigido para o ingresso na Polícia Militar e da realidade da democracia, em contraste com a formação recebida durante a ditadura (1964-1985), como acontece com a geração mais velha de PMs. Essa mudança na nova geração também reflete uma tendência mais geral: até dez anos atrás, a maioria dos levantamentos e pesquisas de opinião mostrava que quase todas as pessoas negavam a existência de racismo no Brasil, ao passo que, hoje em dia, começa-se a aceitar a constatação de que ele existe. Isso é confirmado pelas pesquisas sobre atitudes raciais no Brasil (*Datafolha*, 1995). Se hoje é comum a denúncia geral do racismo, entretanto, a maioria das pessoas, assim como quase todos os nossos entrevistados na PM, tem dificuldade de citar exemplos concretos de discriminação racial. O racismo, como se costuma dizer, é sempre algo que concerne ou afeta outras pessoas, nunca o próprio sujeito.

Há múltiplas razões pelas quais, ao falarem da cor e da “raça”, todos os nossos entrevistados tenderam a preservar “sua” Corporação. Primeiro, como acabamos de mencionar, nossos informantes, tal como a maioria dos brasileiros, ficam muito mais à vontade ao falar do racismo em geral que de casos concretos de dis-

criminação racial em seu meio imediato (Sansone, 1996). Segundo, é bastante plausível que, comparada a outras corporações e instituições, a PM tenha conseguido minimizar ou expurgar as formas declaradas de racismo de suas fileiras – sua hierarquia e sua cultura corporativista não combinariam facilmente com políticas ou atitudes influenciadas pela cor. Terceiro, essa visão da cor e da Força está relacionada com um quadro geral do “mundo” externo, percebido como predominantemente mau, podre e injusto.

Contradições na Cultura Corporativista

A igualdade, nos moldes de critérios universais, sem dúvida é uma vantagem, e tem garantido uma certa medida de mobilidade social ascendente aos afro-brasileiros em várias carreiras no funcionalismo público, no Exército e nas Forças Policiais. Na Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro, isto tem ocorrido dentro de uma rigorosa hierarquia militar em que são definidos direitos e deveres, mas na qual os abusos são organizados ou largamente tolerados e os privilégios se transformam em direitos. Nesse caso, a emancipação através da carreira militar tem um preço alto: uma personalidade autoritária, a celebração do machismo e a construção de uma severa distinção nós-eles, capaz de implicar a brandura para com os abusos de poder dentro da PM e a implacabilidade para com as pessoas de fora (“o mundo”).

A PM não é um espaço limítrofe, nem uma caixa fechada, em que todas as regras sejam previamente arranjadas, mas uma metáfora da sociedade brasileira. Ela reflete e amplia certas tendências gerais, como a aceitação de que os direitos civis são para poucos e de que a lei é para os inimigos, enquanto, para os amigos, tudo é possível.

Nossa pesquisa mostrou que, embora não seja cega para a cor, a PM é uma daquelas carreiras profissionais e áreas em que a “raça” é subsumida em outros fatores – em que classe, *status* ou parente têm mais importância e maior poder explicativo. Por essa razão, podemos formular a conclusão provisória de que, atualmente, na Polícia Militar predominantemente preta e parda do Rio de Janeiro ainda não há espaço para o desenvolvimento de qualquer espécie ostensiva de formação da identidade negra.

O exemplo da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro é mais uma prova de que, afinal, as “identidades negras modernas”, pretendidas como etnicidades relativamente auto-reflexas que

buscam inspiração em fontes locais e internacionais, como a “África”, a Afro-América e/ou a Diáspora Negra, tais como as comumente associadas com os Estados Unidos ou com a representação desse país nos fluxos culturais globais, nem sempre parecem ser viáveis. Tais identidades étnicas só emergem dentro e, quem sabe, depois de se conquistar um certo grau de liberdade, direitos civis e bem-estar social, e podem, em outras circunstâncias, ficar subordinadas a outras pressões mais poderosas.⁵

Notas

1. Tradicionalmente, a Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro recruta muito menos mulheres do que a corporação equivalente de outros dois estados da federação brasileira, como São Paulo e Bahia (Britto, 2001). Segundo um oficial, a razão do não recrutamento de mulheres é que, “no Rio, o trabalho é perigoso demais, e as mulheres não intimidariam os bandidos tanto quanto os homens”. Pode-se argumentar que as mulheres contribuiriam para tornar a PM menos intimidante e, portanto, mais bem aceita pela população do que acontece hoje em dia.
2. É por essa razão que, no Brasil, não tendemos a ficar chocados com imagens como as do vídeo de 81 segundos que mostrou Rodney King sendo brutalmente espancado por seis policiais brancos de Los Angeles. As gravações em vídeo feitas por amadores tornaram-se parte integrante das reportagens da mídia sobre a brutalidade policial e os assassinatos *de facto* no Brasil. Entretanto, diversamente das situações norte-americanas de brutalidade policial, os brasileiros pretos, nessas imagens, têm presença maciça entre as vítimas e os culpados.
3. O termo é genericamente empregado para designar qualquer pessoa envolvida em crimes de rua.
4. Entrevistamos mais de vinte oficiais no Quartel-General da PM.
5. Pesquisas recentes mostraram que, no sistema penitenciário brasileiro, as relações raciais ficam submetidas a outras pressões, mais violentas e talvez “primárias” – a necessidade/direito de sobreviver numa instituição que pode ser letal (Leitão, 2001).

Referências Bibliográficas

- BRITTO, Dyane (2001). *Racismo e a Construção do Suspeito na Polícia Militar em Salvador, Bahia*. Tese de Mestrado em Sociologia. Salvador, Universidade Federal da Bahia.
- CORRÊA, Mariza (1995). “A Antropologia no Brasil (1960-1980)”. In: S. Miceli (org.), *História das Ciências Sociais no Brasil*, vol. II. São Paulo, IDESP, pp. 25-106.
- DATAFOLHA (1995). *Racismo Cordial*. São Paulo, Editora Datafolha.
- FABIAN, Johannes (1983). *Time and the Other*. Nova York, Columbia University Press.
- HALL, Stuart (1999). “What is Black in Black Popular Culture”. In: G. Dent (org.), *Black Popular Culture*. ...

- HARRIS, Marvin (1970). "Referential Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity". In: N. Whitten e J. Szwed (orgs.), *African-American Anthropology*. Nova York, The Free Press, pp. 76-86.
- HOLLOWAY, Thomas (1997). *Polícia no Rio de Janeiro: Repressão e Resistência numa Cidade do Século XIX*. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas.
- LEITÃO, Kleber (2001). *Do Negro Escravo ao Negro Preso. As Relações Raciais numa Penitenciária*. Tese de Mestrado em Antropologia, Salvador, Universidade Federal da Bahia.
- PEREIRA, Álvaro (2000). "Do Cativo ao Mar: Escravos na Marinha da Guerra". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 38, pp. 85-112.
- SANSONE, Lívio (1996). "Nem Somente Preto ou Negro. O Sistema de Classificação da Cor no Brasil que Muda". *Afro-Ásia*, nº 18, pp. 165-188.
- (no prelo). *Blackness without Ethnicity. The Local and the Global in Black Cultural Production and Race Relations in Brazil*. Nova York, Palgrave.
- SILVA, Vagner Gonçalves da (2000). *O Antropólogo e sua Magia*. São Paulo, EDUSP.

Raça, Etnicidade e Origem nos Censos de EUA, França, Canadá e Grã-Bretanha

José Luis Petruccelli

Resumo

A proposta deste trabalho é a de expor, resumidamente, as maneiras como, nos recenseamentos, são classificadas por raça/etnicidade, as populações de quatro países com histórico de povoamento bastante diferenciado. Há que se ressaltar que na América Latina, mesmo nos países que têm experimentado considerável aporte de africanos pelo tráfico colonial, além de contar com povos autóctones no seu território, que apresentam, portanto, processos históricos de miscigenação, não se registra inclusão de quesitos relativos à cor ou à origem étnica das suas populações. Como duas exceções, os casos da Colômbia e do Uruguai aparecem realizando uma pesquisa por amostra específica sobre a cor, o primeiro, e um suplemento para estimar a origem étnica da população das áreas urbanas, o segundo. Cabe anotar que o presente levantamento se beneficiou, na sua realização, pela utilização ampla dos recursos da Internet, acessando as páginas das instituições estatísticas dos respectivos países, de institutos de pesquisa e de universidades. Em particular, esta foi a forma pela qual *fac-símiles* dos questionários dos diferentes censos estudados foram obtidos.

Palavras-chave: raça, etnicidade, censos, cor.

Abstract

Race, Ethnicity and Origin in the USA, France, Canada and Great Britain censuses

This work's purpose is to briefly show how populations from four countries, which differ from how they were formed in terms of people, are classified by race and ethnicity in the census. It is important to emphasize that in Latin America even the countries which have received a considerable number of Africans because of the colonial traffic, besides their own inhabitants within the territory, which present a history of a miscegenation process, do not register the color topics neither the ethnic origin of their populations. The two exceptions are the cases of Colombia and Uruguay, the first one seems to be doing a research *using specific samples about color*, and the second is trying to estimate the ethnic origin of the population from the urban areas. We have to notice that this survey has been benefited from the Internet by accessing pages about statistical institutes from these countries, about research institutes and universities. In particular, that was how copies from different census's questionnaires were gotten.

Keywords: race, ethnicity, census, color

Résumé

Race, Ethnie et Origine dans les Recensements aux États-Unis, en France, au Canada et en Grande-Bretagne

Ce travail se propose à faire un bref exposé des manières dont on classe, dans les recensements, à travers la race, l'ethnie, la population de quatre pays qui ont une histoire bien différenciée pour ce qui concerne leur peuplement. Il faut remarquer que, en Amérique Latine, même dans des pays qui ont connu un apport considérable d'Africains par le trafic négrier et qui avaient aussi des populations d'autochtones sur leur territoire, on ne trouve dans leurs recensements aucune question se rapportant à la couleur de la peau ou à l'origine ethnique de leurs populations; même si elles ont connu des processus historiques de mélange de races. Il y a deux exceptions à cela: la Colombie, qui a réalisé une recherche par échantillonnage spécifiquement sur la couleur de la peau et l'Uruguay, avec un complément pour estimer l'origine ethnique de sa population des zones urbaines. Il faut souligner que notre relèvement a bénéficié, pour sa réalisation, des ressources provenant de l'Internet, avec l'accès aux sites des Instituts de Statistiques de ce pays-là.

ainsi que de celles des Instituts de Recherches et des Universités. C'est ainsi que l'on a pu obtenir la reproduction des questionnaires de recensements analysés.

Mots-clés: race, ethnie, recensements, couleur.

Introdução

Vários são os países que incluem nos seus levantamentos estatísticos a classificação dos seus habitantes segundo a sua origem étnica e/ou racial. Com populações crescentemente diversificadas na sua composição, fruto de processos mais ou menos recentes de imigração, de aportes variados desde a sua fundação como Estado-nação, e da contribuição forçada pelo tráfico escravo e a experiência colonizadora, a identificação das imprecisas fronteiras étnico-raciais apresenta não poucos desafios conceituais e metodológicos. Todavia, a estes processos se acrescenta que a construção social das identidades étnico-raciais é, por sua vez, informada pela maneira como os aparelhos estatísticos codificam os respectivos grupos. Nesta encruzilhada de definição de categorias pretensamente científicas – e as classificações resultantes – com os interesses de grupos específicos no seio da população, se expressa o caráter eminentemente político da operação censitária, tanto na sua aceção de meio adjuvante à gestão da *polis*, como na concepção aristotélica de ordenamento das diversas partes que compõem uma comunidade (Skerry, 2001).

A proposta deste trabalho é a de expor, resumidamente, as maneiras como, nos recenseamentos, são classificadas por raça/etnicidade as populações de quatro países com histórico de povoamento bastante diferenciado. Há que se ressaltar que na América Latina, mesmo nos países que têm experimentado considerável aporte de africanos pelo tráfico colonial, além de contar com povos autóctones no seu território, que apresentam, portanto, processos históricos de miscigenação, não se registra inclusão de quesitos relativos à cor ou à origem étnica das suas populações. Como duas exceções, os casos da Colômbia e do Uruguai aparecem realizando uma pesquisa por amostra específica sobre a cor, o primeiro, e um suplemento para estimar a origem étnica da população das áreas urbanas, o segundo.

Cabe anotar que o presente levantamento se beneficiou, na sua realização, pela utilização ampla dos recursos da Internet, acessando as páginas das instituições estatísticas dos respectivos países, de institutos de pesquisa e de universidades. Em particular, esta foi a forma pela qual *fac-símiles* dos questionários dos diferentes censos estudados foram obtidos.

I. Histórico dos Censos nos EUA: Da Escravidão à Multirracialidade

A classificação da população segundo categorias raciais tem aparecido regularmente em cada recenseamento decenal norte-americano, desde 1790. A relevância social e política da mesma é ilustrada pela publicação, até o ano de 1840, da combinação das categorias raciais com a distinção pela condição civil (livre-escrava) da população (Nobles, 2000). Como o propósito da contagem populacional era basicamente político – estabelecer a quantidade de representantes para o Congresso nacional por estado da federação, além de estimar o montante dos impostos federais – o debate acerca de se e como deveriam ser contabilizados os escravos acompanhou desde o início esta operação (Gould, 1998). Os representantes sulistas no Congresso defendiam que eles fossem plenamente considerados como indivíduos, enquanto os nortistas marcavam sua posição contrária, fundamentando-se na aparente contradição de contá-los da mesma forma que pessoas brancas livres.

O compromisso a que se chegou na época, de contar os escravos como três quintos de uma pessoa – constante na Constituição – ilustra bem a encruzilhada jurídica em que se encontravam os delegados federais, reflexo da ambigüidade legal de considerar os mesmos, parte como indivíduos, parte como propriedade.

O desenvolvimento das doutrinas racialistas no século XIX leva a incorporar a categoria “mulatto” à classificação racial, pela primeira vez, em 1850, tendo sido mantida a mesma até o recenseamento de 1920. O poligenismo e seu essencialismo inerente, então em voga nos EUA, opositor das idéias cristãs da origem comum da humanidade, tinha especial interesse no estudo “científico” – segundo a época – da miscigenação e das supostas consequências de infertilidade, ou, ao menos, da menor capacidade reprodutiva, das diferenças raciais consideradas permanentes em re-

lação aos ancestrais de raças “puras” e da maior mortalidade aparente da população de origem africana.

O censo de 1890 acrescenta na classificação racial as categorias de “quarterons” e “octoroons”, à de “mulatto”. Nos fundamentos da inclusão desta diferenciação figura a necessidade de esclarecer com informações estatísticas a questão de se estes produtos da miscigenação estavam diminuindo sua participação na população do país e de se a raça negra estava se tornando mais pura. Não houve, entretanto, tabulações contendo estas categorias naquele ano, não constando mais nos censos que seguiram.

O conteúdo do boletim do censo de 1930 expressa o resultado da convergência entre a lei, o estado da ciência e a opinião prevaiente na sociedade da época no que diz respeito à aceitação da regra de “one-drop” de pertença racial. Assim, as categorias intermediárias de cor foram removidas e as instruções para o preenchimento do censo seguiam a definição jurídica: qualquer pessoa com algum traço de “sangue negro” era considerada legalmente negra; a noção de ancestralidade aparecia, assim, eufemisticamente. A legislação marcava rigidamente as fronteiras raciais e sancionava a miscigenação e até as relações sexuais inter-raciais em alguns estados.

Só em 1960 foram retiradas as referências ao “sangue” nas instruções censitárias, mantendo, entretanto, a definição de pessoa negra como qualquer uma com um parente negro dentro de uma categorização exclusiva, ou seja, sem incluir qualquer possibilidade de se identificar como de origem mista, ou mestiço. Foi também nesse mesmo ano que a auto-identificação de cor suplantou a classificação pelo entrevistador, visando o aspecto subjetivo da declaração. Na Tabela 1, tomada do livro de Melissa Nobles (2000), pode-se apreciar a evolução das categorias censitárias nos EUA.

1.1 As modificações recentes

Em 1977 o Office of Management and Budget (OMB), definiu os “Race and Ethnic Standards for Federal Statistics and Administrative Reporting” na “Statistical Policy Directive n° 15”, conhecida como Directive 15, com a finalidade de melhor acompanhar a legislação vigente de direitos civis, uniformizando a classificação racial das pessoas nas agências federais. Desta maneira, 5 categorias foram instruídas; elas são, resumidamente: American

Tabela 1
 Categorias Raciais nos Censos dos EUA, 1850-1990

	1850	1860	1870	1880	1890	1900	1910	1920
(A) Black			White	White	White	White	White	White
Black		Black	Black	Black	Black	Black	Black	Black
Mulatto		Mulatto	Mulatto	Mulatto	Mulatto	Chinese	Mulatto	Mulatto
		(Indian)	Chinese	Chinese	Quadroon	Japanese	Chinese	Indian
		Indian	Indian	Indian	Octoroon	Indian	Japanese	Chinese
					Chinese		Indian	Japanese
					Japanese		Other (+	Filipino
					Indian		write in)	Hindu
								Korean
								Other (+ write in)

	1930 - 1960 "The One-Drop Rule"		1970 Post Civil Rights		1980 - 1990 Post Statistical Directive #15	
	1940	1950	1960	1970	1980	1990
White	White	White	White	White	White	White
Negro	Negro	Negro	Negro	Negro or Black	Negro or Black	Black or Negro
Mexican	Indian	Indian	American-Indian	Indian	Japanese	Indian
Indian	Chinese	Japanese	Indian	(Amer.)	Chinese	(Amer.)
Chinese	Japanese	Chinese	Japanese	Japanese	Filipino	Eskimo
Japanese	Filipino	Filipino	Chinese	Chinese	Korean	Alcut
Filipino	Hindu	(Other	Filipino	Filipino	Vietnamese	Chinese
Indu	Korean	Race-	Hawaiian			

Korean (Other Races, Spell out In full)	(Other Races, Spell out In full)	Spell out)	Parr- Hawaiian Aleut Eskimo Etc.	Hawaiian Korean Other (print race)	Indian (Amer.) Asian Indian Hawaiian Guamanian Samoa Eskimo Aleut Other (specify)	Filipino Hawaiian Korean Vietnamese Japanese Asian Indian Samoa Guama- Nian Other API <i>(Asian or Pacific Islander)</i>
						Other race)

(A) "White", de fato, não figurava no censo. As instruções pediam para não preencher a resposta quando a pessoa fosse branca.

Indian, Asian, Black, Hispanic e White. Assim, a referência às origens, culturais ou nacionais, na definição destas categorias, põe em relação a idéia de raça com um marcador geográfico.

Críticas diversas sobre a adequação destas categorias levaram a uma revisão ampla da classificação étnico-racial da população. Após as mudanças legais e políticas ocorridas a partir dos anos 60 com o Movimento dos Direitos Civis, o Census Bureau e a OMB se abriram ao público, tornando seus procedimentos decisórios e métodos estatísticos mais transparentes. Sessões públicas foram realizadas durante os anos 80 e principalmente os 90, discutindo sugestões específicas e definindo as linhas gerais da revisão.

Em 1994 foi estabelecido o Interagency Committee for the Review of Racial and Ethnic Standards, incluindo representantes de 30 agências federais, que analisou os resultados de três pesquisas amostrais:

1. Suplemento do Current Population Survey de maio/95;
2. National Content Survey de dezembro/96; e
3. Race and Ethnic Targeted Test (RAETT) de 97.

Nesta terceira pesquisa foram utilizadas amostras específicas das populações-alvo: Black, American Indian, Alaska Native, Asian and Pacific Islander, Hispanic and White Ethnic. Assim, as amostras selecionadas por áreas de alta densidade habitacional das categorias a serem estudadas foram maiores que se tivessem sido tiradas como subpopulações de uma amostra nacional. No entanto, como desvantagem, as amostras não se prestaram a inferências para níveis de agregação maiores.

Em resumo, o RAETT se propõe a:

1. determinar os efeitos de permitir respostas múltiplas no quesito raça;
2. determinar os efeitos de perguntar pela origem hispânica antes da pergunta de raça;
3. verificar os resultados de combinar as questões sobre origem hispânica, raça e ancestralidade em um quesito em duas partes; e
4. testar terminologias alternativas, classificações e formatos do quesito raça.

Em relação à questão das respostas múltiplas, a pesquisa permitia responder, alternativamente, ou uma categoria "multirra-

cial” separada com espaço para especificação, ou “marcar uma ou mais”, ou “marcar tudo o que se aplique”.

Estas opções refletem a preocupação pública com o aumento da diversidade racial e étnica da população, derivada, por um lado, do incremento dos casamentos inter-raciais (em 1990, 1,5 milhões) e, por outro, com a crescente imigração mais recente e que a Directive 15 não era capaz de medir.

Apesar de algumas expressões de inquietude de estatísticos e demógrafos com uma possível ruptura da comparabilidade de séries históricas das informações sobre raça, além da oposição de comunidades étnicas que temiam pela diminuição dos seus efetivos, a OMB e o Census Bureau se mostraram receptivos a estas demandas.

1.2 Alguns resultados relevantes da RAETT

– Uma proporção considerável de entrevistados escolheram múltiplas respostas, mesmo quando não requeridos, e apesar das instruções para marcar só uma resposta. Isto ocorreu em *panels* com ou sem a categoria multirracial que estava sendo testada.

– As opções de escolher mais de uma raça não afetou os percentuais de respostas de só White ou só Black ou só American Indian.

– Só entre 2 e 3% das respostas nas amostras de White e de Black incluíram mais de uma categoria de raça.

1.3 Declarando mais de uma raça: a controvérsia

Um grupo relativamente pequeno, mas crescente, expressou sua preocupação na limitação de ter que se identificar só com uma categoria racial ou com ter que declarar “outra raça”, como no censo de 1990.

Propostas de declarar mais de uma categoria racial se fundamentavam em que o sistema atual requer das pessoas com *back-ground* racial múltiplo negar parte da sua herança étnica e até, talvez, de ter que escolher uma entre as raças de seus pais. Acharam também, por outro lado, a alternativa de declarar “outra raça” humilhante. Há de se fazer notar que os dados censitários indicam um crescimento de crianças de famílias inter-raciais de ½ milhão, em 1970, até 2 milhões, em 1990.

Opositores a abrir para respostas múltiplas no quesito raça temem mudanças importantes na atual contabilidade de categorias raciais e étnicas da população, além de, como já foi falado, se preocuparem com a possibilidade de as séries históricas desses dados tornarem-se descontinuadas.

Também foi argumentado que, embora seja pequeno o percentual estimado de identificação com mais de uma raça, o fato de proporcionar essa oportunidade separadamente no censo pode provocar um aumento do mesmo. Por isso, foi sugerido incluir a possibilidade de declarar por extenso as raças de identificação, e até de optar por uma identificação primária.

1.4 O Recenseamento de 2000

Dando continuidade a mais de dois séculos de inclusão das categorias raciais, o censo do ano 2000 apresenta, entretanto, algumas modificações de importância que refletem a discussão anterior, incorporando resultados das pesquisas referidas. A mais significativa corresponde ao fato de ser oferecida a opção de escolher uma ou mais categorias para indicar sua identidade racial. Institucionaliza-se, assim, a idéia de crescimento do “fenômeno” multirracial na sociedade norte-americana, nas palavras do Interagency Committee, mas sem proporcionar uma definição do mesmo. Desta maneira, a ação das organizações multirraciais, desde a Marcha de Washington, em 1996, até as variadas intervenções nos organismos governamentais, conseguiu algum resultado de seus esforços, mas sem satisfazer a reivindicação principal: incluir uma categoria separada para os que se identificam com uma origem múltipla.

A história da categorização racial nos EUA mostra os recenseamentos como a arena em que as idéias sobre raça são trabalhadas, e as categorias construídas e aplicadas às políticas públicas, uma projeção da concorrência e competição das relações interétnicas e raciais ou, nas palavras de P. Simon, uma *teatralização estatística* da luta pelo reconhecimento das minorias étnicas do país, como é exemplificado pela categoria “Hispanic”.

Assim “Race” e “Hispanic Origin” são considerados como dois conceitos separados e distintos. O censo 2000 perguntou, por um lado, se a pessoa era Spanish, Hispanic ou Latino e, por outro, sobre a raça ou raças a que ela considerava pertencer, permitindo assinalar “uma ou mais” das opções apresentadas. Com estas mu-

danças, as informações sobre raça não são diretamente comparáveis com o censo de 1990, nem com anteriores. Como é sinalizado de forma não isenta de crítica por alguns comentaristas, o número de combinações possível, a partir das seis básicas – incluindo “Some other race” –, sobe para 63, que cruzadas com a de origem hispânica geram 126 combinações possíveis (Prewitt, 2001). Mas isto não passa de uma especulação teórica sobre os resultados possíveis.

A forma como as duas perguntas são realizadas no recenseamento é a seguinte:

→ NOTE: Please answer BOTH Questions 5 and 6.

5. Is this person Spanish/Hispanic/Latino? Mark x the “No” box if not Spanish/Hispanic/Latino

- No, not Spanish/Hispanic/Latino
- Yes, Mexican, Mexican-Am., Chicano
- Yes, Puerto Rican
- Yes, Cuban
- Yes, other Spanish/Hispanic/Latino – *Print group.* †

Os resultados mostram que 12,5% da população total respondeu afirmativamente ao quesito Spanish/Hispanic/Latino.

Em relação às categorias de raça utilizadas no recenseamento de 2000, estabelecidas pela OMB em 1997, as mesmas figuram no Quadro 1, a seguir. A pergunta sobre raça é realizada da maneira seguinte:

III. What is this person's race: Mark x one or more races to indicate what this person considers himself/herself to be.

- White
- Black, African-Am., or Negro
- American Indian or Alaska Native – *Print name of enrolled or principal tribe.* †
- Asian Indian
Native Hawaiian
- Chinese Guamanian or
- Filipino Chamorro
- Japanese Samoan
- Korean Other Pacific Islander – *Print race* †
- Vietnamese
- Other Asian – *Print race* †
- Some other race – *Print race* †

Um relatório preliminar do Census Bureau ressalta que a imensa maioria da população norte-americana declarou só uma raça: 97,6% das respostas se distribuíram entre as cinco categorias raciais, correspondendo 75,1% à categoria White, seguida pela Black ou African-American, com 12,3%. Apenas 2,2% assinalaram duas raças e menos de 0,2% marcaram três raças ou mais.

Quadro 1

Definição das Categorias Raciais no Censo 2000

“White” refere-se a pessoas tendo origens em qualquer um dos povos da Europa, Oriente Médio, ou Norte da África. Inclui pessoas que indicaram sua raça ou raças como “White” ou escreveram respostas como irlandês, alemão, italiano, libanês, do Oriente Próximo, árabe ou polonês.

“Black or African-American” refere-se a pessoas tendo origens em qualquer um dos grupos raciais negros da África. Inclui pessoas que indicaram sua raça ou raças como “Black, African-American, or Negro”, ou escreveram respostas como afro-americano, nigeriano ou haitiano.

“American Indian and Alaska Native” refere-se a pessoas tendo origens em qualquer um dos povos originais de América do Norte e do Sul (incluindo América Central) e que mantêm afiliação tribal ou ligação comunitária. Inclui pessoas que indicaram sua raça ou raças assinalando esta categoria ou respondendo como sua tribo principal ou de registro, Rosebud Sioux, Chippewa ou Navajo.

“Asian” refere-se a pessoas tendo origens em qualquer um dos povos originais do Extremo Oriente, Sudoeste da Ásia ou o subcontinente indiano. Inclui pessoas que indicaram sua raça ou raças como “índio asiático”, “chinês”, “filipino”, “coreano”, “japonês”, “vietnamita”, ou “outro asiático”, ou responderam como burmês, hmong, paquistanês, ou tailandês.

“Native Hawaiian and other Pacific Islander” refere-se a pessoas tendo origens em qualquer um dos povos originais do Havaí, Guam, Samoa ou outras ilhas do Pacífico. Inclui pessoas que indicaram sua raça ou raças como “nativo havaiano”, “guamiano ou chamorro”, “samoano”, ou “outras ilhas do Pacífico”, ou responderam como taitiano, Ilha Mariana, ou chuukese.

“Some other race” foi incluído no Censo 2000 para os entrevistados que não puderam se identificar com as cinco categori-

as raciais do Office of Management and Budget. Entrevistados que responderam como marroquino, sul-africano, belizeano, ou de origem hispânica (por exemplo, mexicano, porto-riquenho, ou cubano) foram incluídos na categoria "Some other race".

1.5 Origem e línguas faladas

Um outro conjunto de questões, aplicado só na amostra do censo, diz respeito à origem da população, naturalidade, cidadania e línguas faladas. Visto que o componente de migrantes e de seus filhos na população vinha caindo proporcionalmente desde o início do século XX (de 35% em 1910 passou para 16% em 1970) (Simon, 1997), uma forma alternativa ao registro do lugar de nascimento dos indivíduos e de seus pais teve que ser desenvolvido. Foi assim que em 1980 apareceu a noção de "ancestry" (literalmente, ascendência), no censo, levantando a nacionalidade ou país de origem do último ancestral nascido fora dos EUA. Este quesito aponta para uma melhor caracterização dos "hyphenated americans", ou seja, aqueles que combinam algum tipo de origem étnico-geográfica com a sua identificação como americanos (do tipo ítalo-americano), assim como daqueles que se identificam como tendo mais de uma origem (por exemplo, franco-irlandês). Esta forma de identificação reconhece, por outro lado, que a identidade étnica pode não se limitar às primeira e segunda gerações de imigrantes, dando espaço à expressão de representações subjetivas identitárias. Suplementos do *Current Population Survey* em 1969 e 1979 foram usados para testar os quesitos abertos sobre a ascendência dos entrevistados.

A pergunta foi realizada da forma seguinte:

10. What is this person's ancestry or ethnic origin?

(For example: Italian, Jamaican, African-Am.,
Cambodian, Cape Verdean, Norwegian,
Dominican, French-Canadian, Haitian, Korean,
Polish, Nigerian, Mexican, Taiwanese, Ukranian,
and so on.)

Seguidamente, os quesitos sobre língua falada em casa e domínio da língua inglesa permitem localizar populações com dificuldades de comunicação em inglês, contribuindo para delimitar

as áreas em que metas de educação, assistência sanitária e voto devem ser atendidas em línguas minoritárias, segundo o Voting Right Act, o Adult Education Act, o Older Americans Act, etc. Os quesitos foram formulados assim:

11. a. Does this person speak a language other than English at home?

III. Yes

No – *Skip to 12*

b. What is this language?

(For example Korean, Italian, Spanish, Vietnamese)

c. How well does this person speak English?

Very well

Well

Not well

Not at all well

Finalmente, a série de quesitos sobre lugar de nascimento, cidadania e ano de entrada no país, incluídos nos recenseamentos desde meados do século XIX, dão continuidade ao levantamento de informações que permitem separar a população nativa da nascida no exterior. As mesmas possibilitam, também, distinguir entre aqueles que detêm a cidadania norte-americana por serem naturais do país, por terem nascido de ao menos um progenitor norte-americano ou por naturalização, e separar os que não são cidadãos dos EUA. Os quesitos figuram da seguinte maneira:

12. Where was this person born?

In the United States – *Print name of state*

Outside the United States – *Print name of foreign country, or Puerto Rico, Guam, etc.*

13. Is this person a CITIZEN of the United States?

Yes, born in the United States – *Skip to 15'*

Yes, born in Puerto Rico, Guam, the U.S. Virgin Islands, or Northern Marianas

Yes, born abroad of American parent or parents

Yes, a U.S. citizen by naturalization

No, not a citizen of the United States

14. When did this person come to live in the United States? *Print numbers in Boxes.*
Year

II. Os Recenseamentos na França: Da Nacionalidade à Origem Étnica

A inclusão, no recenseamento da população, de um quesito relativo à nacionalidade dos habitantes neste país remonta ao ano de 1851. Abandonado provisoriamente em 1856, a pergunta reaparecerá seguidamente, sem descontinuidade, até finais do século XX.

A tripla classificação utilizada diferencia a nacionalidade segundo as categorias: francês de nascimento; francês por naturalização; e estrangeiro. Em 1962 é adicionado um quesito sobre a nacionalidade ao nascimento dos franceses por aquisição, e entre 1954 e 1968 aparece transitoriamente a categoria “francês muçulmano”.

Esta característica de estabilidade de mais de um século na classificação se vê, entretanto, relativizada por inflexões no tratamento das informações censitárias e por sua relação com os estatutos jurídicos das categorias.

Assim, entre 1926 e 1946, um volume com mais de 350 páginas apresenta as tabelas detalhadas do perfil dos estrangeiros por departamento francês. Após um período de ausência, o interesse pela “nacionalidade” ressurgiu com o censo de 1968, tendo em vista o aumento da população de origem estrangeira no país que se segue ao processo de descolonização (Simon, 2001). A partir do recenseamento de 1975, as variáveis nacionalidade, nacionalidade anterior (para os franceses por aquisição) e lugar de nascimento terão sua presença garantida junto com as de caracterização de base da população tais como, sexo, idade e ocupação.

II.1 O Censo de 1999

Na classificação por nacionalidade, a população do país é distribuída em dois grandes grupos: francês e estrangeiro.

Em algumas tabelas, a distinção entre os franceses é feita segundo:

- a. Francês de nascimento (incluindo por reintegração) e

- b. Francês por aquisição (por naturalização, casamento, declaração ou maioria de idade).

A população estrangeira é definida de acordo com um critério de nacionalidade: é estrangeiro toda pessoa residente na França que não tem nacionalidade francesa. Um estrangeiro pode adquirir a nacionalidade francesa de acordo com as possibilidades oferecidas pela legislação; ele torna-se francês por aquisição.

Entre os estrangeiros que se encontram na França na hora do censo, só são contados aqueles que têm residência permanente na França e que trabalham ou estudam no país (trabalhadores permanentes, estagiários, estudantes, assim como também a família deles, se corresponder), à exceção dos trabalhadores sazonais e dos trabalhadores de fronteira. Além disto, não são contados os estrangeiros do corpo diplomático, mas o pessoal estrangeiro (administrativo, técnico ou de serviço) de embaixadas que residem de modo permanente na França o são. Não são contados os turistas nem qualquer pessoa tendo na França uma permanência de curta duração.

A forma como a pergunta é feita no censo é a seguinte:

QUELLE EST VOTRE NATIONALITÉ:

- Française

Vous êtes né(e) français(e)..... □ 1
Vous êtes devenu(e) français(e) par
naturalisation, déclaration à votre majorité ou par
manifestation de volonté, etc..... □ 2

- Étrangère..... □ 3

Indiquez votre nationalité:

II. 2 Da nacionalidade à origem étnica

Privilegiando as categorias jurídico-administrativas para a classificação da população em censos e registros, segundo sua origem geográfica, a instituição estatística francesa parece respeitar uma definição “objetiva” da identidade dos indivíduos.

Mas a complexidade do código da nacionalidade, particularmente no caso de cidadãos de antigas colônias francesas e de filhos de pais estrangeiros nascidos na França, combinada com a utiliza-

ção corrente do termo “estrangeiro”, diminui significativamente a pretensão de objetividade no uso deste termo.

A categoria “imigrante” foi proposta por M. Tribalat (1989), procurando resolver as tensões derivadas das imprecisões da categoria estrangeiro, sendo definido da maneira seguinte: imigrante é toda pessoa nascida estrangeira no exterior e residente na França (Tribalat, 1996). Assim, alguém identificado como de nacionalidade estrangeira pode adquirir a nacionalidade francesa durante sua estada no país, mas continuará sendo um imigrante.

O que torna, entretanto, incompleta esta tentativa de substituição do antigo termo utilizado é a crescente “etnicização” das relações sociais. Assiste-se, atualmente, a uma ampla difusão das classificações por origem geográfico-cultural no espaço público, acompanhada de práticas de discriminação étnicas nos diversos domínios: mercado de ocupações, habitação, educação, serviços, etc. (Simon, 1998).

No contexto francês, o uso de eufemismos ou a rejeição ao uso de termos de identificação étnicos pode representar uma outra forma de ocultação de relações de poder. O modelo de integração dominante impõe uma invisibilidade nominal, uma negação da alteridade, às “minorias étnicas” nacionais. O cientista social, no intuito de um melhor conhecimento das relações interétnicas no seio da sociedade receptora, se vê defrontado com o problema de definir categorias que possam conduzir a uma identificação depreciativa dos grupos de estudo. E isto se torna particularmente sensível no caso da produção de estatísticas administrativas ou censitárias.

III. O Canadá e o “Multiculturalismo”

Desde o Ato da América do Norte Britânica, de 1867, o povoamento do Canadá se inscreve na multidimensionalidade, não desprovida de conflitos, entre os aportes desiguais das populações autóctones, dos “peuples fondateurs” ou “founding races” e da imigração “allogène”, indicando, desta maneira, origens geográficas outras que francesa ou britânica (Simon, 1997). Assim, o levantamento da origem étnica dos habitantes pelo duplo cruzamento entre lugar de nascimento ou nacionalidade e raça, por um lado, e língua materna ou falada, por outro, ocupa um lugar preeminente nos recenseamentos canadenses desde 1871 até 2001.

Se no início se verifica uma certa ambigüidade nas noções de raça e origem, a partir de 1951 estas definições passam por impor-

tantes modificações, começando pela adoção do critério geográfico de origem. Mais tarde, 1971 marca a passagem para a auto-identificação étnica no momento do levantamento censitário, caracterizando, por outro lado, a origem como o “grupo étnico ou cultural ao qual pertencia o ancestral paterno [on the male side] na sua chegada ao continente”. Em 1981, a referência ao ancestral paterno é abandonada, incorporando a noção de “raízes” no lugar da de “origem”. Em 1986, o esforço das “primeiras nações”, ou populações autóctones, para serem reconhecidas se reflete na eliminação da referência à “chegada ao continente” na definição da origem étnica. O reconhecimento de uma origem mais diversificada da população canadense se traduz também pela aceitação de respostas múltiplas no recenseamento desde 1981, as quais pulam de 11% nesta data para 28% cinco anos mais tarde. As leis sobre a equidade do acesso ao emprego, de 1986, e sobre o multiculturalismo, de 1988, homólogas às políticas de ação afirmativa dos EUA, terão conseqüências sobre os dados coletados nos recenseamentos. A noção de “minorias visíveis” passa a ser utilizada, introduzindo a dicotomia “branco-não branco” na classificação da população.

Em 1996, as modificações na forma da pergunta sobre origem étnica e no número de exemplos de resposta incluídos no questionário tiveram incidência sobre a comparabilidade histórica dos dados coletados. Os recenseados dispunham de quatro espaços para indicar sua origem e 24 exemplos eram fornecidos, entre os quais foi introduzido pela primeira vez o de “Canadien”.

No recenseamento de 2001, sob o acápito de “Renseignements Socioculturels”, 13 perguntas são formuladas para classificar o recenseado segundo o lugar de nascimento, a nacionalidade, se se trata de um imigrante, as línguas maternas conhecidas e a(s) utilizada(s) em casa, a origem étnico-cultural dos ancestrais e a religião, entre outras questões.

Após um século de evolução, a categorização dos grupos étnicos se viu transformada de forma considerável. A origem se distingue da língua, perdendo a referência à linhagem paterna e à chegada ao continente. Ela se orienta no sentido de uma definição mais subjetiva, de uma identificação “cultural” mais que de uma ascendência (Simon, 1997).

As perguntas 9 a 12 do questionário, abaixo transcritas, visam à caracterizar a pessoa segundo seu lugar de nascimento, sua

Figura 1
Questionário do Recenseamento do Canadá 2001:
Informações Sócio-Culturais

RENSEIGNEMENTS SOCIOCULTURELS	
<p>9 Où cette personne est-elle née? <i>Précisez une seule réponse, suivant les frontières actuelles.</i></p>	<p>Née au Canada <i>Précisez la province ou le territoire</i></p> <input type="text"/> <p>Née en dehors du Canada <i>Précisez le pays</i></p> <input type="text"/>
<p>10 De quel pays cette personne est-elle un citoyen? <i>Indiquez plus d'une citoyenneté, s'il y a lieu. «Du Canada, par naturalisation» désigne la procédure par laquelle, selon la Loi sur la citoyenneté, un immigrant se voit accorder la citoyenneté du Canada.</i></p>	<p><input type="radio"/> Du Canada, par naissance <input type="radio"/> Du Canada, par naturalisation Autre pays — <i>Précisez</i></p> <input type="text"/>
<p>11 Cette personne est-elle, ou a-t-elle déjà été, un immigrant reçu? <i>Un «Immigrant reçu» est une personne à qui les autorités de l'immigration ont accordé le droit de résider au Canada en permanence.</i></p>	<p><input type="radio"/> Non ▶ Passez à la question 13 <input type="radio"/> Oui</p>
<p>12 En quelle année cette personne est-elle devenue un immigrant reçu pour la première fois? <i>Si l'année exacte n'est pas connue, donnez la meilleure estimation possible.</i></p>	<p>Année</p> <input type="text"/>

condição de cidadania, se se trata de um imigrante e, neste caso, o ano de chegada ao Canadá.

A seguir, as perguntas 13 a 22 se referem às línguas faladas e à aprendida em primeiro lugar, à ancestralidade e grupos étnicos de identificação, refletindo a diversidade na composição étnico-racial do país.

IV. Grã-Bretanha: As Minorias Étnicas

Nos censos da Grã-Bretanha, o quesito sobre nacionalidade foi incluído desde 1841 até 1961, sendo que no início só foi aplicado às pessoas nascidas na Escócia e na Irlanda e, entre 1851 e 1961, a pergunta permitia fazer tão-só a distinção entre os indivíduos com nacionalidade britânica ou não. A complexidade da definição

Figura 1 – (Continuação)

<p>13 Cette personne connaît-elle assez bien le français ou l'anglais pour soutenir une conversation? <i>Cochez «(X)» un seul cercle.</i></p>	<p><input type="radio"/> Français seulement <input type="radio"/> Anglais seulement <input type="radio"/> Français et anglais <input type="radio"/> Ni français ni anglais</p>
<p>14 Quelle(s) langue(s), autre(s) que le français ou l'anglais, cette personne connaît-elle assez bien pour soutenir une conversation?</p>	<p><input type="radio"/> Aucune OU <i>Précisez laquelle ou lesquelles</i></p> <input type="text"/> <input type="text"/> <input type="text"/>
<p>15 a) Quelle langue cette personne parle-t-elle le plus souvent à la maison?</p>	<p><input type="radio"/> Français <input type="radio"/> Anglais Autre — <i>Précisez</i></p> <input type="text"/>
<p>b) Cette personne parle-t-elle régulièrement d'autres langues à la maison?</p>	<p><input type="radio"/> Non <input type="radio"/> Oui, français <input type="radio"/> Oui, anglais Oui, autre — <i>Précisez</i></p> <input type="text"/>
<p>16 Quelle est la langue que cette personne a apprise en premier lieu à la maison dans son enfance et qu'elle comprend encore? <i>Si cette personne ne comprend plus la première langue apprise, indiquez la seconde langue qu'elle a apprise.</i></p> <p><i>Bien que la plupart des gens au Canada se considèrent comme Canadiens, les renseignements sur leurs origines ancestrales qui sont recueillis depuis le recensement de 1901 permettent de rendre compte de l'évolution de la composition de la population diverse du Canada. Cette question porte donc sur les origines des ancêtres de la personne.</i></p>	<p><input type="radio"/> Français <input type="radio"/> Anglais Autre — <i>Précisez</i></p> <input type="text"/>
<p>17 À quel(s) groupe(s) ethnique(s) ou culturel(s) les ancêtres de cette personne appartenaient-ils? <i>Par exemple, canadien, français, anglais, chinois, italien, allemand, écossais, irlandais, cri, micmac, métis, inuit (esquimau), indien de l'Inde, ukrainien, hollandais, polonais, portugais, philippin, juif, grec, jamaïcain, vietnamien, libanais, chilien, somalien, etc.</i></p>	<p><i>Précisez tous les groupes qui s'appliquent</i></p> <input type="text"/> <input type="text"/> <input type="text"/> <input type="text"/>

Figura 1 – (Final)

<p>18 Cette personne est-elle un Autochtone, c'est-à-dire un Indien de l'Amérique du Nord, un Métis ou un Inuit (Esquimau)?</p> <p><i>Si «Oui», cochez «X» le ou les cercles qui décrivent le mieux cette personne maintenant.</i></p>	<p><input type="radio"/> Non ➤ Continuez à la question suivante</p> <p><input type="radio"/> Oui, Indien de l'Amérique du Nord</p> <p><input type="radio"/> Oui, Métis</p> <p><input type="radio"/> Oui, Inuit (Esquimau)</p> <p>➤ Passez à la question 20</p>
<p>19 Cette personne est-elle un :</p> <p><i>Cochez «X» ou précisez plus d'un groupe, s'il y a lieu.</i></p> <p><i>Ces renseignements servent de fondement à des programmes qui donnent à chacun une chance égale de participer à la vie sociale, culturelle et économique du Canada.</i></p>	<p><input type="radio"/> Blanc</p> <p><input type="radio"/> Chinois</p> <p><input type="radio"/> Sud-Asiatique (p. ex., Indien de l'Inde, Pakistanaïs, Sri-Lankais, etc.)</p> <p><input type="radio"/> Noir</p> <p><input type="radio"/> Philippin</p> <p><input type="radio"/> Latino-Américain</p> <p><input type="radio"/> Asiatique du Sud-Est (p. ex., Cambodgien, Indonésien, Laotien, Vietnamien, etc.)</p> <p><input type="radio"/> Arabe</p> <p><input type="radio"/> Asiatique occidental (p. ex., Afghan, Iranien, etc.)</p> <p><input type="radio"/> Japonais</p> <p><input type="radio"/> Coréen</p> <p>Autre — Précisez</p> <input type="text"/>
<p>20 Cette personne appartient-elle à une bande indienne ou à une première nation?</p>	<p><input type="radio"/> Non</p> <p><input type="radio"/> Oui, appartient à une bande indienne ou à une première nation</p> <p><i>Précisez la bande indienne ou la première nation (p. ex., Musqueam)</i></p> <input type="text"/>
<p>21 Cette personne est-elle un Indien des traités ou un Indien inscrit aux termes de la Loi sur les Indiens du Canada?</p>	<p><input type="radio"/> Non</p> <p><input type="radio"/> Oui, Indien des traités ou Indien inscrit</p>
<p>22 Quelle est la religion de cette personne?</p> <p><i>Indiquez une confession ou une religion précise, même si cette personne n'est pas pratiquante.</i></p> <p><i>Par exemple, catholique romaine, catholique ukrainienne, église unie, anglicane, luthérienne, baptiste, grecque orthodoxe, juive, islam, bouddhiste, hindoue, sikh, etc.</i></p>	<p><i>Précisez une seule confession ou une seule religion</i></p> <input type="text"/> <p><input type="radio"/> Aucune religion</p>

legal do *status* da nacionalidade das pessoas originárias no Commonwealth (distinção entre *British subject* e *UK citizen*), fez com que este quesito não fosse apurado nos dados de 1961 e eliminado posteriormente (Bulmer, 2001).

A segunda metade do século XX marcou um período de correntes imigratórias crescentes nas ilhas Britânicas; de início originárias no Caribe, os fluxos passaram a partir também de Índia, Paquistão, Bangladesh e alguns países africanos. Em 1991, 3% da população eram de origem estrangeira.

Assim, a constatação recente na Grã-Bretanha de 1) a presença substancial de membros de minorias étnicas distinguíveis em termos da coloração mais escura da pele; e 2) da discriminação e desvantagens sofridas pelos mesmos no país, levou o Immigration and Race Relations Subcommittee a recomendar a inclusão de uma questão relativa à origem étnica ou racial desde o início dos anos 1980 (Bulmer, 2000). Apesar de o Census Act, de 1920, permitir desde esse ano esta investigação, a sua implementação só se viu efetivada no recenseamento de 1991.

Entretanto, desde 1975 o Office of Population, Census and Surveys desenvolvia estudos metodológicos visando à enquadrar satisfatoriamente a questão da raça e etnicidade na forma de auto-identificação. Em 1979 os resultados de testes foram interpretados no sentido de não recomendar a inclusão, no Censo de 1981, de uma pergunta sobre etnicidade (*ibidem*). O debate suscitado contemplava problemas técnicos de confiabilidade e legitimidade, no sentido da delimitação das fronteiras étnicas. Mas esta situação foi mudando ao longo dos 80, chegando-se a uma ampla aceitação da questão sobre a pertença a um grupo étnico minoritário no Censo de 1991. Até essa data, os censos levantavam só a informação relativa à nacionalidade e lugar de nascimento da população. Mas o conceito derivado dessas informações, “imigrante”, não podia mais ser aplicado às gerações subseqüentes, tendo sido substituído pelo de “minorias étnicas”.

Por outro lado, o modelo tradicional de assimilação britânico não era mais aplicável aos migrantes mais recentes. Pertencentes a grupos étnicos minoritários, eles mantêm diferenças visíveis, notadamente na cor da pele, que faz com que continuem recebendo tratamento diferenciado e desvantagens sociais. Assim, as estatísticas britânicas se racializam a serviço do cumprimento das políticas contra a discriminação, reguladoras das “race relations”. O quesito 8 no formulário do censo de 2001 pergunta: Qual é seu grupo étnico? Os cinco grupos de respostas possíveis são: Branco, Misto, Asiático, Negro e Chinês, os quais, por sua vez, aparecem divididos em categorias étnico-raciais ou nacionais, contando também com espaço para preencher com outras opções.

Figura 2 – Questionário do recenseamento 2001 da Grã-Bretanha

1 What is your name? (Person 1 in Table 1)
 First name and surname

2 What is your sex?
 Male Female

3 What is your date of birth?
 Day Month Year

4 What is your marital status (on 29 April 2001)?
 Single (never married)
 Married (first marriage)
 Re-married
 Separated (but still legally married)
 Divorced
 Widowed

5 Are you a schoolchild or student in full-time education?
 Yes → Go to 6
 No → Go to 7

6 Do you live at the address shown on the front of this form during the school, college or university term?
 Only answer this question if you have answered 'Yes' to Question 5.
 Yes, I live at this address during the school/college/university term → Go to 7
 No, I live elsewhere during school/college/university term → Go to 8

7 What is your country of birth?
 England Wales
 Scotland
 Northern Ireland
 Republic of Ireland
 Elsewhere, please write in the present name of the country

8 What is your ethnic group?
 Choose ONE section from A to E, then ✓ the appropriate box to indicate your cultural background.

A White
 British Irish
 Any other White background, please write in

B Mixed
 White and Black Caribbean
 White and Black African
 White and Asian
 Any other Mixed background, please write in

C Asian or Asian British
 Indian Pakistani
 Bangladeshi
 Any other Asian background, please write in

D Black or Black British
 Caribbean African
 Any other Black background, please write in

E Chinese or other ethnic group
 Chinese
 Any other, please write in

Entretanto, nem todas as questões envolvidas foram solucionadas com a inclusão da pergunta. Persiste, ainda, uma inevitável *fuzziness* em torno destas informações que deve ser reconhecida por quem os usa (*idem*).

Tabela 2
 Resumo das Características do Levantamento de Raça/Cor em Alguns Censos

País	Conceito	Ano do 1º Censo	Características	Observações
Canadá	Origem Étnica	1871	Naturalidade, etnia, raça, língua	
EUA	Raça	1790	Naturalidade, naturalidade dos pais, raça, etnia	Em 2000, possibilidade de respostas múltiplas à identificação étnica
Grã-Bretanha	Origem geográfica	1841	Naturalidade, nacionalidade (até 1961)	Desde 1991: Raça, etnia, ancestralidade
França	Nacionalidade	1851	Francês de nascimento, naturalizado, Estrangeiro	

Conclusões

Vimos como os institutos de estatística dos países aqui estudados têm envidado esforços durante décadas, e até séculos, para conseguir, da melhor maneira possível, elaborar uma taxonomia étnico-racial dos seus habitantes. Partindo diferencialmente de noções como minorias étnicas, multiculturalismo, minorias visíveis, origem étnica e linha de cor ou raça, chegou-se a definir classificações que remetem, esquematicamente, a duas dimensões na sua forma de aproximação: uma, que utiliza elementos pretensamente “objetivos” – lugar de nascimento, lugar de nascimento dos pais, ancestralidade, língua falada, etc.; outra, que privilegia uma declaração “subjéctiva” de sentimento de pertença a um determinado grupo (Poutignat e Streiff-Fenart, 1995).

Mas no que diz respeito aos fundamentos para que os recenseamentos incluam uma classificação étnico-racial da população, pode-se dizer que as razões “são complexas, mutantes e sempre políticas” (Nobles, 2000). E esta é opinião de consenso também entre outros estudiosos do tema (Bulmer, 2001; Marx, 1998; Skerry, 2001; Simon, 2001). Entretanto, a operação estatística de contagem tem sistematicamente apresentado a categorização racial como um procedimento exclusivamente técnico, inscrita em uma tentativa de naturalização dos atributos físicos que definiriam raça ou grupo étnico. Contudo, esta operação “não constitui tão-só uma ferramenta na administração de benefícios governamentais, mas também um instrumento do poder do estado e da autoridade” (Skerry, 2001). Assim, como já houve épocas em que a categorização racial da população serviu para instrumentar uma ordem social segregacionista, hoje tem podido se colocar a serviço de políticas de direitos humanos e ação afirmativa. Fornecendo as categorias legítimas de composição do mundo social, o aparelho estatístico tende a delimitar a compreensão do mesmo dentro de um quadro pré-construído, como resposta a preocupações de gestão e de intervenção mais que de conhecimento (Simon, 1997).

Entretanto, problemas metodológicos e substantivos continuam questionando os supostos nos quais as diversas tentativas de classificação têm-se baseado. Estes questionamentos parecem derivar, em boa parte, da persistência nas Ciências Sociais da confusão conceitual da noção de raça e da sua relação frequentemente ambígua com o conceito de etnia. Se na sua acepção acadêmica atual o termo se distanciou definitivamente da concepção biológica originária do século XIX, ainda é possível encontrar referências às características físicas percebidas dos indivíduos como elementos definidores de realidade, naturalizando, assim, estes atributos. Desta maneira, passa-se a escamotear o fato de que as diferenças físicas qualificadas como significativas, aquilo que é percebido como variações fenotípicas, são produto de uma construção social e histórica determinada. Com efeito, não é qualquer característica física visível percebida que foi racializada. O processo histórico de expansão colonial, regime de escravidão e subsequentes relações de dominação entre povos e nações, outorgou significados específicos a determinados traços físicos, associando-os posteriormente a expressões culturais. Assim é que se contextualizam as relações entre grupos identificados como raciais ou étnicos nos diferentes países e se produzem as diversas tentativas de classificação estatística dos mesmos.

Paradoxalmente, talvez, a história da elaboração da mensuração das origens da população nos recenseamentos norte-americanos, franceses, canadenses, e britânicos põe em evidência, simultaneamente, a fragilidade destas categorias e seu papel fundamental na representação das divisões do corpo social das respectivas nações. A procura pelo relevamento de caracteres mais objetivos da definição da origem, por exemplo, mostra as dificuldades em registrar a referência dos ascendentes para determinação das raízes étnicas em virtude de que a cada nova geração o número dos mesmos aumenta em proporção geométrica, 4, 8, 16, etc. Esta multiplicação de ascendentes se traduz, por um lado, em crescentes dificuldades na tentativa de reconstituição de genealogias individuais a partir dos dados de uma pesquisa demográfica e, por outro, na ampliação das possibilidades de cruzamentos entre ancestrais dos grupos a serem distinguidos (Simon, 1997). Estas dificuldades obrigaram à adoção de um sistema de regras de interpretação das informações. Assim, a questão, de ordem prática, da identificação da origem étnico-racial de um indivíduo a partir do conjunto de referências que pode ser levantado em uma pesquisa, foi resolvido, até recentemente, nos EUA, de forma assimétrica pela “one drop rule”, estabelecendo que a existência de um só ascendente negro tornava a pessoa classificável como negra, negligenciando a eventualidade da miscigenação (Forbes, 1990). A arbitrária categorização imposta por dois séculos nesse país deve ter pesado nos resultados do recenseamento de 2000, quando só 2,4% escolheram mais de uma resposta no quesito raça.

Mas, por outro lado, tem se constatado como etnicidade e raça continuam a ser forças reais na vida social, econômica e política de diversos países. A pertinência destas categorias se mostra até no fato de que aqueles que as criticam não poderiam fazê-lo se as mesmas não existissem. Assim, por exemplo, a argumentação de que o crescimento dos casamentos mistos iria apagar as fronteiras raciais e étnicas só pode ser fundamentada nos dados que utilizam esta categorização. Na falta destas informações, a opinião impressionista e o preconceito iriam preencher a ausência de conhecimento. O reconhecimento das minorias étnico-raciais e a possibilidade de sua quantificação se associa à disponibilização da informação necessária para realizar estudos sobre desigualdade, assim como a colocação em prática de dispositivos de tratamento diferencial e ações de discriminação positiva.

Finalmente, a predominância contemporânea na utilização da auto-identificação étnica e racial, deixando à livre escolha do

entrevistado sua expressão identitária, significa que se está assumindo o caráter eminentemente subjetivo das respostas na maioria dos países aqui estudados. Trata-se de uma definição “ativa” da origem, que faz referência a um sentimento de identidade étnica. Remete à evocação de um passado compartilhado, mesmo se miticamente imaginado, que pode também ser fruto de mobilização étnica consciente.

Deve ficar claro, contudo, que a aceitação da necessidade das informações sobre raça e etnicidade implica admitir, ao mesmo tempo, suas limitações e seu posicionamento como eixo de “constantes manobras políticas que influenciam sua coleta, interpretação e publicação” (Skerry, 2001).

BIBLIOGRAFIA

- BULMER, Martin (2001). On the Classification of Subnations. Trabalho apresentado na Conferência CERI-INED, Paris.
- (2000). Ethnicity – The Census Question. Página da Web.
- FORBES, Jack D. (1990). “The Manipulation of Race, Caste and Identity: Classifying Afroamericans, Native Americans and Red-black people. *The Journal of Ethnic Studies*, vol. 17, n° 4, pp. 1-51.
- GOULD, Stephen Jay (1991). *Quand les Poules auront des Dents: Réflexions sur l’Histoire Naturelle*. Paris, Fayard.
- MARX, Anthony W. (1998). *Making Race and Nation. A Comparison of the United States, South Africa and Brazil*. Cambridge, Cambridge University Press.
- NOBLES, Melissa (2000). *Shades of Citizenship. Race and the Census in Modern Politics*. Standford, Standford University Press, 2000.
- OFFICE of Population, Censuses and Surveys: England Household Form. Página da Web.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne (1995). *Théories de l’Ethnicité*. Paris, PUF.
- PREWITT, Kenneth (2001). “The Census Counts, the Census Classifies”. Trabalho apresentado na Conferência CERI-INED, Paris.
- SIMON, Patrick (2001). “Politiques Publiques et Catégorisations des Populations: L’Origine Ethnique dans les Statistiques Françaises”. Trabalho apresentado no XXIV Congresso da IUSSP, Salvador.
- (1998). “Classements Scientifiques et Identités Ethniques”. Paris.
- (1997). “La Statistique des Origines. ‘Race’ et ethnicité dans les recensements aux États-Unis, Canada et Grande Bretagne”. *Sociétés Contemporaines*, n° 26, pp. 11-44.
- SKERRY, Peter (2001). Never Precise, Always Political: Ethnic and Racial Data in the United States. Trabalho apresentado na Conferência CERI-INED, Paris.

Raça, Etnicidade e Origem nos Censos de EUA, França, Canadá e Grã-Bretanha

- TRIBALAT, Michèle (1996). "L'Immigration Aujourd'hui". In: H. Leridon (org.), *Populations. L'État de Connaissances: La France, l'Europe, le Monde*. Paris, La Découverte, pp. 64-70.
- TRIBALAT, Michèle (1989). "Immigrés, Étrangers, Français: L'Imbroglie Statistique". *Population et Sociétés*, n° 241, Paris, INED.
- U.S. Census Bureau (2001). Results of the 1996 Race and Ethnic Targeted Test. Página da Web.
- U.S. Census Bureau (2001). Overview of Race and Hispanic Origin, Census 2000 Brief. Página da Web.

Endereços Internet

EUA: www.census.gov

França: www.ined.fr

Canadá: www.statcan.ca

Grã-Bretanha: www.statistics.gov.uk



Negros de Almas Brancas? A Ideologia do Branqueamento no Interior da Comunidade Negra em São Paulo, 1915-1930*

Petrônio José Domingues

Resumo

Este artigo investiga o fenômeno do branqueamento, tanto no seu aspecto populacional quanto ideológico. Analisa de que maneira a denominada "ideologia do branqueamento" penetrou no meio negro em São Paulo no período do pós-abolição. O argumento central é de que esta ideologia — apesar de seu caráter racista — foi legitimada ou assimilada, cotidianamente, por setores da população negra. Com efeito, a assimilação desta ideologia converteu-se num mecanismo de inserção psicossocial dos negros em um mundo dominado pelos brancos.

Palavras-chave: negro, racismo, branqueamento, preconceito.

* Este texto é a versão parcial e reajustada de um dos capítulos da minha dissertação de mestrado, intitulada *Uma História Não Contada. Negro, Racismo e Trabalho no Pós-Abolição em São Paulo (1889-1930)*, FFLCH/USP, 2001. Agradeço às valiosas sugestões dos(as) pareceristas da revista para a melhoria deste artigo.

Abstract

Negroes Having White Souls? The Whitening Ideology in the Interior of the Black Community in São Paulo, 1915-1930

This article investigates the phenomenon of whitening, in its population and ideological aspects. It analyzes how the so-called "whitening ideology" entered in the Negro areas of São Paulo in the period after the abolition. The main focus is to show that this ideology, in spite of its racist characteristic, was legitimated and assimilated by parts of this black population in everyday life. The assimilation of this ideology has become a mechanism of psycho-social insertion of black people in a world ruled by white ones.

Keywords: Negro, racism, whitening, prejudice

Résumé

Des Noirs à l'Âme Blanche? L'Idéologie du Blanchiment de la Peau à l'Intérieur de la Communauté Noire de São Paulo, 1915-1930

Cet article questionne de phénomène du blanchiment, tant selon son aspect populationnel qu'idéologique. On y analyse comment ce que l'on a nommé « l'idéologie du blanchiment » a pénétré le milieu noir, à São Paulo, dans la période qui a suivi l'abolition de l'esclavage. L'argument de base est le fait que cette idéologie, malgré son côté raciste, à été légitimée et assimilée quotidiennement par des secteurs de la population noire. En effet, l'assimilation de cette idéologie, n'est transformée en un mécanisme d'insertion psychosociale des noirs dans un monde dominé par les blancs.

Mots-clés: noir, racisme, blanchiment, préjugé.

Mordendo na sola,
Empunha o martello
Não queiras, com *brancos*,
Metter-te a tarelo.
Que o *branco* é mordaz,
Tem *sangue azulado*.
Se boles com elle
Estás *embirado*.
Sciencias e lettras
Não são para ti
Pretinho da Costa
Não é gente aqui.

Desculpa, meu caro amigo
Eu nada te posso dar;
Na terra que rege o *branco*,
Nos privam até de pensar!...
"No Álbum", Luís Gama

1. Branqueamento: O Conceito-Chave para a Compreensão das Relações Raciais e/ou do Racismo no Brasil

Embora seja tido como um conceito-chave para a compreensão das "relações raciais" e/ou do racismo no Brasil, há relativamente pouca reflexão teórica sobre aquilo que vem sendo chamado de branqueamento. [...] Nos trabalhos mais recentes, a maioria dos autores usa a expressão "ideologia do branqueamento" para enfatizar o fato de que, com esse termo, querem descrever um discurso ideológico. Mas também é comum pesquisadores que insistem nesse refinamento conceitual recorrerem ao mesmo termo para expressar um "branqueamento concreto" da cor da pele da população. Ou seja, ocorre com frequência que as reflexões sobre essa temática carecem de uma distinção rigorosa entre análise do discurso ideológico e análise da realidade empírica. (Hofbauer, 1999:10)

Como adverte Andreas Hofbauer, o branqueamento é uma categoria analítica que vem sendo usada com mais de um sentido. O branqueamento ora é visto como a interiorização dos modelos culturais brancos pelo segmento negro, implicando a perda do seu

ethos de matriz africana, ora é definido pelos autores como o processo de “clareamento” da população brasileira, registrado pelos censos oficiais e previsões estatísticas do final do século XIX e início do XX. Para evitar confusão no momento de operar com tais conceitos, adotaremos neste artigo a seguinte divisão metodológica: na primeira parte, revelaremos de que maneira o branqueamento era concebido como um fenômeno populacional da “realidade empírica” e, na segunda, exploraremos seus aspectos ideológicos.¹

2. Branquear São Paulo Já: A Morte Premeditada dos Filhos e Netos de Escravos

O branqueamento é uma das modalidades do racismo à brasileira. No pós-abolição este fenômeno era retratado como um processo irreversível no país. Pelas estimativas mais “confiáveis”, o tempo necessário para a extinção do negro em terra *brasilis* oscilava entre 50 a 200 anos. Essas previsões eram difundidas, inclusive, nos documentos oficiais do governo, como, por exemplo, no censo de 1920, materializado no texto de apresentação de Oliveira Vianna (1922). Este texto é uma prova cabal de que o governo era avalista do projeto de branqueamento.² Salientamos, todavia, que o objetivo era menos o branqueamento genotípico e mais o “clareamento” fenotípico da população. Em São Paulo, a situação não foi diferente: o ideal de branqueamento da população constituiu-se numa das vertentes ideológicas assumidas pelo pensamento racista da *Belle Époque*.

Na virada do século XIX para o XX, o ideal de branqueamento da população paulista era correspondido, aparentemente, de forma muito notória pelo censo populacional, marcado justamente pela diminuição assustadora da população negra. Pelo menos esse era o caso da capital, como se vê na tabela a seguir.

Os números são reveladores. Pelo censo de 1872, os negros (pretos e mulatos) correspondiam a 37,2% da população da cidade de São Paulo. Já em 1893, o percentual era de 11,1% e, pelas estimativas de 1934, esse percentual declinava para 8,5%. Portanto, o desaparecimento do negro, ou branqueamento da população, era um dos fenômenos estatístico mais evidentes do quadro racial de São Paulo. Diversos observadores estrangeiros descreveram o fenômeno em suas viagens pelo estado. O inglês Maurício Lamberg foi um desses casos: em seu diário, fez questão de registrar que a

População da Cidade de São Paulo segundo a "Composição Racial"

Ano	Negros (pretos e mulatos)	Brancos	Caboclos	total
1872	11 679	18 834	872	31 385
	37,2%	60,0%	2,8%	100%
	escravos (3 828)			
	14,7%			
1886	10 275	36 334	1 088	47 697
	21,5%	76,2%	2,3%	100%
	escravos (593)			
	1,2%			
1890	10 842	53 204	888	64 934
	16,6%	81,9%	1,3%	100%
1893	14 559	115 726	490	130 775
	11,1%	88,5%	0,4%	100,0%
1910	26 380*	-	-	239 820
	11%			100%
1920	52 112*	-	-	579 033
	9%			100%
1934	90 110*	-	-	1 060 120
	8,5%			100%

Fonte: Diversos Censos. Cf. Fernandes (1978:18,21,23,24,108); Bastide e Fernandes (1959:36,43,46).

*Número estimado.

mestiçagem desencadeava a supressão progressiva do negro no estado:

Há muito quem affirme que a raça negra aqui está desaparecendo, isto custa a creditar, quando se considera a prolificação das famílias negras. Pode-se admittir, que com o tempo se extingua; mas não por morte, sim pelo cruzamento com caboclos, mulatos e brancos. (Lamberg, 1896:50)

Pierre Denis, um francês que conheceu São Paulo no início do século XX, também endossava, empiricamente, a tese do branqueamento: "apesar de não haver estatísticas, parece certo que a população está hoje em plena regressão no estado de São Paulo. O fim da escravatura levou á eliminação rapida do operario negro (Denis, 19?? [1909]:158).

Segundo este autor, a classe dirigente paulista “empenhava-se para que a população branca aumentasse” (*ibidem*:167). Realmente, esta foi a tônica da política racial do estado. Entre 1890 e 1929, entraram em São Paulo 1.817.261 imigrantes brancos. A europeização demográfica da cidade chegou ao ponto de, em 1897, haver dois italianos para cada brasileiro.

Entrada de Imigrantes no Estado de
São Paulo entre 1827 e 1929

Ano	Número de Imigrantes
1827-1884	37.481
1885-1889	168.127
1890-1899	735.076
1900-1909	388.708
1910-1919	480.509
1920-1929	712.436
Total	2.522.337

Fonte: “Movimento Imigratório do Estado de São Paulo”. *Boletim da Diretoria de Terras, Colonização e Imigração*, nº 1, São Paulo, 1937.

Instalou-se um círculo vicioso. A entrada em massa de imigrantes brancos reforçava as teses de branqueamento, que, por sua vez, clamavam por mais imigrantes. Estas teses eram propaladas, intensamente, em diversas obras em São Paulo. Por isso, passamos, neste instante, a avaliar uma amostra desta produção intelectual.

A primeira obra a ser analisada, sucintamente, é o clássico *Retrato do Brasil*, publicada originalmente em 1928, de Paulo Prado (bacharel em Direito, fazendeiro e empresário). Herdeiro da tradição aristocratizante da elite paulista, este intelectual advogava neste livro a perspectiva de arianização do país:

O que se chama a arianização do habitante do Brasil é um fato de observação diária. Já com 1/8 de sangue negro, a aparência africana se apaga por completo: é o fenômeno do passing, dos Estados Unidos. E assim na cruz continua de nossa vida, desde a época colonial, o negro desaparece aos poucos, dissolvendo-se até a falsa aparência de ariano puro. (Prado, 1944:167)

Em uma conjuntura na qual a classe dominante franqueou uma fé “religiosa” no branqueamento, o mestiço, dependendo do grau de pigmentação da pele, era classificado como quase-branco,

semibranco ou sub-branco e tratado de forma diferenciada do negro retinto, porém não era considerado um quase-negro, seminegro ou subnegro. Em outras palavras, podemos afirmar que a mestiçagem era via de mão única. No cruzamento do branco com o negro, necessariamente, contava-se com o “clareamento” gradual e permanente da pessoa, mas jamais se cogitava a hipótese de que a mestiçagem gerava o “enegrecimento” da população.

Em artigo na *Revista do Brasil*, intitulado “Branco de toda Cor”, de 1923, João Ribeiro, na qualidade de um “arguto observador”, também profetizava de forma muito otimista o branqueamento do estado de São Paulo e do país, com sua subjetiva estimativa de tempo: “Dentro de cinquenta annos, a parte uma pequena fracção retro-atavica de typos negróides, teremos uma população plausivelmente mais branca que a da península ibérica” (Ribeiro, 1923:378).

Entusiasta do processo de mestiçagem do país, este intelectual entendia que a originalidade do mestiço branqueado estava em se aproximar do tipo ariano: “Eis, pois, a largos traços a situação e a qualidade do homem branco no Brasil, com a sua coloração progressiva de ariano de boas origens” (*idem*).

Realizando uma pesquisa sobre as condições de saúde, alimentação e habitação, Alfredo Ellis Júnior, formado em direito, político, professor de sociologia e história da futura Universidade de São Paulo (USP), no livro *Populações Paulistas*, escrito em 1930, fazia um prognóstico dramático para a comunidade negra do planalto paulista: o negro estava caminhando à extinção, num prazo de 40 ou no máximo 50 anos:

Em 1872, os negros e mulatos constituíam no território paulista 62% da população, em 1923, passaram a ser apenas 16%. De 1919 a 1929, o crescimento vegetativo de São Paulo, foi em percentagem: Brancos — 102,9%; Pardos — 0,24%; Amarelos — 0,21%; Negros — teve um saldo negativo de -2,86%. (Ellis Junior, 1934:100-117)

As causas pontuadas para o crescente “*déficit*” do negro eram: a diminuição assombrosa da natalidade, o aumento da mortalidade e, em último lugar, sua inadaptação ao planalto paulista. Na avaliação de Alfredo Ellis Júnior, as causas do *déficit* eram de natureza fisiológica, ou seja, eram provenientes das deficiências étnicas do negro: “estou convencido de que o negro, mesmo educado, não pode nivelar-se ao branco”. Já no livro *Pedras Lascadas*, originalmente publicado em 1928, este autor explica de que maneira

dois fatores da natureza — clima e altitude — estariam contribuindo para acelerar a morte da coletividade negra:

No referente á questão de clarificação das nossas populações, ou da sua europeisação, não é somente a immigração que tem agido nesse sentido. Em São Paulo, o negro vae desaparecendo muitissimo mais rapidamente do que nas demais regiões. Não será tanto, pela mestiçagem, e por consequentemente por absorpção que esse phenomeno se dá [...]. A principal causa do rapido desaparecimento do negro de São Paulo, repousa em outros fatores.

A tendencia notoria do negro para o alcoolismo, é sem duvida uma força eliminadora e enfraquecedora potente de individuos dessa raça, mas não é ella a principal.

A meu ver a causa primarcial do desaparecimento do negro, sem deixar vestigios de monta, repousa em duas origens que se conjugam, de clima e de altitude, as quaes no Negro, geram a tendência á turbeculose e á outras affecções do aparelho respiratorio, que os elimina rapidamente, a ponto de não poderem ser absorvidos pela mestiçagem, não ficando delles signaes, portanto. (Ellis Junior, 1933:197)

Além da tuberculose, a sífilis era outra epidemia que, segundo Alfredo Ellis, devastava o meio negro. Mas, apesar do rigor “científico”, este intelectual estava sendo tendencioso em seus prognósticos. Segundo os dados da Seção de Estatística Demográfico-Sanitária de São Paulo, entre 1918 e 1928, o crescimento vegetativo do negro era negativo, ou seja, a taxa de mortalidade, nestes 10 anos, superava a taxa de natalidade, como podemos observar:

Natalidade e Mortalidade da População da Cidade de São Paulo em 1918*

Cor	Habitantes	taxa de natalidade	Habitantes	taxa de mortalidade	Habitantes	taxa de nati-morto
Branca	16.994	95,2	13.251	89,47	807	87,2%
Parda	541	3,0	730	4,93	69	7,5%
Preta	317	1,8	787	5,31	48	5,2%
Ignorada	-	-	43	0,29	1	0,1%
Total	17 852	100,00	14 811	100,00	925	100,0

Fonte: *Anuario Demographico. Secção de Estatistica Demographo-Sanitaria*, São Paulo, Typ. do Diario Official, 1920, vol. 1, pp. 52, 65, 97.

* Proporção em 100 óbitos.

**Natalidade e Mortalidade da População da
Cidade de São Paulo em 1920***

Cor	Habitantes	taxa de natalidade	Habitantes	taxa de mortalidade	Habitantes	taxa de nati-morto
Branca	18.806	95,44	9.464	89,58	1.051	94,2%
Parda	619	3,14	555	5,25	40	3,6%
Preta	279	1,42	546	5,17	25	2,2%
Total	19.704	100,00	10.565	100,00	1.116	100,0

Fonte: *Ibidem*, pp. 57, 73, 103.

* Proporção em 100 óbitos.

**Natalidade e Mortalidade da População da
Cidade de São Paulo em 1922***

Cor	Habitantes	taxa de natalidade	Habitantes	taxa de mortalidade	Habitantes	taxa de nati-morto
Branca	16.878	94,8	10.106	88,1	930	87,6%
Parda	555	3,1	653	5,7	93	8,8%
Preta	365	2,1	669	5,8	38	3,6%
Amarela	-	-	45	0,4	-	-
Total	17.798	100,00	11.473	100,00	1.061	100,0

Fonte: *Ibidem*, 1922, pp. 62, 81, 109.

* Proporção em 100 óbitos.

**Natalidade e Mortalidade da População da
Cidade de São Paulo em 1924***

Cor	Habitantes	taxa de natalidade	Habitantes	taxa de mortalidade	Habitantes	taxa de nati-morto
Branca	21.907	94,46	11.404	86,66	1.199	86,57%
Parda	852	3,67	817	6,20	145	10,46%
Preta	372	1,60	843	6,40	40	2,89%
Amarela	60	0,25	38	0,28	1	0,07%
Ignorada	-	-	56	0,42	-	-
Total	23.191	100,00	13.158	100,00	1.385	100,00

Fonte: *Ibidem*, 1924, pp. 45, 57, 113.

* Proporção em 100 óbitos.

**Natalidade e Mortalidade da População da
Cidade de São Paulo em 1926***

Cor	Habitantes	taxa de natalidade	Habitantes	taxa de mortalidade	Habitantes	taxa de nati-morto
Branca	24 465	94,00	12 401	88,09	1331	83,67%
Parda	1 036	3,98	853	6,05	187	11,76%
Preta	444	1,71	789	5,60	66	4,14%
Amarela	80	0,31	32	0,22	7	0,43%
Ignorada	-	-	2	0,01	-	-
Total	26 025	100,00	14 077	100,00	1591	100,00

Fonte: *Ibidem*, 1926, pp. 42, 52, 114.

* Proporção em 100 óbitos.

**Natalidade e Mortalidade da População da
Cidade de São Paulo em 1928***

Cor	Habitantes	taxa de natalidade	Habitantes	taxa de mortalidade	Habitantes	taxa de nati-morto
Branca	27 110	93,36	12 662	85,7	1375	83,63%
Parda	993	3,41	1 022	6,9	141	8,57%
Preta	819	2,82	1 030	7,0	122	7,42%
Amarela	116	0,39	56	0,4	5	0,30%
Total	29 038	100,00	14 770	100,00	1644	100,00

Fonte: *Ibidem*, 1929, pp. 48, 62, 128, 129.

* Proporção em 100 óbitos.

Decréscimo da População Negra de São Paulo

Déficit	1918	1920	1922	1924	1926	1928
Preto	-3,51%	-4,28%	-3,7%	-4,8%	-3,89%	-4,18%
Pardo	-1,93%	-2,11%	-2,6%	-2,53%	-2,07%	-3,49%

Embora o *déficit* afetasse drasticamente o “estoque” negro entre 1918 e 1928 (em proporção que oscilava de 1,93% a 4,8% por ano), não existiam elementos suficientes para se fazer qualquer previsão segura e irrefutável quanto ao futuro étnico do estado.³ Alfredo Ellis se equivocou em suas análises, porque as razões do saldo vegetativo negativo do negro não era sua pretensa inferioridade biológica, mas uma decorrência dos problemas sociais que assolavam este povo, dos quais os principais eram: as condições desumanas de moradia, as doenças, o desemprego, o alcoolismo, o

abandono do menor, dos velhos, a mendicância, subnutrição, criminalidade e a mortalidade infantil.⁴ Estimava-se que três quintos da população negra da capital nessa época vivia em estado de penúria, “promiscuidade e desamparo social” (Fernandes, 1978:147). Assim, os dados coligidos permitiam apenas termos uma certeza: a desigualdade racial nos indicadores da saúde pública quanto aos índices de natalidade e mortalidade (tanto infantil quanto adulta) era abissal, penalizando terrivelmente a população negra em São Paulo no início do século XX.

3. A Ideologia do Branqueamento no Meio Negro

3.1. O branqueamento de ordem moral e/ou social

É plausível assinalar que o ideal de branqueamento entrou na ofensiva em São Paulo no início do século XX, sendo desenvolvido intensamente pelos publicistas e alcançando, entre outras coisas, penetração no meio negro. Como assinalamos anteriormente, neste instante analisaremos a dimensão ideológica do branqueamento.

Para legitimar sua dominação, parafraseando Karl Marx, a “raça branca” precisa que as demais raças e grupos étnicos, inclusive os negros, assimilem seus valores e passem a se comportar, pensar, sentir e agir conforme sua ideologia racial.⁵ Por isso, a hipótese desenvolvida no curso deste artigo é a seguinte: uma fração da população negra em São Paulo no início do século XX aceitou conceber-se nos moldes impostos pela ideologia racial da elite branca, uma vez que avaliavam, em larga escala, o processo de branqueamento como fenômeno natural e inevitável. A análise de uma das principais lideranças da comunidade negra da época é sintomática:

Até é lícito afirmar se há em São Paulo, muito mais acentuada que no resto do Brasil, uma ideologia no tocante à população escura, preta; [...] a tendência é, por conseguinte, a branquificação, fato não só histórico como biológico, concorde ao comportamento tradicional da sociedade brasileira. Há, portanto, um entendimento tácito, de absorção das pequenas minorias raciais e de, por meio de cruzamentos até estimulados, diluir o sangue negro. Em pouco mais de dois séculos, talvez, esteja concluído o processo assimilador [...]. (Raul Joviano do Amaral, *O Negro na População de São Paulo apud* Fernandes, 1978: 112)

Investigaremos de que maneira tais negros, em vez de despirem o caráter racista desta ideologia, passaram a propagá-la no interior da própria comunidade.

O branqueamento moral e/ou social estava fundado na aquisição ou assimilação⁶ pelo negro de atitudes e comportamentos presumivelmente “positivos” do branco. Para conquistar a “Segunda Abolição”, por exemplo, um articulista — que se apresentava como antigo militante negro — escreveu um artigo no jornal da “imprensa branca”,⁷ apregoando a necessidade de os negros se espelharem nas ações políticas dos brancos:

Seguir os brancos nas suas conquistas e iniciativas felizes [...] será o marco inicial da segunda redempção dos negros [...].

Salientamos que a sua liberdade não foram elles [negros] que conseguiram. As tentativas que emprehenderam malograram desastrosamente. E da mão do branco que odiavam receberam a liberdade dos seus sonhos! (*Folha da Manhã*, São Paulo, 12/1/1930).

Segundo o autor deste artigo, o negro não tinha personalidade própria, era incapaz de forjar um projeto político e ideológico alternativo. Daí a necessidade da adoção do estilo de vida do branco, acompanhado de sua maneira de ser, estar e ver o mundo. Mais: o negro devia seguir todas as normas do código de conduta moral do “branco”.

O patrulhamento da comunidade era permanente. Em “Carta Aberta” publicada no jornal da “imprensa negra”,⁸ *Alfinete* (12/10/1918), este era o tom:

O Salão Lyra — Ah! diariamente realizam-se bailes de maxixe que na maioria dançam mulheres brancas, que não se deixam de compartilhar as nossas patricias a nossa vergonha, e, a nossa raça ficar completamente desmoralizada.

Não se deve frequentar o celebre salão Lyra.

A nossa raça deve procurar outra convivência...

No início do século XX, os “freges” eram bailes públicos que reuniam a “escória” da sociedade: negros e brancos das camadas populares, vadios, gatunos, prostitutas, cáftens. Eram espécies de gafieiras, das quais se destacava o *Bando Prêto*, onde predominava o maxixe.⁹ O casal dançava agarrado, rebolando, em movimentos sensuais, ritmados ao som da música. Nos “freges” quebravam-se as normas sociais do “bom tom”. A bebida, a licenciosidade, o despudor, a descontração e libertinagem reinavam. Daí a veemência com que estes bailes eram reprovados.

Na ótica dos negros branqueados social e moralmente, o salão Lyra era um desses antros de depravação na cidade, devendo ser evitado pelas mulheres negras: “a nossa raça deve procurar outra convivência...”. Elas deviam se recusar a freqüentar espaços cujos bailes executavam músicas de “preto”, como o maxixe. Quem não obedecesse, seria severamente punido: “Foram eliminadas deste Centro, as Senhoritas Benedicta Vasconcellos e Bicota, por frequentarem os bailes publicos de maxixe, no Colombo” (*O Alfinete*, 9/3/1919).

O Centro Recreativo Smart (uma associação recreativa negra) aplicava sanções rigorosas para quem não cumprisse o estatuto do clube. Pelo simples fato de terem freqüentado bailes que executavam músicas de “preto”, essas mulheres foram expulsas da entidade. Os bailes públicos de maxixe eram considerados incompatíveis com os ditames do puritanismo da elite negra.¹⁰ Os ataques eram impiedosos com:

[...] as negras sem-vergonhas que fazem ponto nos quatro cantos entre as ruas Silva Pinto da Graça e Três Rios, embriagam-se e depois fazem uma algazarra do diabo, tudo por causa de macho. Criam vergonha, suas negras sem cabellos. (*A Sentinella*, 10/10/1920)

Desta vez, a ira voltava-se para as “damas” que no carnaval vestiam-se de mulheres de apaches:

Echos do carnaval. Moças que se fantasiam de mulheres de apaches. Apaches é um individuo vagabundo e ladrão, que vive nas tabernas, premeditando assaltos e crimes.

Que serão as mulheres dos apaches? Nada mais nem nada menos do que uma desgraçada rameira e ladra que só serve para vergonha da cidade em que habita.

Estou certo que esse meu appello, ha de ficar gravado no coração dos paes de muitas moças e meninas, jamais permitindo que as suas filhas ou parentes, enverguem essas fantasias, que muito depõem contra nosso meio social. (Horacio da Cunha, *O Alfinete*, 9/3/1919)

Em Paris, apache era a patuléia, um indivíduo perigoso e cruel, explorador de mulheres; malfeitor, ladrão. E como os negros da elite se espelhavam nos centros culturais da civilização européia, sobretudo a França, compreende-se o preconceito “anti-apacheano”. Apesar de ser uma simples fantasia e fazer parte das festividades carnavalescas, não se admitia que mulher negra assumisse um personagem que, no plano simbólico, subvertia a moral branca.

As ofensivas moralistas se dirigiam, da mesma maneira, às manifestações musicais genuinamente negras, como o samba:

O negro ainda conserva a dança característica de rythmos grotescos e barbaros, que nos foram transmitidos pelos africanos ao som dos "batusques", "quigengues" e "pandeiros", instrumentos de sonoridades inspidas, mas bem rythmadas, que os fazem pular, voltear, numa sensualidade selvagem, verdadeiramente africana. E assim atravessam uma noite toda ao clarão de uma fogueira, que ao amanhecer só resta braseiro e cinza. (*O Patrocínio*, 19/10/1930, Piracicaba)

O artigo emprega definições extremamente pejorativas para caracterizar ritmos e dança de "preto": "grotescos", "bárbaros", "selvagens" etc. Negava-se tudo que tivesse referência ao mundo negro: forma de andar, falar, dançar, gingar, forma de se vestir, cabelo, tradições culturais e religiosas.¹¹ O repúdio a tais valores culturais era, provavelmente, um recurso de diferenciação social da plebe negra.

Ao assimilarem os valores sociais e/ou morais da ideologia do branqueamento, alguns negros avaliavam-se pelas representações negativas construídas pelos brancos. Era necessário ser um "negro da essencia da brancura".¹² Por isso, desenvolveram um ter-rível preconceito em relação às raízes da negritude. Aliás, a recusa da herança cultural africana e o isolamento do convívio social com os negros da "plebe" eram duas marcas distintivas dos negros "branqueados socialmente":

Parece incrível [...] que possa existir pessoas que, não obstante ser de origem Africana, julgam-se Franceza: como acontece com a Senhorita A. C. da Rua dos Gusmões, que apesar de não pertencer a raça Caucasiana julga-se branca, e escurece os pretos. (*O Alfinete*, 22/9/1918)

Os ataques, agora, eram desferidos contra o consumo de álcool:

Li há dias num jornal de Sorocaba que uma sociedade recreativa d'aquella cidade deliberou, em reunião, abolir o uso de bebidas alcoolicas por occasião de suas festas, permittindo tão somente o uso das bebidas sem alcool, como sejam: Nectar, Sisi, Gazosa e etc.

Abolindo o alcool do seio das nossas sociedades, e mesmo das mezas do nosso lares, muito conseguiremos em favor da nossa classe de côr.

Creio não haver nisto offensa alguma, pois, simplesmente o ideal de quem estas linhas subscreve, é ver os seus irmãos no lado d'aquelles que sabem presar a sua côr, amar a virtude e desprezar o vício.¹³

Para se afirmar nos valores considerados nobres pela sociedade inclusiva, o negro não devia ingerir bebida alcóolica, assim como não devia jogar, drogar-se, freqüentar o ambiente da malandragem. Pelo contrário, devia defender sem tréguas a moral e os

bons costumes da classe dominante, ser religiosamente católico, honrado, regrado e cumpridor de seus deveres. Condenava-se a boêmia, a prostituição, as religiões de matriz africana, a prática da capoeira, o samba, enfim, o negro devia possuir um comportamento puritano.

É importante salientar que todas as prédicas moralistas supracitadas neste tópico foram extraídas dos jornais da denominada "imprensa negra". Pelo prisma de Roger Bastide, a imprensa negra vai ser no Brasil o principal instrumento do puritanismo "preto":

Os sociólogos norte-americanos estudaram muito bem esse puritanismo nos Estados Unidos; viram nele o sinal da ascensão racial, a característica da formação de uma classe média, a linha de separação da plebe de cor, preguiçosa, alcoolizada, supersticiosa, imoral e da aristocracia da raça, instruída, trabalhadeira, vivendo na dignidade e na respeitabilidade. Fenômeno análogo produz-se no Brasil. (Bastide, 1951:71)

Continuando amparados nas reflexões de Roger Bastide, constatamos que o puritanismo se apresenta, antes de mais nada, nas manifestações exteriores da etiqueta burguesa. Historicamente, o comportamento puritano está vinculado ao desenvolvimento da burguesia e sua adoção tornou-se um critério de ingresso dos indivíduos na pequeno-burguesia (*ibidem*:72). O puritanismo, aliás, praticamente passou a definir o estilo de vida da pequeno-burguesia. Por isso, a fração mais elitizada dos negros paulistas o incorporou com tanta veemência ao seu estilo de vida. O puritanismo da elite negra paulista, reiteramos, foi um mecanismo sobretudo de distinção social, que é típico de grupos em ascensão.

Por sinal, o discurso puritano não era uma característica exclusiva da imprensa negra na época.¹⁴ Perpassava, outrossim, pela imprensa alternativa dos anarquistas e das "colônias" étnicas radicadas em São Paulo. Tanto nas associações culturais e recreativas negras quanto nas anarco-sindicalistas e dos imigrantes, a moralização dos costumes, a valorização da educação, o combate ao alcoolismo, o controle do comportamento dos indivíduos, estendia-se das páginas dos jornais até os bailes.¹⁵

3.2. Branqueamento estético

A carga ideológica do branqueamento se expressava totalmente no terreno estético. O modelo branco de beleza, considerado padrão, pautava o comportamento e a atitude de muitos negros assimilados.¹⁶ Coletamos alguns anúncios e depoimentos que

mostravam o desejo do negro de eliminar seus traços negróides, a fim de se aproximar, no plano das aparências, ao branco (nariz afilado, cabelos lisos, lábios finos, cútis clara).

Um exemplo do "branqueamento estético" foram as consecutivas inserções publicitárias nos jornais, tanto da "imprensa negra" quanto da "imprensa branca". Voltado para atender às vontades dos consumidores negros, o enfoque era sempre o mesmo:

Uma invenção maravilhosa!...

"O cabelisador". Alisa o cabelo o mais crespo sem dôr.

Uma causa que até agora parecia impossível e que constituia o sonho dourado de milhares de pessoas, já é hoje uma realidade irrefutável.

Quem teria jamais imaginado que seria possível alisar o cabelo, por mais crespo que fosse, tornando-o comprido e sedoso?

Graças á maravilhosa invenção do nosso "CABELISADOR", consegue-se, em conjunto com duas "Pastas Mágicas", alisar todo e qualquer cabelo, por muito crespo que seja.

Com o uso deste maravilhoso instrumento, os cabelos não só ficam infallivelmente lisos, mas também mais compridos.

Quem não prefere ter uma cabelleira lisa, sedosa e bonita em vez de cabelos curtos e crespos? Qual a pessoa que não quer ser elegante e moderna?

Pois o nosso "Cabelisador" alisa o cabelo o mais crespo sem dôr. (*O Clarim D'Alvorada*, São Paulo, 9/6/1929:1)

O alisamento significaria a felicidade do negro, a realização de seu sonho mais profundo; seria a porta de entrada ao mundo moderno de pessoas elegantes. Daí a adjetivação contundente da invenção: "maravilhosa!...".

Depois de um ano, este anúncio permanecia sendo veiculado no jornal *O Clarim D'Alvorada*, ganhando cada vez mais espaço, levando a pensar que o produto tinha uma imensa aceitação e, por conseguinte, a empresa fabricante do produto conquistara o mercado consumidor negro. O título do anúncio continuava sendo enfático:

Uma Invenção Maravilhosa!

"O cabelisador"

Alisa o cabelo o mais crespo sem dor

Uma causa que até agora parecia impossível e que constituia o sonho dourado de milhares e milhares de pessoas, já é hoje uma realidade irrefutável.

Quem teria jamais imaginado que seria possível alisar o cabelo, por mais crespo que fosse, tornando-o comprido e sedoso?

Graças á maravilhosa invenção do nosso "cabelisador", consegue-se, em conjunto com duas "Pastas Mágicas", alisar todo e qualquer cabelo, por muito crespo que seja. (*O Clarim D'Alvorada*, São Paulo, 13/5/1930).

O sentido mágico da pasta era ter o poder de subverter a lei natural do negro, seu cabelo crespo. Estava em crescente aumento o número de produtos e serviços que prometiam ao negro alcançar o padrão de beleza dominante. Além de pastas e cremes, toda uma rede de salões "afro" alimentavam este sonho:

Salão para alisar cabelos crespos

Systhema rapido, infallivel e barato

Alisamos qualquer cabelo, por mais crespo que seja

São Paulo, Praça da Sé, 14 — 2º andar — sala 4. (*ibidem*, 25/1/1930)

A simulação de um diálogo cotidiano entre duas mulheres negras, que se encontraram fortuitamente, era a base da propaganda de salão situado no centro da cidade:

— Oh! D. Maria, que é que a Sra. fez, que ficou com o cabelo liso, diferente do que se vê aí pela rua?

— Ora, D. Thomazia, fui ao Instituto Dulce, e de lá sai assim, como o cabelo liso, sem caspas e sedosos.

— Oh, que achado! Por obséquio, diga-me, onde fica essa excelente casa de beleza!...

— Ali na Praça Marechal Deodoro, 41.

— Hoje mesmo irei lá, e recomendá-lo-ei às minhas amiguinhas.

Obrigada. Até loguinho, sim?! (*Progresso*, São Paulo, 28/7/1929:2)

Um instrumento específico, com efeito, pressagiava a façanha do alisamento capilar:

Zuavos

NICKELADO — é um pente de aço para alisar cabelos e custa apenas 20\$000. Vende-se nesta redação. Faz-se demonstrações gratis, as pessoas interessadas.¹⁷

Nem mesmo um branco da elite tradicional paulista ficou indiferente ao fenômeno:

Os cânones estéticos, que sempre inspiraram a Nação, são os mesmos que norteiam a todos os povos chamados ocidentais. Daí nos afastarmos, cada vez mais, dos valores africanos. A mais superficial observação demonstra a verdade do que acabamos de afirmar. Não tem mesmo outra origem o esforço desesperado que fazem os mulatos por parecerem, a todo custo, brancos e os pretos para disfarçarem, tanto quanto possível, as características da sua raça. Exemplo: a mania que se apoderou da maioria dos pretos de combater a carapinha, tornando, por meios mecânicos, lisos os seus cabelos. Isto pelo menos em São Paulo, [...] onde tendem a viver em grupo e em oposição aos brancos. (Freyre, 1959, vol. 2: 359)

No entanto, o “branqueamento estético” não se restringia ao alisamento dos cabelos, atingia a principal marca definidora de raça no Brasil: a cor da pele. Alguns produtores prometiam a proeza de transformar negro em branco mediante a despigmentação, ou seja, através do “clareamento” da pele:

Atenção. Milagre!...

Outra grande descoberta deste século, é o creme líquido. Milagre. Dispensa o uso de pó de arroz... Formula Científica alemã para tratamento da pelle. Clarea e amacia a cutis. (*O Clarim D'Alvorada*, São Paulo, 28/9/1930).

A procedência alemã da fórmula já garantia a qualidade do creme. A beleza alemã, ou melhor, ariana, era considerada exemplar, a qual deveria ser imitada pela comunidade negra. Outra questão, não menos importante, é observar no texto de anúncio o aviso de que o produto milagroso iria substituir o uso do pó de arroz como método de “clareamento” da cutis. Não foi fortuito este aviso, porque era comum, sobretudo entre as mulheres negras, passar pó de arroz no rosto em festas requintadas, que exigia esmero na beleza plástica, conforme podemos notar no anúncio publicitário:

A's damas da elite

O melhor creme para “esterelizar a cutis”, branquear, aderir o pó de arroz, empingens, massagens, evitar panno, espinhas, etc é a pomada “minancora”. A mais bella criação dos últimos 50 annos. Vende-se em todo o Brasil. (*Folha da Manhã*, São Paulo, 5/1/1929:2).¹⁹

Publicado na segunda página de um jornal da “imprensa branca”, o creme de poderes miraculosos seria utilizado para “branquear” a pele ou “aderir o pó de arroz” no rosto. Já o periódico *A Cigarra*, revista de maior circulação no Estado de São Paulo na época, prometia para suas leitoras a “Arte de ser Bella”:

Crème de Beauté Oriental. Pelas suas qualidades [...] embranquece, amacia e assetina a cutis, dando-lhe a transparencia da juventude. Preço 3\$000. (*A Cigarra*, São Paulo, nº XIII, 6/7/1915).¹⁹

Segundo a mensagem sub-reptícia do anúncio, para ser bela era necessário clarear a pele. E o uso do creme proporcionaria a “transparência” e o rejuvenescimento. A ideologia do “branqueamento estético” foi um fetiche muito eficaz na alienação do negro. Oficializou a brancura como padrão de beleza e a negritude como padrão de fealdade. Representou um entrave para a formação posi-

tiva da auto-estima do negro, pois este passou a alimentar um certo autodesprezo. Ora, na ausência de modelos positivos em que pudesse se espelhar, o negro recusava sua própria natureza, desembocando, muitas vezes, em crise de identidade étnica, descaracterizando-se, na busca pela supressão dos traços raciais afro.

Si os nossos antepassados tiveram por berço a terra africana, é preciso que se note, nós temos por berço a Patria este grande Paiz... Não somos africanos, somos brasileiros! (*O Bandeirante*, São Paulo, 9/1918:2).

O negro não se sentia mais africano e sim "latino" ou "ocidental". A negação da ancestralidade africana deve ser entendida como um mecanismo simbólico de fuga étnica. Combinado à alienação, o recurso do "branqueamento estético" transmitia à subjetividade do negro a sensação de estar cada vez mais parecido com o modelo sancionado como superior. Portanto, foi uma tentativa de superação da inferioridade que sua cor e seus caracteres físicos representavam.

3.3. Branqueamento biológico

A ideologia do branqueamento, em certas circunstâncias, apresentava desdobramento no terreno biológico. A premissa era de que o negro melhoraria biologicamente sua raça casando com alguém mais claro. Este instrumento ideológico incidia nas relações intrafamiliares. Para se desvencilhar dos recálques, os pais incentivavam os filhos a casarem com pessoas não-negras — o ideal seria de cor branca — na esperança de que seus netos, bisnetos, e assim por diante, parecessem cada vez menos com a filiação afro-negra. Se a criança nascesse mais clara que os pais, consideravam uma vitória, porém, caso a criança fosse mais escura, sentiam-se derrotados.

Pelo fato de o discurso em prol do branqueamento ser um fenômeno que emergia na vida cotidiana da família, não conseguimos detectá-lo em outras fontes senão pelo resgate da história oral com negro(a)s que viveram em São Paulo no segundo quartel do século XX. Daí o papel insubstituível desencadeado pelos depoimentos de famílias negras sobre um assunto tabu. Mas por que era tabu? Porque a doutrinação desta modalidade de branqueamento apenas se registrava no âmbito da vida privada, ou seja, na sociabilidade do lar, nos ensinamentos dos pais, nos exemplos dos parentes, que jamais tomavam o escopo de discurso público:

[...] meu pai achava que as filhas tinham que casar com branco e esse era mineiro, a família mora longe "Você não casa, você não casa", tá bom, então não casa. Mas quando ele descobriu i... a esperar a gente na porta da fábrica [...] ele não queria, ele achava que eu tinha que casar com branco: "Você não vai casar com esse negrinho, [...] só fica fazendo batuque".²⁰

Ao incorporarem os mandamentos do "branqueamento biológico", os pais das famílias negras realizavam uma vigilância rigorosa dos filhos. Desde os amigos do bairro até os namorados passavam pelo crivo da aprovação eugênica. "Casei em 1926 com um amigo de infância, ele era bonito e não era preto, preto chega eu" (Bosi, 1994:386).

Outrossim, esse comportamento da mulher negra foi registrado, em 1925, pelo olhar do cronista Sylvio Floreal: "As pretinhas não querem casar a não ser com mulatos". Já as "mulatinhas, [...] só aspiram casar com homem branco" (Floreal, 1925:165).²¹

O peculiar desta ideologia foi transformar o discriminado em agente reprodutor do discurso discriminatório, colocando o negro a serviço de uma prática racista.²² Pelo enfoque estritamente psicológico, o coroamento do racismo se materializa quando a vítima assume o papel de seu próprio algoz. Em última instância, estamos diante de um quadro favorável ao "raçacídio", que consistiria no suicídio coletivo de uma comunidade étnica, a médio e longo prazos, com armas ideológicas impostas de fora para dentro e aceitas pelos membros desta comunidade.

O branqueamento via casamento, às vezes, estava intimamente vinculado, no imaginário social, à ascensão do negro. Essa foi a relação que Maria Cristina fez:

É, [...] um preto que tá numa situação financeira boa, ele não vai procurar uma preta, pra melhorar a raça, né, vão, então, aquela riqueza vai progredindo, e tudo, ele vai procurar uma branca, porque ele quer melhorar a cor dos filhos [...].²³

Para uma sociedade de classe com mentalidade racista, o casamento misto, em particular do negro com alguém do segmento branco, representava tanto o aprimoramento da raça quanto a premiação pela vitória conquistada: a mobilidade social. A esposa ou marido brancos simbolizavam, de forma combinada, uma melhoria dupla: de raça e de classe social. Já o casamento dentro da própria comunidade étnica era concebido como ameaça, como se apreende das lembranças de Ana Pacheco:

Negros de Almas Brancas? A Ideologia do Branqueamento no Interior...

Ninguém queria o casamento, nem meu tio né? (Sr. Benedito). Ele não gostava de preto e meu marido era preto e aí eles não gostavam de preto mesmo.

Minha mãe não gostava. Ela era escura, preta.

Eu não sei porque ela não gostava dele, nem meu tio João Domingos que era rico, morava lá, também não gostava não, ele falava: "Preto não presaga na saída e quando não caga na entrada e na saída ele deixa um bithe-re: 'eu volto para cagar'", ele falava isso pra mim.

Tio João falava: "Sem-vergonha! Porca! Suja! Cê vai casar com esse negro, sujar a nossa raça né? [...] casar com preto, preteando a raça cada vez mais".⁵⁴

Contrariando a vontade familiar, Ana Pacheco casou-se com um negro, contribuindo para "empretecer" ou "enegrecer" ainda mais os descendentes. Na fase de namoro, o relacionamento com um negro não provocou tanta contestação como no momento em que foi anunciado o casamento. Ora, o casamento significava a constituição da família, a qual, mais cedo ou mais tarde, seria complementada pelo nascimento de filhos. Daí a preocupação dos tios João, Benedito e da mãe. As futuras gerações de negros, segundo os parentes, teriam que se distanciar ao máximo de sua origem racial. A saída apontada pelas famílias negras, geralmente, era bem intencionada: imaginavam que os filhos e os netos dos casamentos com pessoa mais clara levariam uma vida com menos dor, sofrimento e com mais chances de vencer na vida.

As frustrações raciais geradas pela ideologia do branqueamento causavam o sentimento de inferioridade no negro. Este chegava ao extremo de pensar que a cor da pele fosse alguma deformação patológica, cuja cura não tinha ainda sido descoberta:

Ele é mais preto, então, qualquer coisinha, ele é negro. Ele falava assim, que se tivesse um remédio para ficar mais claro, ele tomava.⁵⁵

O "branqueamento biológico" também poderia ser alcançado por métodos artificiais, "quando se descobrir a droga que poderá lavar a pele" (*Progresso*, São Paulo, 13/1/1929:4).

Havia casos cujos negros atentavam contra seu próprio corpo e empregavam recursos estapafúrdios para clarear a pele. Acreditavam que comendo barro, ingerindo muito leite, passando alvejante no corpo, tomando banhos demorados com muito sabão, não ficando exposto ao sol, diariamente, era suficiente para "desnegrecer", vale dizer, eliminar a alta pigmentação da pele e, por conseguinte, o complexo de inferioridade. Esta vertente do bran-

queamento legitimava ideologicamente o eventual genocídio biológico do negro.

4. A Ideologia do Branqueamento nos Contos da “Imprensa Negra”

Enquanto representação do real, a literatura tem a capacidade de captar os sentimentos e desejos mais ocultos da alma humana de uma época, que não são codificados racionalmente. Já como mecanismo ideológico, a literatura cumpre o papel de transmitir os valores ideológicos da dominação, seja de classe, de gênero ou de raça.

Tendo em vista um recorte racial, é possível sustentar que alguns escritores da “imprensa negra”, no início do século XX, submetiam os textos ficcionais à orientação mais geral da ideologia do branqueamento. Na amostragem qualitativa coletada, explicaremos de que maneira este fenômeno perpassava todo o universo mágico dos contos destes autores.

Em um conto intitulado *Episódio da Revolta da Ilha de São Domingos* o autor descreve como os negros se insurgem contra a opressão escravista, conquistam a liberdade e resolvem vingar-se de todas as atrocidades cometidas pelos brancos. “Então matam, incendiam, arrazam (*sic*) tudo que no seu caminho encontram”. Todavia, é na parte central, quando é iminente a morte de uma camponesa “linda, loura, mais loura que uma filha de Albion”, que podemos desvelar o imaginário branqueador do texto.

A multidão de negros revoltosos prende a família de camponeses brancos. O líder dos revoltosos lança-se com um punhal sobre a cabeça da camponesa, mas, subitamente, um outro negro intervém:

Mas, oh milagre! Outro preto obsta que seu chefe consumma aquelle acto! Porque! Porque elle ama. Ama com toda a sua alma aquella moça. Então ella o reconheceu e suas faces que estavam lividas tornaram-se vermelhas como o carmin, tinha-o insultado e agora ella via claramente aquelle scena em que ella lhe dissera, no auge da raiva, — que negro não era gente, elle jurou vingar-se.

Ela agora estava arrependida de o ter dito. Então negro não era gente? Por que? Seriam talvez os brancos melhores que os pretos? E ella, que sem dizer palavra, soffreu naquelle momento como soffreram os virtuosos apóstolos de Christo. (*O Menelick*, São Paulo, 1/1/1916)

Surpreendido com a atitude do companheiro de luta, o líder dos revoltosos lembrou ao destemido apaixonado da lei de justiça-

mento para todo aquele que desrespeita sua autoridade. Então, este negro, em um ato de coragem, entrega-se no lugar de sua "lou-ra" e, imediatamente, é aprisionado ao pé de uma árvore. Sem cerimônias, o infeliz foi executado, cumprindo:

[...] a terrível lei que era imposta a todos que desejavam a vida de quem quer que fosse — a morte — e elle docemente morreu, morreu como um bravo, morreu por amor de uma branca, cumprindo assim d'um modo sublime o seu juramento.

E agora junto ao cadaver puderam dizer: que os negros são tão gente como os brancos. (*idem*)

Do ponto de vista do imaginário, o personagem negro é inferiorizado em relação ao branco. Quando discriminado, aquele promete vingar-se, na primeira oportunidade, das ofensas da "lou-ra". Ao libertar-se dos grilhões, entretanto, o negro releva todas as humilhações que sofreu da musa de seus sonhos. Mais: expressa sua paixão avassaladora por ela. Em um gesto de amor, renuncia à sua própria vida para salvá-la.

A estrutura do conto é idílica. Estamos diante do que podemos denominar do amor impossível: um homem negro jamais seria correspondido afetivamente por uma mulher branca. O personagem negro representa a figura do anti-herói. Seu final é infeliz e trágico. Em um sentido amplo, a morte do rejeitado simboliza a extinção da raça negra, ao passo que a preservação da vida da mulher celebra o triunfo da "raça branca". Em outra perspectiva, podemos aventar que apenas na morte o negro se iguala ao branco, ou seja, quando ele deixa de existir, não significando mais nenhum tipo de ameaça no mundo real. Somente assim haveria o reconhecimento de sua humanidade. No final, cumpria-se a profecia do branqueamento.

O conto "Quando o Coração Falla" narra a história de um negro, mais uma vez sem nome, que na adolescência, em 1899, foi convidado por alguns amigos para assistir a uma opereta na casa de espetáculo da comunidade italiana e se apaixona pela atriz principal da companhia, "a bela, garbosa e minuscula Cesira".

Em uma das apresentações, o negro foi convidado para procurá-la no camarim do teatro. Sem delongas, assim o fez:

— Não, Cesira, não creio! Vejo que tudo isto é um sonho. É demasiada felicidade para mim!... Faça-me ouvir com tua voz maviosa, o que há pouco me dissesstes... Não creio que também tu esperavas por este instante supremo. Repita-me que muito me queres... E frenético, acariciava seus perfumados cabellos fios de ouro, beijava-lhe a face encantadora, os

olhos negros, o pescoço torneado e branco, e... tornava a extasiar-me fitando-a demoradamente (*O Clarim da Alvorada*, São Paulo, 3/2/1924:1)

Ao terminar o espetáculo, o negro acompanhou-a até o hotel, causando admiração entre seus amigos:

Assim, por muitos e intermináveis dias, durou o nosso *hydillio*, até que por uma fatalidade fomos obrigados a nos separar. Dessa data são decorridos 24 annos e, guardo ainda indelevel, na memoria e no coração, a lembrança desses dias. (*idem*)

A estrutura do conto é semelhante à receita do anterior. Um homem negro se apaixona por uma mulher branca e insanamente alimenta o sonho de conquistá-la. Porém, devido a uma fatalidade — não descrita — ele tem que se afastar dela, mas jamais consegue esquecê-la, ou seja, a musa encantadora, de “pescoço torneado e branco”, continua a hipnotizá-lo, sobretudo pelo seu padrão de beleza, que, daquele dia em diante, nortearia sua preferência na escolha de novos relacionamentos. Cesira passou a ser o seu ideal de mulher. Estamos diante de um caso de amor inter-racial impossível. Um dos aspectos mais importantes da “ideologia da brancura”, detectado implicitamente, consiste no fato de o negro apenas sentir-se plenamente realizado com uma branca. Impossibilitado de realizar seus planos, ele amargura na dor da saudade.

Em outro conto, batizado de “A Quem me Entender”, um negro, convidado pelos amigos, vai a uma “simples, mas encantadora reunião familiar”. No local da tertúlia, estava conversando despreziosamente com os convidados, mas, de repente, olhou para uma mulher (branca, provavelmente loira) que, inexplicavelmente, o fascinou. Foi amor à primeira vista. Ascendeu no seu coração um sentimento platônico.

No entanto,

“[...] passada aquella ephemera chimera, em que fiquei totalmente subjugado por seus attrahentes olhos azues, bem poucas vezes a tenho visto. Em compensação, noticias suas jamais deixei de tel-as, portanto quanto mais tempo não a vejo mais impaciente e com saudades permaneceo”. (*O Clarim da Alvorada*, São Paulo, 3/3/1924:1)

Verifica-se que, novamente, o personagem negro é um sujeito sem nome; desprovido de identidade. A ausência de identidade, transportada para toda a coletividade, é o requisito básico da invisibilidade do negro. Essas características demonstram de forma ca-

bal o ideal de branqueamento dos autores dos contos escritos para os jornais da "imprensa negra".

O último conto analisado dessa breve seleção é "O Lenço de Maria". Ambientado na época da escravidão, narra a história de um escravo que ama sua senhora. Depois de sofrer algum tempo em função da paixão reprimida, Halibrach resolve abrir o seu coração, em um passeio pela fazenda, e declara-se para Maria:

[...] atirando-se de joelhos aos seus pés implorou a felicidade que tanto almejava.

A moça commovida pelas apaixonadas phrases que se escapavam dos labios de seu escravo, levou o lenço aos olhos para enxugar duas lágrimas!
(*Getulino*, Campinas, 30/9/1923)

Embora sensibilizada com seu escravo, a Senhora não oculta o caráter utópico daquele voluntarioso caso de amor. O sentimento que aflora é de piedade pela humilhante atitude daquela infeliz criatura. Frustrado com a reação de seu amor, Halibrach resolve atentar contra sua própria vida.

— Maria, exclamou Halibrach louco, minha não serás nunca, porém, eu também não mais serei do mundo!

— Halibrach que vae fazer?

— Senhora, vou matar-me...

— Oh! não, não!

— Sim Maria adeus! E que esse lenço humedecido com tuas lagrimas me acompanhe ao silencio da tumba!

E, arrebatando das mãos da moça o perfumoso lenço que ella trazia desapareceu por entre os arvoredos do jardim!

Pela manhã, quando o sol brilhante reparaava os seus raios, doirando a selva das campinas, um corpo gelido repousava sobre um canteiro de saudades! Era Halibrach morto! Porém, elle não foi assim tão infeliz nos seus amores, porque levou para a gelidez do tumulo o lenço ainda humido das lagrimas de Maria! (*idem*)

Reproduz ficticiamente a fórmula consagrada do amor inter-racial impossível. Para Halibrach, um negro com nome de branco, sem Maria nada mais faz sentido. A "linha de cor" a separá-los é indelével. O seu fim é trágico: morre em prol de sua branca. É curioso observar que o personagem negro recebe um nome justamente no episódio em que seu papel social de sujeição ao branco é nitidamente identificado (*ibidem*).²⁶

Constatamos que a versão idílica do amor impossível do homem negro pela mulher branca pauta a mensagem simbólica dos textos. Isso revela que os contos eram um artifício de projeção do imaginário do negro no início do século XX, ou seja, o "inconsci-

ente coletivo” negro transferia no outro — mulher branca — desejos, qualidades, virtudes, enfim, valores positivos desprezados ou recusados para si.

5. O Desaparecimento do Negro

Alguns artigos da “imprensa negra” eram explicitamente favoráveis ao desaparecimento do negro. Apesar de reconhecerem a contribuição indígena e africana na formação da nacionalidade, o multirracismo era concebido como obra do passado. No Brasil, em geral, e em São Paulo, especialmente, estaria forjando-se um sistema unirracial. A construção da unidade racial, sob o eufemismo de “fusão das raças”, passaria pela diluição do sangue negro, ou seja, pela sua extinção.²⁷ A vontade destes negros era expressa da seguinte maneira:

O que devemos fazer é [...] o seguinte:

Não pretendemos perpetuar a nossa raça, mas, sim, infiltramo-nos no seio da raça privilegiada — a branca, pois, repetimos, não somos africanos, mas puramente brasileiros. (*O Bandeirante*, São Paulo, 9/1918:3)²⁸

A nacionalidade nesse novo sistema racial não seria incolor, mas branca. A campanha ideológica da elite negra em prol do branqueamento era requisito necessário para solucionar “A Questão da Raça”. Este foi o título de um artigo do jornal *Auriverde*.

Como esta surge como força negativa e anarchica, como a collaboração negra é considerada deprimente, o negro se isola, se individualiza e cria uma civilização sua, dentro da civilização alheia.

E por isso, o problema negro é considerado o problema mais serio da América do Norte.

O Brasil, abrindo-se para todas as raças e aceitando o negro como aceitou — resolveu com muito mais simplicidade o problema racial.

O negro está desaparecendo, está fundido no caminho dessa fusão, tem elle intensamente collaborado para a grandeza material e moral do Brasil.

Portanto, neste ponto, não invejamos a civilização yankee, por que, nesse ponto, obtivemos vantagens... (*Auriverde*, São Paulo, 29/4/1928:3)

O sistema racial estadunidense era evocado incessantemente para realçar as vantagens do modelo racial brasileiro, supostamente democrático. Lá, o negro enclausurou-se em guetos, tornando-se impermeável e conflituoso o contato com o branco; aqui, o negro foi aceito de braços abertos, fundindo-se no branco. A eventual “pieguice” do brasileiro facilitava o processo de branquea-

mento em curso, como assinala o artigo “O Sentimentalismo Brasileiro”:

Nós brasileiros costumamos orgulhar-nos da nossa bondade de coração, da nossa piedade e sentimentalismo generosos. Convictamente afirmamos em dose mais elevada que os outros povos.

Pretendendo ser mais humanos que os americanos, nós não lynchamos os negros, mas fizemos a extingüirmos completamente a raça negra, abandonando-a á ignorância, á degradação ao analphabetismo, á promiscuidade, á cachaça, á syphillis, a ociosidade.

Qual é o preferível — é sentimentalismo brasileiro ou a brutalidade americana?

O nosso sentimentalismo não é homicida?

Daqui a trinta ou cincoenta annos a raça negra está extinta no Brasil graças ao nosso sentimentalismo.

Os americanos lyncham cincoenta negros por anno. Nós matamos a raça negra inteira no Brasil. (*O Clarim D'Alvorada*, São Paulo, 28/9/1929:4)

Desta vez, o sistema racial brasileiro era colocado face ao estadunidense para sinalizar qual seria o destino do negro. Embora fosse sentimentalista, o brasileiro era insensível à morte do povo negro. Mais: ele compartilhava do projeto de extermínio não declarado daquele segmento da população. Daí a pergunta: “o nosso sentimentalismo não é homicida?”. Segundo o articulista, a execução do negro brasileiro, cuja extinção estava prevista para trinta ou cinquenta anos, operaria “por atacado” enquanto a do negro americano aconteceria “a varejo”.

A absorção biológica do negro pelo branco, gerada pela mestiçagem, seria acelerada pela imigração branca. Esta é a tônica do artigo “Desaparecerão os Pretos do Brasil?”:

Muitos carecemos de renovar o nosso sangue por meio de correntes imigratorias européias. Porque o preto brasileiro, que do contrario de seu collegas norte-americanos, faz questão em se casar com mulher branca. Daqui a três quartos de seculo pertencera ao passado. (*Progresso*, São Paulo, 13/2.29)

Para o articulista, o branqueamento era causado, também, pela atitude do negro brasileiro que, ao contrário de seus “irmãos” americanos, fazia questão de casar com mulher branca. A estimativa de tempo para extinção do negro, novamente, era apresentada: setenta e cinco anos. A imigração européia era avaliada como fonte de higienização racial do negro. Este fenômeno adquiria maior velocidade em São Paulo, conforme apuramos em “Saneamento Étnico da População Paulista”:

Não passaram despercebidos aos paulistas de quarenta anos atrás que, em vez de tentar agravar com o adição de elementos de raças diversas, julgaram ser seu dever sanear e melhorar eugenicamente sua população pela introdução de grandes contingentes de sangue ariano. (*Progresso*, São Paulo, 24/11/1929)³⁹

O artigo assegura que o projeto racial da elite paulista não foi obra do acaso. Com a entrada de milhares de imigrantes europeus, implementou-se em São Paulo a operação “saneamento étnico”, baseada na eliminação de raças diversas, inclusive a negra, pela infusão do sangue ariano.

6. Negro Contra Negro

Em 1921, o Estado do Mato Grosso ofereceu concessões de terras para empresários americanos. Quando souberam do recrutamento de trabalhadores afro-americanos para ocupar tais terras, imediatamente, o presidente do Estado, um bispo católico, cancelou as concessões. O Itamarati, em medida preventiva, deliberou negar vistos diplomáticos para esses potenciais imigrantes.⁴⁰ Dada a preocupação da elite em evitar o “enegrecimento” do país, dois deputados federais — Andrade Bezerra (PE) e Cincinato Braga (SP) — apresentaram o Projeto de Lei nº 209 no Congresso, após o episódio, em 1921, propondo a proibição da entrada de imigrantes negros. Sem apoio político suficiente, o projeto foi arquivado; todavia, a idéia permaneceu viva. Dois anos depois, um outro deputado federal, Fidélis Reis (MG), apresentou uma nova versão do projeto cuja essência continuava sendo a barreira de cor.⁴¹ A repercussão na opinião pública teve desdobramentos na “imprensa negra”, que mediante uma série de artigos não escamoteou sua posição sobre a matéria:

A imigração negra norte-americana prejudica a solução do problema negro brasileiro e ameaça a harmonia da raça e a paz da nação. Estamos alistados no exercito daquelles que combatem em todo e qualquer terreno, a invasão do negro norte-americano no nosso paiz. Apoiamos francamente attitude patriótica assumida pelo governo ante a grave ameaça da imigração negra, e a combateremos pela pena e pela palavra porque ella representa, indiscutivelmente, o maior prejuizo para a solução do problema negro brasileiro. (*Getulino*, Campinas, 23/9/1923:1)⁴²

Assim, quando se cogitou a imigração de negros norte-americanos para o Brasil, a “imprensa negra” reagiu com repulsa. Os

motivos eram diversos. Um dos argumentos era que tais negros transplantariam o ódio racial para nosso país, representando uma “ameaça à harmonia e à paz da nação”. Como a fusão das raças implicaria, necessariamente, o desaparecimento do negro, a entrada de negros americanos iria retardar este processo:

A vinda dos negros norte-americanos será o golpe de morte para aquela obra mathematica, do desaparecimento gradativo da raça negra no Brasil. (*Getulino*, Campinas, 23/9/1923:1)

Os autores destes artigos avaliavam o negro norte-americano como refratário à miscigenação; logo, sua presença no país colocaria em risco o projeto de branqueamento, embora cientes de que a imigração estava orientada politicamente por uma conotação racista: contra negros, índios e asiáticos, os articulistas defendiam a entrada de imigrantes como necessidade. Portanto, a questão devia ser colocada nos seguintes termos: qual era o imigrante mais conveniente para resolver o problema do negro?³³

Não cuidamos de saber se, por exemplo, a imigração russa nos e prejudicial ou util. Ignoramos se nos convem ou não que para aqui afluam correntes de israelitas. Nesse ponto, podemos dizer que apenas somos unânimes quando se trata da imigração de pretos.³⁴

Apesar da dúvida quanto à qualidade étnica dos estrangeiros que entraram no estado de São Paulo, era praticamente consensual a rejeição da “imigração de pretos”. Os vários grupos étnicos aceitos pela política imigratória do estado renovavam a esperança de branqueamento. Por isso, a seleção racial passava estritamente pelo critério: ser de “raça branca”, independente da origem nacional do imigrante.

Considerações Finais

O fenômeno do branqueamento tinha a “proeza” de ocultar o racismo anti-negro que trazia na sua essência. Este fenômeno foi levado a cabo de maneira acentuada pela elite paulista no início do século XX, sendo difundido intensamente pelo discurso científico e previsões estatísticas. Já sua dimensão ideológica, penetrou e foi compactuada ou absorvida por uma fração da comunidade negra, sob a forma de branqueamento: “estético”, “biológico” e “social”. O paradigma branco de beleza, comportamento, moral, mentalidade, etiqueta e cultura, foram assimilados e reassimilados, total ou parcialmente, por alguns membros daquela comunidade. O

embuste racial chegou ao extremo de alguns negros repudiarem a hipótese do Brasil e, em particular, São Paulo, receber imigrantes do mesmo grupo racial, fossem estadunidenses ou africanos, pois temiam o “enegrecimento” do estado.

Como escreve Iray Carone, o branqueamento foi “uma pressão cultural exercida pela hegemonia branca, sobretudo após a Abolição da Escravatura, para que o negro negasse a si mesmo, no seu corpo e na sua mente, como uma espécie de condição para se integrar (ser aceito e ter mobilidade social) na nova ordem social” (Bento & Carone, 2002:14). Em linhas gerais, essa também é a explicação de Florestan Fernandes, para quem só é possível entrar no “mundo dos brancos” passando por um “processo de abasileiramento que é, inapelavelmente, um processo sistemático de embranquecimento” (Fernandes, 1972:16).³⁵ Contudo, é necessário repensar essa interpretação corrente de conceber branqueamento como sinônimo ou pré-requisito da integração do negro na sociedade de classes. Segundo Maria Aparecida Silva Bento, “isso decorre do fato de que essa sociedade de classes se considera, de fato, como um ‘mundo dos brancos’ no qual o negro não deve penetrar” (Bento & Carone, 2002:52). Já Angela Figueiredo vai mais longe, postulando que “quase todos nós nascemos embranquecidos, visto que há uma predominância dos aspectos da cultura branca — se é que assim podemos denominá-la — em nossa sociedade, e só enegrecem ou se tornam negros ao longo dos anos os que optam por incluir em suas vidas os aspectos identificados com a ‘cultura negra’ e se tornam curiosos em conhecer o seu passado” (Figueiredo, 2002:104).

De toda sorte, foi possível inferir que a ideologia do branqueamento no início do século XX em São Paulo deformou as relações raciais: contribuiu para desenvolver, no branco, um certo complexo de superioridade e, no negro, em contraposição, um complexo de inferioridade. Os brancos, independente da classe social, produziram uma auto-representação positiva e concebiam seus valores como naturalmente superior. Já alguns negros, construíram uma auto-imagem negativa e passaram a se avaliar como inferiores.³⁶ Na verdade, estabeleceu-se um círculo vicioso: quanto mais profundos os traumas do racismo, mais o negro ajustava seu comportamento e atitudes de acordo com a ideologia do branqueamento; quanto maior os ataques racistas, mais profundos eram os traumas. Nesse sentido, a interiorização da ideologia do branqueamento pelo negro deve ser entendida como um mecanismo psicossocial, utilizado para evitar as agruras do racismo à paulista.

NOTAS

1. O debate teórico sobre o branqueamento, no seu aspecto populacional ou “empírico” (do final do século XIX e início do século XX), pode ser encontrado em Skidmore (1976), Seyferth (1986:54; 1991). Já o debate teórico sobre o branqueamento, no seu plano ideológico ou cultural, foi ou vem sendo efetuado por Bastide & Fernandes (1959); Figueiredo (2002), Bento & Carone (2002). No plano analítico, a categoria branqueamento foi explorada rigorosamente por Hofbauer (1999).
2. Segundo Carlos Vainer, “as teses que apontam uma relativa neutralidade-indiferença do Estado brasileiro frente à *questão racial* necessitam ser revisitadas e revistas. Esse Estado, ao contrário do que geralmente se acredita (ou se quer acreditar), concebeu uma *questão racial*... o Estado se posicionou claramente por uma estratégia racista que projetava o branqueamento da população. Para tal estratégia deveriam concorrer a imigração europeia, de um lado, e a miscigenação, de outro”. Cf. Vainer (1990:113-14).
3. No entendimento de Samuel Lowrie, a porcentagem do “elemento de côr se manteve mais ou menos constante até o presente”, alcançando “cerca de 1/6 da população total do Estado”. Este autor descartava, na década de 30, qualquer possibilidade de previsão segura no sentido do branqueamento de São Paulo, argumentando que “as estatísticas que temos em mão e a relativa estabilidade da porcentagem de mulatos e negros na população através de longos períodos históricos, são provas de que o processo é moroso e não muito extenso. A seleção (racial), unicamente por si, não causaria uma rápida mudança na côr da população”. Cf. Lowrie (1938:27 e 54).
4. Apesar de o segmento negro (pretos e pardos) na cidade, em 1920, ser aproximadamente 9% da população total, o índice de natimorto (nascidos mortos) era de 12,7% em 1918; 12,4% em 1922; 13,35% em 1924; 15,9% em 1926 e 15,99% em 1928. Portanto, é possível afirmar que a mortalidade infantil, tendo por base os índices de natimortos, entre 1918 e 1928, era maior entre a população negra, exceto para o ano de 1920, cujo índice foi de 5,8%. Ver Ellis Junior (1932:9-10).
5. “Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, [...] o poder espiritual dominante. A classe que dispõe dos meios da produção material dispõe também dos meios da produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual está submetido também à classe dominante” (Marx e Engels, 1998:48). Originalmente, Marx desenvolveu essa reflexão para explicar o mecanismo ideológico da dominação de classe, ou seja, mostrar como as idéias da classe dominante são hegemônicas sob o conjunto da sociedade. Como entendemos que a dominação não se revela estritamente no terreno classista, realizamos um recorte étnico-racial para operar e compreender este mecanismo de dominação ideológica.
6. Neste artigo, assimilação pode ser definida, em síntese, pelo “tipo de mudança étnica pela qual as pessoas se tornam parecidas”. Assimilação é um processo que “pressupõe que a minoria irá se adequar aos modos” de vida da maioria étnica ou racial (Cashmore, 2000: 84-5). Esta definição é apropriada para designar a situação de grupo étnico minoritário, a qual se encontrava o negro na época. Nas estimativas apresentadas por

- Fernandes (1978:108), os “negros” e “mestiços” representavam na população total da capital, no mínimo 11% em 1910; 9% em 1920; e 8,5% em 1934.
7. A “imprensa branca” é uma referência aos jornais regulares da grande imprensa, de ampla circulação, produzidos majoritariamente por brancos e voltados para o público não-negro.
 8. A “imprensa negra” é uma referência aos jornais alternativos que surgiram em São Paulo no pós-abolição, produzidos por negros e dirigidos à comunidade negra. Dentre esses jornais, são citados neste artigo *O Alfinete*, *A Sentinella*, *O Patrocínio*, *Progresso*, *O Clarim D’Alvorada*, *O Bandeirante*, *O Menelick*, *Auriverde* e *Getulino*. Sobre o assunto consultar Ferrara (1986).
 9. “Apareceu na segunda metade do século XIX no Rio de Janeiro. Resultou da fusão da tabanera pela rítmica, e da polca pela andadura, com adaptação da síncopa africana. Outros o fazem uma prolação do lundu, mesclado com a toada. Era dança de salão, de par unido, exigindo extrema agilidade pelos passos e figuras rápidas, mobilidade de quadris [...]. Foi por algum tempo expoente da nossa dança urbana, tendo cedido lugar ao samba [...]” (Câmara Cascudo, 1988:486).
 10. “O segmento negro em São Paulo no início do século XX não constituía um bloco homogêneo. Em linhas gerais, era possível dividi-lo em duas amplas camadas: de um lado, os negros da ‘elite’; de outro, a massa negra ‘plebéia’. A ‘elite’ negra ou ‘negros evoluídos’ eram provenientes dos estratos intermediários da estrutura de classes: jornalistas, funcionários públicos, técnicos, profissionais liberais ou especializados, em suma, os negros letrados e/ou classificados socialmente. O termo ‘elite negra’ não significa uma minoria detentora dos meios de produção material. O termo tem três sentidos específicos: primeiro, político, porque este grupo se configurou como dirigente políticos da comunidade e eram aceitos como tal pelos brancos; segundo, educacional e cultural, porque este grupo era fundamentalmente alfabetizado e considerado culturalmente ‘evoluído’; terceiro, ideológico, porque este grupo reproduzia muitos dos valores ideológicos da classe dominante. Foi este estrato da população que mantinha os jornais da ‘imprensa negra’. O segundo setor, o plebeu, era constituído por desempregados, malandros, trabalhadores braçais, doméstico(a)s, biscateiros, indigentes, prostitutas, em suma, pelos negros desqualificados socialmente” (Domingues, 2001:163-4).
 11. Como observou Carlos Hasenbalg (s/d:5) “a pressão no sentido de branqueamento resulta em que negros e mulatos fazem o melhor possível para parecer mais brancos e procuram com energia dissimular ou desenfatar suas origens negróides. Naturalmente, a hierarquização das pessoas em termos de sua proximidade a uma aparência branca ajudou a fazer com que indivíduos de pigmentação escura desprezem a sua origem africana”.
 12. Esta foi a forma como o articulista se referiu a José Carlos do Patrocínio, filho de José do Patrocínio (*Progresso*, 15/2/1930).
 13. Carta enviada para Sr. Redactor por Zelindo (*O Alfinete*, 28/8/1921).
 14. Como assevera Otávio Ianni, puritanismo “trata-se de um modo de ser e comportar-se asceticamente, com relação a algumas solicitações habituais da vida social. Não é exclusivo dos negros. A comunidade, habitualmente, conta com tais indivíduos

- os; são pessoas que personificam alguns ideais considerados elevados pela consciência coletiva" (Cardoso & Ianni, 1960:214).
15. Encontramos o discurso moralizante, de condenação ao álcool, aos jogos, bailes, também na imprensa operária, conforme "O Alcool e sua Acção" (*Tribuna Operária*, Santos, 7/8/1909:4) e na imprensa anarquista, de acordo com "Crítica ao Carnaval" (*Terra Livre*, São Paulo, 22/3/1910:3) e "O Flagello do Alcoolismo" (*ibidem*:4).
 16. Nas reflexões de Wilson do Nascimento, "o abandono dos valores éticos e estéticos de sua própria cultura é, pois, o coroamento do processo de assimilação. E, na verdade, as instâncias ética e estética são o que existe de mais elevado em cada cultura. Ao abandonar tais valores, o assimilado está, para sua cultura de origem, desde então, morto". Ver Nascimento (1985:44).
 17. *O Clarim D'Alvorada*, São Paulo, s/d. Este anúncio reiteradamente era veiculado: "20\$000 Importancia única para se adquirir um dos famosos pentes de aço, para alisar cabellos sem dor e sem perigo — telephonem, hoje mesmo, para 2-1706 ou nesta redacção: rua Major Diogo, 131" (*ibidem*, 24/11/1929:2).
 18. Apesar de muitos desses produtos terem uma finalidade terapêutica, eram usados com a perspectiva de "desnegrecimento".
 19. Em anúncio publicitário, veiculado em outro número da mesma revista, o tom era semelhante: "Angelica. A 'Angelica' é a agua que faz a cutis branca em poucos momentos sem prejudicial-a, tornando-a suave e fresca. Casa Lebre & Cia. Rua 15 de Novembro" (*A Cigarra*, São Paulo, nº XI, 7/10/1914).
 20. *Memória da Escravidão em Famílias Negras no Estado de São Paulo* (MEFNESP), entrevista com Geraldinha Maria Patrício da Luz, Caixa 5, Vol. 30, São Paulo, 1987, p. 9.
 21. Apesar do desejo da "brancura" de algumas mulheres negras e "mulatas", não podemos superestimar a existência de casamentos inter-raciais em São Paulo, pelo menos na década 20, como foi assinalado pelo próprio Sylvio Floreal, que foi testemunha ocular do processo em curso: "Mas a verdade triste é que o número das mulatinhas que conseguem casar de accôrdo com o seu sonho de brancura é tão resumido, que melhor fôra que elas, castigadas pelas rudes experiencias e levadas como tem sido, pela via de amargura da perdição, abandonassem essa tão desastrada mania! Entretanto, tal mania instalada na ansia e nos caprichos dessas creaturinhas, constitue a razão de ser de suas vidas" (*ibidem*:167).
 22. "Eu sempre fui solteira, por duas razões: não queria ter filho preto, porque sofre muito, e também não gostava de homens da minha cor". Cf. Bernardo (1998:62).
 23. *MEFNESP*, entrevista com Maria Cristina Tejada, Caixa 5, Vol. 33. São Paulo, 1987, p.56.
 24. *MEFNESP*, entrevista com Ana Pacheco de Oliveira Almeida, Caixa 3, Vol. 24, Jaboaticabal (Córrego Rico), 1987, p. 34-37-51-52. Os argumentos usados pelo tio João Domingos para abominar o noivo tinha uma forte conotação preconceituosa. Operava-se o que se classifica como expurgo. Como recurso para sentir-se menos negro, o tio João Domingos projetava e transferia no marido da sobrinha tudo aquilo que ele odiava em si mesmo. Frustrado em suas expectativas, o tio João Domingos desloca suas ofensas para a sobrinha, Ana Pacheco, tachando-a, entre outras coisas, de suja. Esta adjetivação negativa para se referir à pessoa negra estava em oposição à estereoti-

- pia positiva de limpo, normalmente ligado à "raça branca". Como assevera Wilson do Barbosa, "quando a alienação gerada pela assimilação não produz os frutos desejados, o ódio dos assimilados dirige-se-á contra a comunidade negra, testemunha indesejável e fonte efetiva de seu êxito apenas parcial. Destrói-se em cada negro aquilo que ainda há de negro em si próprio" (Barbosa, 1985:43).
25. *MEFNESB*, entrevista com Maria Francisca Bueno, 106 anos, moradora de Rio Claro.
 26. O curioso é que não se observavam enredos centrados em relacionamentos amorosos envolvendo homem brancos e mulheres negras.
 27. Sobre essa questão, consultar Seyferth (1996).
 28. O artigo "Fusão das Raças" era emblemático: "Como apressar a fusão das raças no nosso país? Sera these utópica e idealista, ou corresponde realmente esse anseio a uma necessidade nacional?! Não há tergiversar que salta a vista, ser problema nacional a fusão das raças, no Brasil. Um povo só se faz 'nação unida' quando dispõe de princípios homogêneos civis, políticos ou religiosos, mas a nação só se faz forte só se funde em irmandade de sangue, sentido-se — 'uma' — em todo e em cada indivíduo. [...] com a diversidade das raças que para elle [Brasil] emigram, um dique e um limite, tendem a accentuar diversamente, os hábitos e o futuro dos varios elementos da federação. E a crescer essa diversidade, na razão directa della, virá o enfraquecimento nacional" (*Getulino*, Campinas, 7/10/1923:1).
 29. A denúncia do ideal de branqueamento impetrada pela elite política ou intelectual continuava: "Miguel Pereira e Belisario Penna affirmaram que e o Brasil um vasto hospital. E nos tememos affirmar que esse vasto hospital deriva da doença mais grave, que é o preconceito de raça e de côr, enfim a dor da mentalidade dos nossos dirigentes, deixando que pereça toda uma gente que e precisa ser substituída, porque é mestiça, porque é negra e devera ser branca, custe o que custar, mesmo a custa do esfacelamento do Brasil, pela vasa do aryanismo internacional immigrado" (*O Clarim da Alvorada*, São Paulo, 9/6/1929:1).
 30. Ao consultar o arquivo do Itamarati, Jeff Lesser constatou que, em 1921, "o ministro das Relações Exteriores, José Manoel de Azevedo Marques, temendo a entrada de afro-americanos no País, instruiu a Embaixada do Brasil em Washington e os consulados a recusar vistos para todos os 'imigrantes negros destinados ao Brasil'" (Lesser, 1994:85).
 31. Uma análise desses projetos encontra-se em Skidmore (1976:212-16) e em Souza Ramos (1996:65-8). Como afirma este autor, para a elite "o risco da imigração de negros norte-americanos, para além de sua suposta inferioridade racial, consistia na possibilidade de que não se fundissem, seja fisicamente ao trabalhador nacional, seja simbolicamente à cultura brasileira" (*ibidem*:79).
 32. "Fomos sempre, intransigentemente, contrários á entrada dos negros norte-americanos no Brasil, isso porque não era um individuo que buscava agasalho em nossa Patria, mas um bando de homens que pretendia invadir a nossa terra, trazendo além da diferença de costumes, de hábitos, de tradições e de lingua, o odio indomável à raça branca existente nos negros 'yankees'" (*Getulino*, Campinas, 24/2/1924:1). Ver, também, 30/9/1923.

33. Quando Ford resolveu montar uma unidade exploratória dos recursos minerais e reservas naturais no norte do país em 1929, voltou aos noticiários a polêmica da imigração de negros americanos. Os jornais eram radicalmente contra que se importasse trabalhadores negros. "Os comentários a respeito da propalada emigração de negros americanos para o Pará (concessões do Tapajós) promovida pela empresa Ford parece que foram precipitadas (*Progresso*, São Paulo, 28/7/1929).
34. "Colônias estrangeiras" (*Progresso*, São Paulo, 31/1/1930:1).
35. Tal assertiva, igualmente, encontra-se em Cardoso & Ianni (1960:224).
36. Roger Bastide destacou a ambigüidade da ideologia racial construída pelos negros: "há pois uma ambivalência nessas ideologias, um flutuação entre o racismo puro, o orgulho da cor, e um sentimento de inferioridade, que leva à imitação do branco, à adoção dos seus pontos de vista, e à tentativa de apresentar a imagem de um negro branco" (Bastide & Fernandes, 1959:167).

Referências Bibliográficas

- ABRANCHES, Dunshee de (1941). *O Cativo* (Memórias). Rio de Janeiro, sled.
- AGUIAR, Jaime (1956). *Um Passado Distante*. São Paulo, mimeo.
- AMARAL, R. Joviano (1991). *Os Pretos do Rosário de São Paulo*. São Paulo, João Scortecchi Editora.
- AMERICANO, Jorge (1957). *São Paulo Naquele Tempo (1895-1915)*. São Paulo, Sarai-va.
- (1962). *São Paulo nesse tempo (1915-1930)*. São Paulo, Melhoramentos.
- ANDREWS, George Reid (1998). *Negros e Brancos em São Paulo (1888-1988)*. Tradução de Magda Lopes. Bauru, SP, EDUSC.
- AZEVEDO, Eliane (1990). *Raça: Conceito e Preconceito*. São Paulo, Ática.
- BARBOSA, Wilson do Nascimento (1985). *O Problema do Negro na História do Brasil*. Salvador, Conferência na Universidade Federal da Bahia, mimeo.
- (1985). *A Identidade do Negro no Brasil*. São Paulo, Conferência na Universidade Católica, mimeo.
- BASTIDE, Roger (1974). *As Américas Negras. As Civilizações Africanas no Novo Mundo*. Tradução de Eduardo de Oliveira e Oliveira. São Paulo, EDUSP/Difel.
- (1943) "Introdução ao Estado de Alguns Complexos Afro-Brasileiros". *Revista do Arquivo Municipal*, XC (maio-junho), pp. 7-54.
- (1951). "A Imprensa Negra do Estado de São Paulo". *Boletim de Sociologia*, nº 2, FFLCH/USP, São Paulo, pp. 50-78.
- & FERNANDES, Florestan (1959). *Brancos e Negros em São Paulo* (2ª ed.). São Paulo, Ed. Nacional.
- BENTO, Maria Aparecida Silva & CARONE, Iray (orgs) (2002). *Psicologia Social do Racismo. Estudos sobre Branquitude e Branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- BERNARDO, Teresinha (1998). *Memória em Branco e Negro: Olhares sobre São Paulo*. São Paulo, EDUC/Editora da Unesp.
- BOSI, Ecléa (1994). *Memória e Sociedade. Lembranças de Velhos*. (3ª ed.). São Paulo, Companhia das Letras.

- CARDOSO, Fernando Henrique & IANNI, Octávio (1960). *Cor e Mobilidade Social em Florianópolis*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional.
- CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco e outros (19??). "Abolição e Branqueamento". *Ciência Hoje*, Encarte Especial, suplemento, vol. 8, nº 48, pp.28-30.
- CASHMORE, Ellis (2000). *Dicionário de Relações Étnicas e Raciais*. São Paulo, Summus.
- DENIS, Pierre (19??). *O Brasil no Século XX*. Lisboa, Antiga Casa Bertrand.
- DOMINGUES, Petrônio José (2001). Uma História Não Contada. Negro, Racismo e Trabalho no Pós-Abolição. Dissertação de Mestrado, São Paulo, FFLCH/USP.
- ELLIS Jr, A. (1934). *Populações Paulistas*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional.
- (1933). *Pedras Lascadas* (2ª ed.). São Paulo, Piratininga.
- FANON, Frantz (1983). *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Tradução de Adriano Caldas. Rio de Janeiro, Fator.
- FERNANDES, Florestan (1978). *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. (3ª ed.). São Paulo, Ática.
- (1972). *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo, Difel.
- FERRARA, Mirian Nicolau (1986). *A Imprensa Negra Paulista (1915-1963)*. São Paulo, Ed. FFLCH-USP, Coleção Antropologia, nº13.
- FIGUEIREDO, Ângela (2002). *Novas Elites de Cor*. São Paulo, Annablume/CEAA.
- FLOREAL, Sylvio (1925). *Ronda da Meia-Noite*. São Paulo, Cupolo.
- FREYRE, Gilberto (1959). *Ordem e Progresso*. (2º Tomo). Rio de Janeiro, José Olympio.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de (1998). *Famílias Negras em São Paulo: Vivências, Representações e Lutas (1890-1980)*. São Paulo, Relatório apresentado ao CNPq.
- HASENBALG, Carlos A. (1990). Notas sobre Relações de Raça no Brasil e América Latina. Trabalho apresentado no I Encontro sobre Gênero e Raça, São Paulo, mimeo.
- HOFBAUER, Andreas (1999). *Uma História de Branqueamento ou o Negro em Questão*. Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH/USP.
- LAMBERG, Mauricio (1896). *O Brasil*. Tradução de Luiz de Castro. Rio de Janeiro, Lombaerts.
- LEITE, José Correia (1992). *E Disse o Velho Militante José Correia Leite — Depoimentos e Artigos*. Cuti (org.). São Paulo, Secretaria Municipal da Cultura.
- LESSER, Jeff (1994). "Legislação Imigratória e Dissimulação Racista no Brasil (1920-1934)". *Archè*, nº 8, pp. 79-98.
- LOBATO, Monteiro (1945 [1926]). *O Presidente Negro ou O Choque das Raças*. São Paulo, Clube do Livro.
- LOWRIE, Samuel (1938). "O Elemento Negro na População de São Paulo". *Revista do Arquivo Municipal*, vol. 4, nº48, pp. 5-56, junho.
- MACIEL, Cleber da Silva (1997). *Discriminações Raciais. Negros em Campinas (1888-1926)*. Campinas, CMU/Unicamp.
- MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura (1996). *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, Centro Cultural do Banco do Brasil e Editora da Fiocruz.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich (1998). *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Martins Fontes.
- (1969). *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MOREIRA, Renato Jardim e LEITE, José Correia. (s/d). *Movimentos Sociais no Meio Negro*, mimeo.

- MORSE, Richard M. (1970). *Formação Histórica de São Paulo (De Comunidade a Metrópole)*. São Paulo, Difel.
- MOURA, Clóvis (1988). *A Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo, Ática.
- (1994). *Dialética Radical do Brasil Negro*. São Paulo, Anita Garibaldi.
- (1977). *O Negro, de Bom Escravo a Mau Cidadão?* Rio de Janeiro, Conquista.
- MUNANGA, Kabengele (1998). A Utilização dos Conceitos Raça e/ou Etnia no Processo de Pesquisa e suas Conseqüências Epistemológicas. São Paulo, Conferência na PUC, mimeo.
- (1998). "Teorias sobre o Racismo". In: Carlos Hasenbalg e outros (orgs.), *Racismo: Perspectivas para um estudo contextualizado da sociedade brasileira*. Rio de Janeiro, Estudos e Pesquisas, EDUFF, pp.43-65.
- PENTEADO, Jacob (1962). *Belenzinho, 1910 (Retrato de uma Época)*. São Paulo, Martins.
- (1963). *Memórias de um Postalista*. São Paulo, Martins.
- PRADO, Paulo (1944). *Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira*. (5ª ed.). São Paulo, Brasiliense.
- PINTO, Regina Pahim (1993). *O Movimento Negro em São Paulo: Luta e Identidade*. Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH/USP.
- RIBEIRO, João (1923). "Branco de Toda Cor". *Revista do Brasil*, 24(96), pp. 377-379, dez.
- SALLES, Iraci Galvão (1995). *República: A Civilização dos Excluídos (Representações do "Trabalhador Nacional": 1870-1920)*. Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH/USP.
- SANTOS, Carlos José Ferreira dos (1998). *Nem Tudo Era Italiano. São Paulo e Pobreza (1890-1915)*. São Paulo, Annablume/FAPESP.
- SCHWARCZ, Lília Moritz (1995). *O Espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e Questão racial no Brasil(1870-1930)*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SEYFERTH, Giralda (1986). "A Estratégia do Branqueamento". *Ciência Hoje*, vol. 5, nº 25, jul./ago., pp. 54-56.
- (1991). "Os Paradoxos da Miscigenação: Observações sobre o Tema Imigração e Raça no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 20, pp. 165-185, junho.
- SILVA, José Carlos Gomes da (1990). *Os Sub Urbanos e a outra face da cidade. Negros em São Paulo (1900-1930): Cotidiano, Lazer e Cidadania*. Dissertação de Mestrado, Campinas, Unicamp.
- SILVA, Martiniano J. (1995). *Racismo à Brasileira; Raízes Históricas*. São Paulo, Anita Garibaldi.
- SKIDMORE, Thomas E. (1976). *Preto no Branco. Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- VAINER, Carlos B. (1990). "Estado e Raça no Brasil. Notas Exploratórias". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº18, pp. 103-117.
- VIANNA, Oliveira (1956). *Evolução do Povo Brasileiro*. (4ª ed.). Rio de Janeiro, José Olympio Editora.
- VILLAS-BOAS, Gláucia e GONÇALVES, Marco Antonio (orgs.) (1995). *O Brasil na Virada do Século*. Rio de Janeiro, Relume/Dumará.



Relaciones Cuba-África: Marco para un Bojeo Bibliográfico

David González López

Resumo

O autor propõe um marco bibliográfico para o estudo das relações de Cuba com a África, passando em revista o que há de mais pertinente na produção nacional e estrangeira. Aponta somente fontes, temas, enfoques, análises e, sobretudo, lacunas nesta produção.

Palavras-chave: relações Cuba-África.

Abstract

Cuba-Africa Relations: Bibliographical References

The author proposes the creation of bibliographical references for the study of the relations between Cuba and Africa, taking into consideration what it is most pertinent in the national and foreign publications. It is pointed out sources, themes, points of view, analysis, and most of all, omissions on these publications.

Keywords: Cuba-Africa relations.

Résumé

Les Relations entre Cuba et l'Afrique: Point de Repère pour une Ébauche Bibliographique

L'auteur se propose à créer un point de repère bibliographique pour l'étude des relations de Cuba avec l'Afrique, tout en examinant ce qu'il y a de pertinent dans la production nationale et étrangère. On n'y décèle que les sources, les thèmes, les lacunes dans cette production.

Mots-clés: relations entre Cuba et l'Afrique.

1. Los estudios sobre "África en Cuba" y "África en África"

La presencia africana en el *ethnos* nacional cubano, y el llamado "problema negro", generaron mucha literatura de factura cubana desde el siglo XIX. Esa producción fue estimulada por la controversia mayor que enfrentó a esclavistas y abolicionistas en la sociedad colonial cubana. Pero el interés por el tema de "África en África", dominado durante siglos por la academia europea, demostraría en emerger en Cuba. Tanto la condición colonial-dependiente de África y de Cuba, como el desprecio por la cultura africana esparcida a la diáspora, y los rumbos y prioridades de la sociedad cubana desde 1902 determinaron que, hasta mediados del siglo XX, sólo interesarán los nexos de esta isla-nación con Europa (España en primerísimo lugar), Norteamérica y América Latina.

Cuba no fue excepción latinoamericana en cuanto al abordaje indirecto del estudio del África en la primera mitad del siglo XX — indirecto tanto por el recurso a obras europeas como por el interés centrado en comprender el impacto latinoamericano de la llamada cultura negra.¹ Hubo, eso sí, escritos de inspiración política debidos sobre todo al arraigo de los ideales panafricanistas en ciertos intelectuales cubanos.²

Como en las demás sociedades con fuerte componente negro en nuestra orilla del Atlántico, la explosión de las independencias africanas en los albores del decenio 1960-1969 impulsó — de nuevo — la revalorización del aporte cultural transplantado, y (con la excepción de la producción bibliográfica en EE. UU., donde emergían los "estudios regionales")³ sólo en menor medida el estudio del África misma. En Cuba, Brasil y otros países latinoamericanos y del Caribe anglófono en tránsito hacia la independencia, una nueva generación tomó el relevo de los estudios de la cultura negra en sus respectivas sociedades (desplazándose por lo general hacia un ángulo político-movilizador), hasta el punto que, todavía a principios del siglo XXI, en nuestras tierras el vocablo "africanis-

ta" sigue evocando en las mentes al estudioso de "África en América" primordialmente.

La abundante bibliografía referida al problema negro en Cuba y a los aspectos afrocubanos de nuestra cultura y sociedad no figura en la revisión bibliográfica que pretendemos. Pero ningún esfuerzo por reconstruir la historia de los nexos Cuba-África puede pasar por alto ni el peso del aspecto afrocubano en la relación posterior de Cuba con África ni la abundante bibliografía e interés que esos temas despertaron, antes y después de que el gobierno revolucionario ampliase sus vínculos con el continente africano.⁴

2. Los Albores del Estudio Cubano de "África en África"

No quiere esto decir que el estudio de "África en África" haya estado del todo ausente de Cuba — ni del resto de América Latina — en la primera mitad del siglo XX. Lo que quiere decir es que no fue sino a partir de 1960 que los propios estudiosos de la cultura negra en América se beneficiaron de un nuevo contexto y de una nueva atmósfera que les facilitó — e hizo prácticamente inevitable — el abordaje de fuentes completamente nuevas (en primer lugar africanas) y la exploración de ángulos novedosos del problema, revelados por la escolonización en marcha indetenible.⁵

En Cuba, el creciente interés por África se patentizó de inmediato en el mayor relieve brindado a la producción o reimpresión de bibliografía africanista desde una óptica nueva⁶ y que incluyó a autores africanos, como el muy temprano Ben Barka (1967) o los 10.000 ejemplares del voluminoso Touré (1970). También tuvieron especial demanda y autoridad las ediciones cubanas de historiadores o politólogos africanistas de otras partes del mundo; así, v.g., Suret-Canale (1963), Woodis (1963) y Fanon (1966) influirían en la primera generación de estudiosos cubanos de "África en África" surgida inmediatamente después de 1959. Por demás, casi todas las publicaciones periódicas especializadas cubanas dedicaron, de tiempo en tiempo, números completos al quehacer africano: baste hojear, v.g., *Referencias* (1972). Mención aparte merecen los varios centenares de obras literarias africanas publicadas sobre todo por la Editorial "Arte y Literatura" a partir del decenio de 1960-1969, muchas de ellas en primeras traducciones al español,⁷ así como las antologías de perfil didáctico, tales como *Literatura del África contemporánea*, *Narrativa Africana* (se-

lección y prólogo de los profesores de la Universidad de La Habana Colette Fayolle y Samuel Goldberg) y M. Fernández (1987), texto para estudiantes de Filología. Más allá, el extraordinario nivel de atención de los medios de difusión cubanos a los sucesos africanos en curso tuvo enorme impacto en la sociedad cubana.

No por casualidad, también aparecieron en esos años tempranos los primeros libros que se aventuraron a explicar, desde una perspectiva cubana, la marcha del África hacia la descolonización.⁸ Pero mucho mayor — y quizás de impacto más duradero — que la escasa literatura de autores cubanos de entonces sobre temas africanos haya sido el interés masivo que se despertó entre los cubanos sobre los acontecimientos africanos.⁹ La consiguiente acumulación de conocimiento se traduciría en hechos palpables en los decenios siguientes.

Esa acumulación fue, en primer término, producto de la orientación radicalmente distinta que adoptó la política cubana a partir de 1959, tanto en lo referido a las relaciones raciales internas como a sus opciones de política exterior. Por ello, las circunstancias que rodearon la independencia de Angola el 11 de noviembre de 1975 no marcaron el inicio, sino un impulso a la atención que Cuba ya venía dedicándole al África desde 15 años antes.¹⁰ Las obras empezaron a acusar una multiplicación temática y disciplinaria, y creciente profundidad de análisis: véanse, v.g., Oramas (1977), Morejón (1979), J. Fernández (1981), S. Castro (1986) y Nápoles (1988); la colecta de tradiciones orales africanas produjo obras como las de R. Martínez (1977) y Fuentes (1982); el tema del Panafricanismo reemergió pujante, en Sarracino (1988) y Entralgo (1989).

A partir de la segunda mitad del decenio 1970-1979 se estaba produciendo también una proliferación de instituciones de investigación y estudio que benefició el quehacer africanista: en 1979 se fundó el Centro de Estudios de África y Medio Oriente (CEAMO), cuyos investigadores publicarían i.a. C. González (1985, 1986 y 1988); D. González (1987); Z. Domínguez (1989), y los colectivos de autores *Cambio y contrarrevolución en África meridional* y *África en dificultades*. En el decenio siguiente apareció el Centro de Investigaciones de Asia, África y América Latina (CIAAAL) de la Academia de Ciencias de Cuba, que funcionó varios años, y cuyo personal produjo, v.g., Oquendo (1990). Del Instituto de Literatura y Lingüística, también de la Academia de Ciencias, merece mención S. Valdés (1990).

Lamentablemente, las serias dificultades económicas experimentadas por Cuba a partir de 1990 se reflejarían en una virtual parálisis de la industria editorial por varios años, que afectó seriamente la publicación de bibliografía africanista¹¹, apenas visible gracias al auxilio de la colección "Pinos Nuevos" de la Editorial Ciencias Sociales, que publicó, i.a., Pulido (1996) y P. Rodríguez (1996). Sólo en vísperas del nuevo milenio comenzó un proceso de recuperación en la producción impresa africanista.

Si aún no pasamos al tema de la producción bibliográfica sobre las relaciones Cuba-África, es la necesidad de sentar el marco más amplio de los estudios africanos en Cuba.

3. La demora de los estudios sobre las relaciones Cuba-África

En efecto, lo que faltó hasta la segunda mitad del decenio de 1970-1979 fue la aparición de obras que, más allá del discurso oficial, desde una óptica politológica o histórica, trazaran el decursar de los vínculos Cuba-África y debatieran su sustentación y coherencia. Esta laguna iba a tener consecuencias más allá de los medios académicos. La primera de ellas fue que, a la altura de 1975, cuando la "Operación Carlota" en Angola redimensionó de golpe la política africana de Cuba, pocos espectadores fuera de Cuba o del África estaban preparados para interpretar esa acción como una lógica continuación — tras una larga acumulación de hechos y nexos — de la política del gobierno revolucionario cubano. De ahí que, como segunda consecuencia, en el terreno de la lucha de ideas, la polémica en muchos medios académicos fuera de Cuba se centrara sobre todo en la interpretación apresurada de las acciones y declaraciones oficiales de los distintos gobiernos que tomaron posición respecto a esos acontecimientos, presentados a menudo de manera parcializada y sensacionalista en los grandes medios de prensa mundiales.

Por cierto, que — una vez pasado el instante más crítico de la controversia — las obras de varios académicos occidentales que habían venido ofreciendo interpretaciones alternativas a las de sus gobiernos sobre la naturaleza de la lucha de liberación en las colonias portuguesas influyeron en la revalorización posterior de los acontecimientos que rodearon su descolonización; fueron los casos de los norteamericanos Marcum (1969), Bender (1978), Isaacman (1983) y Minter (1972), así como los británicos Birmingham y Davidson (1972). De otro lado, cierto número de exponen-

tes de la africanística occidental expresan posiciones críticas respecto a la política africana de Cuba. Parecida o incluso mayor influencia en el mismo sentido tendrían los escritos de funcionarios norteamericanos que renunciaron a sus puestos por desacuerdos con las políticas de su país y publicaron bien argumentados puntos de vista sobre los errores de interpretación de Washington respecto a los acontecimientos en curso en el África meridional y al papel de Cuba en aquella coyuntura, más marcadamente el exsecretario de Estado adjunto para asuntos africanos, Davies (1976); el jefe de la Oficina de Angola en la CIA, Stockwell (1978), y el jefe de la Sección de Intereses de EE.UU. en Cuba, Smith (1987). Toda esa producción conserva su relevancia histórica y su interés bibliográfico (al margen del cambio posterior de óptica de algunos de sus autores) en tanto sirvió de basamento a varios gobiernos occidentales para esbozar un reencentramiento — por efímero que fuese — de su apreciación de la naturaleza real del conflicto y de las acciones cubanas, que a esa altura habían concitado amplio apoyo mundial. La revisión tuvo su epítome en las palabras del entonces Embajador norteamericano ante la ONU, Andrew Young, referidas al papel “estabilizador” de Cuba en Angola.¹²

Sin embargo, en los medios africanistas occidentales persistieron ciertas falsas percepciones y descentramientos de enfoque que demorarían la dilucidación de aspectos cruciales, tales como las motivaciones de la acción cubana y el grado de autonomía nacional que se ejerció al tomarse la decisión de enviar contingentes de combate a Angola. La consecuencia más negativa de estos errores de apreciación fue que, desde entonces, las relaciones Cuba-Africa tendieron a pasarse, en la academia occidental, por un prisma puramente militar que soslayaba otros importantes aspectos políticos y civiles, enraizados de muy vieja data, de esa relación.

Además, puesto que el interés académico occidental por los vínculos políticos contemporáneos entre Cuba y África floreció sólo a partir de la operación militar en Angola en 1975, y se reafirmó con la de Etiopía en 1977, era dable esperar que — al menos fuera de Cuba — ese interés decayese, con la misma energía con la que emergió — en cuanto concluyesen ambas operaciones militares. En verdad, ello responde a que sólo en el período 1975-1988 la política africana de Cuba pasó a un plano superior como fuente de enfrentamiento agudo y público con la norteamericana, pues tanto los medios de poder como los de difusión occidentales tendieron desde entonces a sobredimensionar los aspectos militares de la relación y a subdimensionar los de índole política y, en especial, los

referidos a la cooperación civil. Por consiguiente, los primeros trabajos que sentaron los tópicos, las hipótesis y la pauta del debate estuvieron motivados por la dimensión estratégica del fenómeno y por su impacto en el equilibrio bipolar de entonces.¹³ Al propio tiempo, y contemplando esta orientación en una perspectiva temporal más amplia, semejante curso del debate académico apuntaló el criterio de que la atención que Cuba dispensaba al África se centraba en el terreno militar, y que, por considerarse poco probable un nuevo compromiso militar cubano en gran escala en ultramar debido al cambio radical del panorama mundial desde fines del decenio de 1980-1989, las relaciones Cuba-África iban a volverse irrelevantes como objeto de estudio.

A continuación, pasaremos rápidamente revista a la producción bibliográfica cubana y extranjera que ha abordado el tema de las relaciones Cuba-África en los últimos 26 años.¹⁴

4. El marco bibliográfico cubano posterior a 1975

Si bien — por las razones ya apuntadas — el tema de las relaciones Cuba-África no generó mucha literatura analítica ni en Cuba ni el exterior antes de la “Operación Carlota” en Angola,¹⁵ la que comenzó a aparecer a partir de entonces en grandes cantidades tampoco cubrió todas las necesidades de estudio creadas por el redimensionamiento de las relaciones Cuba-África tras el desarrollo de esa operación.

Entre 1976 y 1989 vieron la luz en Cuba — eso sí — un buen número de títulos que abordaron, desde un ángulo periodístico o testimonial primordialmente, el decursar de las relaciones Cuba-África. Aunque de calidad diversa, se trata de obras en las que predomina lo anecdótico, de gran carga emotiva y profundo valor humano, orientadas casi siempre al más amplio público cubano, y que cumplieron un papel informativo, político y movilizador interno importante.¹⁶

Entre las obras del período descuella *La Guerra de Angola*, salida a la luz con el beneficio de los 13 años transcurridos entre el inicio de la Operación Carlota y los preparativos para su conclusión con la firma de los Acuerdos del Sudoeste Africano (1988); así pudo nutrirse de una cuidadosa selección de testimonios de especial autoridad por el rango de las fuentes y su ubicación privilegiada para exponer y valorar los hechos narrados. Por ello, la obra aporta una visión singularmente estructurada y coherente del pro-

ceso bélico angolano desde una perspectiva cubana, con el apoyo de mapas valiosos para el investigador.

Quizás uno de los aspectos más interesantes de este periodo sea que muchos de los libros sobre temas africanos publicados en Cuba en los años posteriores a 1975 aportan también datos sobre la historia de las relaciones Cuba-África, como hizo Jiménez (1985). Para el decenio de 1990-1999, a pesar de las dificultades materiales y la reducción del monto de la presencia cubana en África tras el regreso de los contingentes militares de Etiopía y Angola, el tema de las relaciones Cuba-África siguió siendo objeto de estudio por parte de un número creciente de instituciones e individuos. Aunque ello no se reflejó de inmediato en una profusión equivalente de libros (por la crisis de la industria editorial cubana), el avance del conocimiento se manifestó en la realización de obras sobre temas o países africanos específicos, i.e. García Blanco (1990).

Un pasaje tan fascinante como crucial en la historia de las relaciones Cuba-África, y en el conocimiento público del cual se fue avanzando muy gradualmente, ha sido el referido a la presencia de Ernesto "Che" Guevara al frente de un grupo de combatientes cubanos en la guerra del Congo (Kinshasa). Ese pasaje había sido abordado, desde el decenio de 1960-1969, por un enorme número de publicaciones extranjeras centradas en los conflictos del Congo/Zaire, i.a. Martens (1985:293-4). Tempranamente — según Nadle (1968) — Régis Debray reveló la existencia de un diario del Ché sobre su experiencia africana, y opinó que pronto se publicaría. Casi una década después, García Márquez (1977b:55) apuntó que "[...] diez años después de su muerte (del Ché) los detalles concernientes a ese breve período (congolés) siguen siendo escasos, a pesar de que más de un millar de personas conocían el secreto". Los detractores de la política cubana aprovecharon el silencio para sugerir la existencia de aspectos turbios en ese pasaje de las relaciones Cuba-África.¹⁷

En realidad ese pasaje — crucial para la comprensión plena del conjunto de esas relaciones — ya había sido tratado episódicamente en discursos oficiales y también en artículos aparecidos en publicaciones periódicas cubanas.¹⁸ Para mediados del decenio de 1990-1999, fragmentos más amplios del manuscrito del Ché comienzan a salir a la luz,¹⁹ hasta la aparición, en 1999, de la publicación íntegra del diario de su expedición congoleña en Guevara (1999), con abundantes fotografías y valiosísimo contenido analítico y anecdótico. Este libro representa una obra de consulta obligada para cualquier estudioso de la política africana de Cuba.

En lo que respecta a otras fuentes bibliográficas primarias, ya mencionamos que los investigadores disponen de muchos discursos públicos de la dirigencia cubana sobre aspectos variados de los vínculos de Cuba con África (especialmente a partir de 1972, con *El futuro es el internacionalismo: recorrido del Comandante Fidel Castro por países de África y Europa socialista, 3 de mayo-5 de julio 1972* y, más aún, de 1975), y de alguna que otra documentación de fuente oficial pública. También hay un monto grande, aunque fragmentario, de artículos de prensa. Un notable esfuerzo que no tuvo ni precedentes ni seguimiento (esto último por las dificultades editoriales ya mencionadas) fue la publicación de un libro que compiló fuentes primarias públicas en torno al proceso negociador del sudoeste africano inmediatamente después de su exitosa culminación: *La paz de Cuito Cuanavale, documentos de un proceso*.

Desde la aparición del texto de García Márquez, “Operación Carlota”, la tónica de trabajo para los investigadores extranjeros — mucho más activos que los cubanos en este aspecto — en busca de sustentación de ópticas alternativas a las prevalecientes en sus respectivos países, fue procurar información o valoraciones exclusivas, de primera mano, de funcionarios cubanos en entrevistas más o menos informales.²⁰

En el decenio de 1980-1989 aparecieron los primeros casos de investigadores cubanos que se aventuraron a abordar el tema desde una perspectiva histórica o politológica; pero enfrentaron una relativa escasez de documentación primaria idónea — básicamente de cifras que indicaran el monto de la ayuda cubana al África — en sus primeros años de labor. Por ello, tendieron a redactar trabajos breves, de óptica general y a menudo repetitivos y reactivos, en tanto se centraron en el propósito de rebatir los más flagrantes errores de percepción y falsedades deliberadas respecto a la política cubana que predominaban en los medios oficiales de los Estados Unidos y Europa occidental por aquellos años. El producto final consistió casi siempre en ponencias para eventos y capítulos para incluir en libros que instituciones extranjeras les instaron a producir para su publicación en el exterior. El ámbito de difusión de estos trabajos (véanse, v.g., Entralgo, 1986, 1988, 1989, 1991a, 1991b, 1991c; y D. González, 2000) también fue relativamente limitado. Por lo general no aparecieron muchos puntos polémicos entre los pocos investigadores cubanos que — en Cuba — escribieron sobre la materia, salvo en cuestiones de énfasis o puramente taxonómicas.²¹

5. Los estudios producidos en el exterior

Fuera de Cuba, y dejando de lado unas pocas referencias a alguna que otra conexión de Cuba con África tratada en libros dedicados a la lucha de liberación nacional en África, la producción bibliográfica de corte politológico o histórico concerniente a las relaciones Cuba-África se remonta apenas — de nuevo — a la segunda mitad del decenio de 1970-1979. Las circunstancias que rodearon la independencia de Angola motivaron la aparición de distintas partes del mundo de un enorme volumen de trabajos, de intencionalidad diversa y grado de profundidad variable. Estos escritos analizaban los hechos, casi siempre centrados en la inesperada derrota militar sudafricana de 1975, en el sorprendente revés de las maniobras norteamericanas para impedir el acceso del MPLA al poder y, en menor medida, en la proyección sin precedentes del poderío militar soviético en África a partir de entonces. Es por ello que en esos trabajos el vínculo aparece por lo general subordinado al conflicto geopolítico entre las grandes potencias, y rara vez se contempla en profundidad y en su propio contexto de interacción Cuba-África.

De todas formas, ninguno de estos estudios podía soslayar un análisis aunque fuese somero de la política africana de Cuba, o un esbozo de explicación de su “desconcertante” actuación en la coyuntura de 1975.²² Algunas de las conclusiones de las obras de valor más duradero fueron retomadas en análisis de la prensa especializada y, de ese modo, tuvieron un impacto significativo en el público cuando consiguieron hacer llegar un mensaje que — aun sin analizar el tema en toda su complejidad — contribuyó a generalizar la idea de que la operación cubana en Angola no era una acción oportunista ni debía enmarcarse en el esquema maniqueo del llamado conflicto Este-Oeste. Muy tempranamente, por ejemplo, los medios académicos que reconstruyeron objetivamente la cronología de los hechos angolanos dirimieron el asunto del “orden” de las intervenciones — es decir, que la agresión sudafricana precedió al envío de contingentes de combate cubanos a Angola. En el terreno práctico, esta dilucidación histórica permitió más adelante a otros autores argumentar en contra del planteamiento del “compromiso constructivo”, que postulaba el retiro de las tropas cubanas de Angola antes de que Sudáfrica evacuase las suyas de Namibia y se comprometiese a no amenazar a Angola.²³

6. La “Cubanología” y las Relaciones Cuba-África

Cuando la política específicamente africana de Cuba comenzó a abordarse, el mayor volumen de producción bibliográfica apareció, como era de esperarse, en los EE.UU. Allí devino patrimonio casi exclusivo de los llamados “cubanólogos”, en su mayoría académicos de origen cubano interesados en variados aspectos de la política y la sociedad cubanas. El contenido de las obras también tendió a centrarse más en el efecto de la relación Cuba-África sobre el escenario político norteamericano (principalmente en la política norteamericana hacia Cuba) que en el contenido y la naturaleza del vínculo Cuba-África. Al margen de esas y otras limitantes, los “cubanólogos” consiguieron sentar pautas por la abundancia y presta accesibilidad de su producción en Occidente.

Los “cubanólogos” pusieron de relieve, en general, sus coincidencias teórico-metodológicas con los estrategas norteamericanos al tomar como punto de partida de sus análisis lo que percibían como “monumental desproporción” entre los limitados medios y capacidades de Cuba, de un lado, y la talla de la gestión exterior del pequeño país. De ahí que llegaran a concluir (como le expresa más claramente Domínguez, 1989) que Cuba era el único Estado subdesarrollado que había conseguido llevar a cabo con efectividad una política exterior comparable, “por su ámbito geográfico y diversidad funcional”, a la de las grandes potencias. En general, sin embargo, a partir de esos mismos presupuestos, ofrecieron una interpretación alternativa al corte conspirativo-sensacionalista que permeaba por ese entonces a la producción de los medios masivos de difusión cuando enfocaban la gestión exterior cubana, lo cual facilitó un abordaje más desapasionado del problema en ciertos medios oficiales norteamericanos. Sin embargo, entre sus obras abundan los análisis de la política exterior cubana en su totalidad:²⁴ así, el quehacer específico de Cuba en África siguió enfocándose casi siempre a partir del análisis de algún que otro detalle, de generalizaciones de vasto alcance basadas en datos escasos, y en función de las acciones y reacciones de otros países o — en el mejor de los casos — como un acápite en el tratamiento del marco más amplio del desempeño exterior cubano. Incluso buena parte de los que han abordado con mayor seriedad el tema, partieron — reactivamente — del método de contrarrestar los análisis que enmarcan las acciones militares cubanas en un esquema de dependencia, como lo hizo, de manera casi caricaturesca, i.e., Valenta (1981). Con frecuencia desembocaron acertadamente (contribución nada

despreciable si se tiene en cuenta el contexto del momento) en la conclusión de que el margen de autonomía de la política cubana respecto a la soviética era comparativamente mayor de lo que la mayoría de los analistas y estrategias sostenían, y que la presencia (militar u otra) cubana en África tampoco resultaba en una dependencia del Estado africano beneficiario respecto a Cuba o a la URSS. Sin embargo, aunque en su mayoría descartaron por maniquea la interpretación de "dependencia" de esas acciones cubanas, de otro lado insistieron en que el empeño conjunto en África contribuyó a solidificar las relaciones Cuba-URSS.²⁵

La mayoría de los "cubanólogos" concluyeron que el costo político que pudo sufrir Cuba por sus operaciones militares africanas fue mínimo, lo cual algunos atribuyen a la renuencia a extender la colaboración militar cubana a la lucha contrainsurgente.²⁶ Discreparon, por el contrario, en el peso del costo económico para Cuba como consecuencia de su política africana, y esto debido a sus niveles distintos de entendimiento del sistema económico-político cubano.²⁷ El punto de vista expresado por N. Valdés (1979) pero predominante entre ellos (y con esto influyeron sin duda progresivamente en la apreciación oficial norteamericana, cuando ésta estuvo en condiciones de admitir un enfoque regionalista del problema) fue que las acciones de 1975 en Angola no representaron una ruptura, sino una confirmación de continuidad de lo que percibían como una política coherente que buscaba ampliar la influencia cubana en el Tercer Mundo. Curiosamente, un cubanólogo (N. Valdés, 1982) y un africanista norteamericano (Bender, 1982) comparten el punto de vista referido a que los únicos factores que variaron fueron el énfasis de los objetivos (de la procura de la "supervivencia" en los primeros años de la revolución, a la dimensión internacionalista), los instrumentos (del respaldo a los movimientos guerrilleros, al apoyo a los gobiernos establecidos), el ámbito geográfico (de América Latina al África) y la escala del compromiso militar.

Tal vez el aporte más interesante del grupo sea su llamado de atención al hecho de que la sociedad cubana carecía de experiencia reciente en la firma de lidiar con los problemas étnico-nacionales de la profundidad con que se presentan en la política africana — como lo expresa i.a. N. Valdés (1979), y a ello atribuyen lo que contemplan como "errores" de la política cubana en África. Mesa-Lago (1982b) y otros de ellos coincidieron en pronosticar acertadamente que Cuba evacuaría sus tropas de Angola al cesar la amenaza externa contra ese país, y que, por una variedad de razo-

nes, no era probable que Cuba repitiese en el futuro operaciones militares comparables a la angolana o a la etíope en el África.²⁸

Los "cubanólogos" se sumaron al criterio de que la intervención sudafricana precedió y justificó la presencia militar masiva de Cuba en Angola. Algunos fueron más allá, al observar que, tanto en Angola como en Etiopía, fueron los desaciertos de la política de EE.UU. los que contribuyeron a la intensificación e internacionalización de los conflictos. Los más lúcidos de ellos se esforzaron por hacer comprender que la dimensión militar era apenas un aspecto de la política africana de Cuba, pero se adentraron poco en aspectos referidos a la colaboración civil, y, cuando lo hicieron, tendieron a enfatizar el cálculo del beneficio económico para Cuba, en detrimento de otros factores de importancia más probablemente continuada para la política cubana.

Los propios "cubanólogos" admiten que hay muchas lagunas en sus estudios, muchas de ellas no atribuibles apenas a la escasez de documentación primaria, sino más bien a los caminos emprendidos para el análisis. Para mediados del decenio 1980-1989 ya se habían propuesto varias explicaciones de la extraordinaria dimensión que adoptó la política africana de Cuba, y la apreciación de que Cuba era, desde 1975, el único país de todo el Tercer Mundo capaz de proyectar una influencia exterior tan amplia indujo a la acuñación del término "globalismo cubano". Pero varios estudiosos llamaron la atención respecto a la ausencia de macroestudios de esa política exterior, que seguía siendo abordada casi siempre en función de sus relaciones con los EE.UU., la URSS o América Latina fundamentalmente.²⁹

7. Libros Editados Fuera de Cuba sobre el Vínculo Cuba-África

Dentro del grupo de "cubanólogos" citados, hasta donde tenemos noticia, no ha aparecido ningún libro dedicado exclusivamente a la política africana de Cuba tratada íntegramente.³⁰ Sin embargo, en un lapso de ocho años (1980-1988),³¹ cuando llegó a su cénit el interés de los medios académicos extranjeros por la política africana de Cuba, vieron la luz tres libros sobre el tema que han sido hasta el momento los más recurrentemente citados.

El primero de ellos fue el del periodista tunecino Ezzedine Mestiri (1980). Se queja (p. 7) de que ningún funcionario cubano quiso ofrecerle información y por ello construyó sus análisis a par-

tir de la lectura de la prensa cubana a partir de 1975. Pero el libro — destinado a un público amplio, y enmarcado en la corriente del llamado “afropesimismo” del momento — parte del presupuesto de que los acontecimientos de 1975 en Angola marcaron el traslado del conflicto Este-Oeste al África (*ibidem*:10-1). Admite, al propio tiempo, que los vínculos de la Cuba revolucionaria con África anteceden a los acontecimientos de 1975, y no son “[...] fruto del azar o de un impulso súbito” sino “consecuencia de una política solidaria continuada” (*ibidem*:18). El autor repite, no obstante, la apreciación predominante en Occidente, referida a que si bien “el compromiso cubano en Angola tenía ciertos fundamentos”, no es igual el caso de Etiopía, donde erróneamente atribuye a los cubanos haber intervenido en el conflicto de Eritrea (*ibidem*:31). Por demás, la objetividad del autor cede ante sus propias fobias nacionales, cuando sobredimensiona la afinidad de las políticas africanas de Cuba y Libia, y llega a vislumbrar “[...] un eje La Habana-Trípoli-Addis Abeba y [...] una estrategia de subversión y desestabilización en el Maghreb y en el resto del África” (*ibidem*:65). En suma, el libro está plagado de análisis a la ligera, cifras y datos erróneos y extensas entrevistas a personas de poca autoridad para el análisis de la política africana de Cuba, aunque los abundantes anexos contienen material bibliográfico del que pudieran haberse extraído conclusiones más objetivas. Los años transcurridos desde la publicación del libro se han encargado de demostrar el limitado valor de sus conclusiones.

Hubo otros dos libros escritos por autores de origen cubano que en algún momento estuvieron vinculados — en calidad de funcionarios oficiales — a las instituciones ejecutoras de la política exterior cubana, y más tarde abandonaron el país. Así, los lectores extranjeros les atribuyen cierto valor como fuentes de “autoridad” por su conocimiento “desde dentro” sobre el tema. Sin embargo, uno de ellos se marchó de Cuba en fecha tan temprana como 1963, y el segundo lo hizo en 1980, y años después de haber cesado en sus labores como funcionario.

Este último, Juan F. Benemelis, publicó un libro que aborda muchos pasajes, pero en su propio título anuncia un interés marcadamente antagónico a la política africana de Cuba, a la que atribuye intenciones y medios intrínsecamente malvados (Benemelis, 1986). En la propia contraportada de la edición portuguesa se explica que el autor, “una vez radicado en los Estados Unidos, decide — puesto que le cuesta trabajo sobrevivir — escribir este libro”. En consecuencia, el lector tendrá que lidiar en primer término con

buen número de errores y erratas producto de la redacción obviamente atropellada de quien confiesa escribir para asegurarse una supervivencia precaria. El libro cita pocas fuentes, en comparación con la gran cantidad de aspectos tratados: el autor se apoya, sobre todo, en su acceso directo a información obtenida en sus tiempos de funcionario, o en confidencias personales atribuidas a personas cuyos nombres en ocasiones no revela. Por lo tanto, recurre a pocas citas, y casi siempre para apoyar algunas conclusiones personales, o para llenar lagunas, con lo que proyecta la impresión de contar con todos los datos necesarios, de estar urgido para exponerlos todos de golpe y con una sola interpretación posible. Al presentar todos los pasos de la política africana de Cuba en una óptica conspirativa se aleja de los puntos de vista que han ganado consenso incluso en medios académicos occidentales, y como único atractivo parece buscar aristas sensacionalistas para lectores no avezados.

El tercero de los libros en cuestión, escrito por Carlos Moore (1980), se benefició de un período mucho más largo de incubación. El autor — cubano de padres jamaicanos — estuvo al tanto del problema racial en Cuba antes de 1959, y estructura su obra en torno al contrapunteo entre — de un lado — la evolución de ese problema en Cuba, tal como él la percibe, a partir del triunfo de la revolución, y — del otro — la política de la Cuba revolucionaria respecto al África. Pero lo hace desde una óptica en la que priman sus criterios políticos contrarios al proceso revolucionario, que le condujeron a emigrar a apenas tres años de establecerse el nuevo poder. Aunque el libro no está exento de inexactitudes, y de una concentración tal vez excesiva en el período anterior a 1975 (el 90% del texto está dedicado a esos años), su factura en línea con los requerimientos académicos y su fluidez literaria lo convierten en un texto de fácil lectura. Tal vez su mayor debilidad radique en la hipersensitividad y la irritación manifiestas del autor al abordar el problema del negro en Cuba, cuestión que nubla en varios pasajes su capacidad de análisis desapasionado de los hechos.³²

8. El Tema de la Colaboración Civil

La Academia occidental prestó comparativamente poca atención al tema de la colaboración civil cubana en África, aunque ha sido mucho más continuada, extendida a un número mayor de países y con variantes más diversificadas que la militar. En esa lagu-

na deben de haber influido tanto el relativo desinterés de los medios de difusión occidentales por resaltar ese aspecto de los vínculos, como las limitaciones reales de muchos estudiosos para entender — a través de análisis económicos en los que prima en cálculo del beneficio, especialmente en tiempos de neoliberalismo galopante — el funcionamiento real de esa cooperación. Hasta fines del decenio de 1980-1989, la mayoría de los enfoques reducían la cooperación civil cubana a un instrumento para obtener beneficios políticos, y desde 1990 pronosticaron el colapso de todos los proyectos cubanos de ayuda al África como consecuencia de la crítica situación económica en Cuba.

En efecto, la primera mitad del decenio 1990-1999 fue testigo del redimensionamiento y la readaptación de esa ayuda a las nuevas circunstancias. Lamentablemente, experiencias notables que desaparecieron gradualmente después de esa fecha, tales como la de las escuelas africanas de la Isla de Juventud, no fueron objeto de estudios y divulgación internacional de la magnitud merecida, aun cuando una simple pesquisa empírica revela el impacto que ella tuvo en la formación de generaciones de técnicos, especialistas e incluso políticos activos en muchos escenarios africanos actuales.

En ocasiones los académicos occidentales se quejaban de que la escasez de datos y cifras precisas sobre la colaboración civil cubana en África les impedía tratar el tema en profundidad. Por lo tanto, fueron sobre todo unos pocos autores cubanos y africanos los que episódicamente abordaron algún que otro aspecto de esa colaboración, casi siempre en ponencias presentadas en eventos internacionales. Sin embargo, en los últimos años han salido a luz innumerables cifras y datos, que ahora se emiten anualmente y de manera pública, en momentos en que — contrariando la mayoría de los pronósticos de la Academia occidental — los proyectos de colaboración civil en África alcanzan dimensiones sin precedentes.³³

Moreno (2000:31), se pregunta: “¿Acaso no podemos considerar que el programa integral de salud para Centroamérica, el Caribe y África no es un programa de cooperación Sur-Sur? Realmente lo es, como también lo es la Escuela Latinoamericana de Ciencias Médicas y la creación en algunos países africanos de facultades de medicina con profesores cubanos durante su primera etapa”. En efecto, hoy crece el número de especialistas que — en África, en los organismos internacionales e incluso en ciertos medios occidentales — contemplan los proyectos de colaboración cubana con África como modelo de cooperación Sur-Sur de enormes beneficios a

corto plazo, a un costo relativamente reducido, y que por lo tanto debe ser estudiado a fondo.³⁴

9. El Camino de los Estudios Comparados

Probablemente se pueda atribuir a la singularidad del que-hacer cubano en África, la relativa escasez de estudios de esa política desde una óptica comparativa que hubiera podido facilitar su comprensión más cabal. Lo más cercano al estudio comparado han sido los abordajes que contrastan puntualmente el desempeño cubano con el norteamericano en alguna que otra coyuntura africana del pasado reciente, pero en este caso la asimetría de los dos objetos de estudio (tanto en los objetivos como en los medios para lograrlos) descentra el análisis, resta objetividad a los propósitos y vacía de valor científico (que no del político) a la comparación.

Es cierto que a partir de 1975 (en momentos en que los vínculos de Cuba con muchos países de la América Latina permanecían en suspenso) algunos académicos latinoamericanos comenzaron a hacer referencia a la política africana de Cuba, y a contrastarla empíricamente con las de sus propios países, como se confirmó — generalmente — en breves menciones aparecida en ponencias que planteaban hipótesis muy generales. Por razones obvias, esta tendencia fue más evidente entre los estudiosos brasileños por aquellos años.³⁵

Estos esbozos de estudios comparados de las políticas africanas de Cuba y Brasil parten de que — a pesar de la asimetría respecto a escala geográfica, demográfica y económica — Brasil y Cuba valorizaron positivamente su herencia africana, impulsaron los estudios africanos y afroamericanos y aplicaron políticas africanas bien definidas y de cuño independiente desde los albores del decenio de 1960-1969. En lo que respecta a sus diferencias, los estudios tienden a coincidir en que la política africana de Cuba fue más continuada y coherente, en tanto se reconoce su relación directa con los principios de la revolución cubana, al tiempo que, del lado brasileño, se evidencian paréntesis (en 1964-1974 y en 1990-1991). Algunos investigadores consideran superiores los resultados de la política cubana en África, en tanto contribuyó de manera decisiva a modificar el curso de la historia del África meridional, y también por la forma en que la perciben y valoran los africanos y los latinoamericanos. Diferencian, igualmente, los objetivos centrales estatales — geopolíticos, comerciales y más general-

mente económicos en el caso de Brasil — y más ideológicos en el caso de Cuba. Esto último no impide, sino que, por el contrario, facilita la complementación y (en el contexto angolano, por ejemplo) cierto grado de acción conjunta, o al menos no conflictual entre Brasil y Cuba.

Resulta curioso que, al proyectarse hacia el futuro en el nuevo contexto mundial que emergió a principios del decenio de 1990-1999, los pronósticos de autores brasileños tendieron a discrepar respecto a la idea predominante en la politología norteamericana, referida a una contracción y reorientación dramáticas e inminentes de la política exterior cubana en detrimento del África. Los que disienten de ese punto de vista (i.e. Roelofse-Campbell, 1993) arguyen que el estrecho compromiso cubano con África “predata a la alianza con la URSS” y por ende, debe sobrevivirla. Los académicos brasileños por lo general también confiaban en que ocurriría, paralelamente, una recuperación de los vínculos brasileños con África, que también sufrieron efectos económicos adversos el decenio pasado, en particular el desplome del comercio (v.g. Pereira, 1995).

10. Balance Bibliográfico Preliminar

No hemos pretendido agotar, ni con mucho, el tema de la bibliografía pertinente a las relaciones Cuba-África. Baste este repaso para subrayar que la producción de fuentes secundarias de utilidad para los lectores especializados se rezagó inicialmente en Cuba respecto a lo que se fue produciendo y difundiendo en el exterior. Además, aunque fuera de Cuba se ha escrito abundantemente sobre el tema general de las relaciones de Cuba con África, el resultado de esta producción dista aún de satisfacer las necesidades de conocimiento objetivo del tema en todos sus ángulos. Los pocos libros publicados que pretendieron abarcar el tema en su conjunto llenaron un espacio en momentos en que el accionar de Cuba en África concitaba atención universal, pero adolecen por lo general de enfoques prejuiciados por la subjetividad. Los que partían de un enfoque “dependentista” de la política africana de Cuba, pronosticaron erróneamente el cese de esos vínculos a partir del decenio de 1990-1999, tras la desaparición de la URSS y del campo socialista este-europeo, calculando — más allá — la desaparición del propio proceso revolucionario cubano.

Sin embargo, al comenzar el nuevo siglo, las relaciones de Cuba con África aparecen fortalecidas, pero en términos que no atraen ya la misma atención de antes entre la Academia extranjera. Ello, a pesar de que en pocos países del mundo existe la abundancia de fuentes primarias que se encuentran hoy en Cuba para estudiar la supervivencia y el florecimiento de las relaciones Cuba-África — cifras de cooperantes cubanos en África de estudiantes africanos en Cuba (ambos por países y especialidad), proyectos triangulares de salud en África con respaldo económico de terceros países, etc.

Paralelamente, han comenzado a publicarse, con mayor frecuencia que antes, obras de fuentes cubanas de autoridad sobre pasajes inéditos de la historia de esas relaciones.³⁶ Todos estos indicadores anuncian una disponibilidad creciente de bibliografía y bases de datos para el estudio del tema de las relaciones Cuba-África en un momento de su renovación y florecimiento sin precedentes.

Notas

1. En torno a ese interés giraron las obras monumentales de Don Fernando Ortiz (en perspectiva criminalística primero, luego más ampliamente antropológica), de José Luciano Franco (en la histórica) y de Lidia Cabrera (más específicamente volcada hacia la religión), por sólo citar a los de producción más prolífica y duradera hacia mediados del siglo XX.
2. Véanse, v.g., los artículos de denuncia que José L. Franco publicó en la prensa cubana a raíz de la invasión de la Italia fascista a Etiopía.
3. Por cierto, incluso en los propios Estados Unidos el inicio con fuerza de los estudios de "África en África" pasó casi inadvertido frente a la avalancha de bibliografía centrada en la lucha por los derechos civiles de quienes comenzaban a autodenominarse "afronorteamericanos".
4. Baste recordar la frecuente referencia a nuestra esencia latinoafricana en el discurso oficial cubano después de 1959.
5. No siendo éste el asunto central del presente trabajo, no mencionaremos otros nombres entre los numerosos "afrocubanólogos" de obra posterior a 1959. Baste decir que los más representativos tuvieron mayor acceso que sus predecesores a una variedad de fuentes para el estudio de África de autoría extranjera, e incluso a trabajos de terreno en la propia África, y ello se reflejó en un interés creciente por África misma, aun en la perspectiva afrocubana. Al propio tiempo, el florecimiento de los estudios afrocubanos en cierto modo dificultó el surgimiento de una africanística centrada exclusivamente en asuntos africanos — y no afrocubanos — en la propia Cuba.
6. El triunfo de la revolución cubana en 1959 dinamizó singularmente el proceso, entre otras razones, por: (a) la reestructuración radical de las relaciones raciales internas; (b) la vocación tercermundista que atraía a la sociedad cubana a los estados africanos

- emergentes; (c) la extraordinaria política editorial que impulsó enormes tiradas a bajísimos precios de venta, e hizo proliferar — entre otras — obras de temas africanos y afrocubanos.
7. La selección abarcó lo más destacado de la producción literaria africana. Autores tales como el senegalés Sembén (1975, 1976, 1989), el nigeriano Achebe (1975, 1976, 1984), o el sudafricano La Guma (1977, 1979, 1982), enterrado en Cuba, (por sólo mencionar a algunos) vieron publicarse lo mejor de su producción. Aun antes de la consagración de Soyinka (1987) con el Premio Nóbel, la editorial había publicado su voluminoso *Teatro*.
 8. Aquí estaríamos registrando las obras que marcaron el nacimiento — en propiedad, en perspectiva histórica o politológica — del estudio cubano de “África en África” inmediatamente posterior a 1959. Entre ellas hay que mencionar a Bayo (1961, 1962, 1963, 1965), que tuvieron el mérito de brindarle abundante información desde un ángulo solidario y en lenguaje asequible a un público cubano amplio. Luego aparecerían obras científico-didácticas para la enseñanza, Entralgo (1974) y Amuchástegui (1984-1988).
 9. La acumulación de artículos en la prensa cubana sustentó obras mayores en la primera mitad del decenio de 1960-1969, y (no por azar) escritas por periodistas, como Benítez (1964). Por muchos años serían precisamente los periodistas quienes más libros de temas africanos publicarían.
 10. A partir de 1975, en efecto, se dinamizan las publicaciones: V.g., *El Partido Democrático de Guinea: Extractos de obras y Hala Nelson Mandela*, y también *Breve Historia de África* (redactada por encargo del FRELIMO) y *Sudáfrica hoy: enfoques sobre su situación política*, producida por el PCSA.
 11. Publicaciones tales como *Revista de África y Medio Oriente, Estudios y Compilaciones y Enfoques*, del CEAMO, dejarían de aparecer regularmente.
 12. Tanto entre los funcionarios norteamericanos como entre la mayor parte de la Academia occidental, la interpretación errónea de la presencia militar cubana en Etiopía en 1977 (que se percibió distinta en sus premisas y objetivos a la de Angola poco menos de dos años antes) tuvo más bien que ver con la resurrección y el empuje de la “nueva derecha” en el escenario político norteamericano, signado en el tránsito de C. Vance a Z. Brzezinsky al frente del Departamento de Estado y luego en la presidencia de R. Reagan.
 13. En esta tendencia operó también el tránsito de lo que se caracterizó como una visión “regionalista” de los problemas mundiales por otra en la que predominaba el enfoque “globalista”, que alcanzó su apogeo en el gobierno de Reagan. La línea de pensamiento explicitada por los estrategas norteamericanos del momento respondía a la lógica simplista del mundo bipolarmente jerarquizado de la Guerra Fría. La deducción era en esencia: a) Cuba carece de intereses económico en África; b) por ende, su acción militar allí es “ilegtima”; c) ergo, si Cuba no actúa por intereses (económicos) propios, entonces lo hace “por encargo” de una gran potencia; d) aunque no actuase “por encargo”, su papel atenta contra el orden mundial establecido, que no concibe que un país de escasos recursos y dimensiones despliegue acciones militares de tal envergadura en un sitio tan distante.

14. No incluimos la cada vez más abundante información electrónica que circula en Internet, todavía desproporcionadamente favorable a las valoraciones negativas de los detractores de la política cubana en África.
15. De todas formas, lo que sí existe en abundancia son discursos tempranos de dirigentes y funcionarios cubanos, que se pronunciaban en particular sobre el proceso de descolonización en curso en África a partir de 1959, así como cierto número de artículos de fondo aparecidos en la prensa cubana anterior a 1975. Todos ellos son materiales de consulta obligatoria para quien repase la historia de esas relaciones.
16. Un listado representativo y no exhaustivo de las primeras en aparecer incluiría a Valdés-Vivó (1976 y 1977), de amplia difusión en distintos idiomas, y que abordan tangencialmente las relaciones de Cuba con Angola y Etiopía aunque no sea ese su propósito central. Les siguió García Márquez (1977a), que se benefició de informantes cubanos confiables y fue punto de referencia obligado y fuente considerada "semioficial". En Ortiz (1983), un corresponsal de guerra ofrece relatos escritos, como él mismo define, "en la precipitación de la guerra, mejorados — cuando se podía — en las pausas entre los combates", e ilustrado con abundantes fotos y mapas. En Comas (1983), un historiador, prosista y poeta brinda narraciones conmovedoras, basadas en su experiencia personal en Angola, y por ende aporta a la introspección de los sentimientos que sustentaron el internacionalismo. En Fresnillo (1982), una periodista se adentra en el panorama, hasta entonces poco abordado, de la colaboración civil extendida a una variedad de países africanos. Transcribe las vivencias en el lenguaje de los cooperantes y consigue una frescura singular al plasmar la interacción del internacionalista con la sociedad en la que opera, si bien en ciertos pasajes el candor del testimoniante revela nitidamente (v.g., en las pp. 78-82) la incomprensión de las diferencias culturales. El tema de la colaboración civil se retoma en Concepción (1987), obra de un periodista internacionalista en Angola. La nota editorial aprecia las crónicas en tanto "reflejan, más que un análisis de una situación determinada, las vivencias del autor y su modo de ver una realidad". En Correa (1988), un periodista, internacionalista en Etiopía, plasma, según la editora, "un himno a la solidaridad, a la hermandad que se forja en el combate, y al espíritu de desinterés y sacrificio que anima a los combatientes internacionalistas cubanos".
17. Benemelis (1986:42) plantea que "[...] la presencia del Ché Guevara en la lucha del Congo fue uno de los hechos más silenciados por el castrismo. Los pormenores de la campaña todavía no han sido 'filtrados' hasta este momento [...]". Moore (1988:246) adopta una postura todavía más crítica.
18. V.g., las revistas *Moncada* (octubre 1987) y *Verde Olivo* (junio 1988 y junio 1990), el periódico *Vanguardia* (29-30 de noviembre; 1 de diciembre 1989; 3 de junio y 8 de octubre de 1991) y el *Boletín de historia militar* (1/92).
19. La primera oportunidad fue en Taibo (1994), que brindó al lector acceso a una variedad de fuentes autorizadas, incluidas partes del manuscrito del Ché. La segunda fue Gálvez (1997), también nutrido ampliamente del mismo manuscrito y de otras fuentes para un análisis muy pormenorizado.
20. Véanse, v.g., Falk (1987) y los escritos de Gillian Gunn (que consiguió un enfoque bastante objetivo del decursar de las Negociaciones sobre el Sudoeste Africano) y, más recientemente, los del canadiense Edgar Dosman o el italo-norteamericano Pie-

- ro Gleijeses. Un libro notable en este grupo, debido tanto a su cuidadosa integración (incluyendo cronología, textos de materiales primarios cubanos y africanos, artículos de prensa, fotos, etc.) y su amplia difusión exterior fue Deutschmann (1989).
21. D. González (1990) observa en la p. 317 que "[...] no hay consenso entre los académicos cubanos sobre si existe, en efecto, una política cubana específica para el África o si se debe hablar más en propiedad de una política cubana para el mundo subdesarrollado [...]". Tienden a asociarse a la primera hipótesis los africanistas, que miran el problema desde una óptica más bien regional, mientras que los que estudian la política cubana desde una óptica más bien global favorecen la segunda. En cualquier caso, habría que admitir que fue África la región en la que la política general tercermundista de Cuba alcanzó un desarrollo más amplio e integral que contribuyó de manera decisiva a modificar el curso de la historia de ese continente. La clave pudiera encontrarse en la temprana asociación de la Cuba revolucionaria al llamado "Grupo de Casablanca" y a la contribución que éste legó al acto fundacional de la OUA — el apoyo a la lucha anticolonial y antiapartheid en el continente.
 22. Aquí la lista sería interminable. Se recomienda revisar algunas obras que repasan bibliográficamente el tema, v.g. Wright (1990), donde se subrayan trabajos como los de Harsh (1976), Bender (1978), Gevshon (1981) y El-Khawas (1976). La conclusión que reafirman es que las acciones cubanas posteriores a 1975 en África no constituyeron una provocación sino, por el contrario, una respuesta directa a las acciones previas emprendidas por EEUU. Véanse Wright (o.c.), Stockwell (o.c.), Gayshon, Davies (o.c.) y Klinghofer (1980).
 23. Véanse, i.e., Jonson (1986), y en particular Holness (1986:101-52). Libros de este corte influyeron en una mejor comprensión mundial de la visión africana de los acontecimientos. Otros autores, muchos de ellos africanos, afronorteamericanos o caribeños, siguieron sustentando ese enfoque hasta explicar el desenlace de la guerra en Angola, y de ese modo también contribuyeron a hacer prevalecer su punto de vista en el mundo. Véase, i.e., Campbell (1990). Lo que siguió faltando a esa altura, desde la perspectiva de los medios académicos, fue una más completa y sistemática exposición, documentada y centrada en el ángulo cubano, que complementase la comprensión cabal de los hechos en los que Cuba estuvo involucrada de manera prominente. Esta ausencia fue sumamente negativa, si se tiene en cuenta el poder de circulación y lectura que son cauces de asegurarse *best sellers* tales como Crocker (1992), que ofrece una interpretación muy individual y parcializada alrededor del propio papel personal del autor en los acontecimientos, de los factores en discusión, del curso de las Negociaciones del Sudoeste Africano y del significado de sus acuerdos. Otros actores destacados u observadores privilegiados de los acontecimientos militares y diplomáticos trascendentales en el África meridional en esos meses — especialmente sudafricanos — publicaron sus propias versiones de los hechos.
 24. Aparte de Domínguez: 1989, fueron en su mayoría autores de origen norteamericano los que más ampliamente trataron el tema en su generalidad, en libros íntegramente dedicados a la política exterior cubana, como Robbins (1983), Erisman (1985) y Falk (1986).
 25. Véanse, i.e., Mesa-Lago (1982^a), N. Valdés (1982), Domínguez (1982), Blasier (1982) y E. González (1978 y 1982a y b).

26. Así lo contemplan E. González (1982), Leogrande (1982 y 1983), Domínguez (1978 y 1982b).
27. Compárense, v.g., Blasier (1982), E. González (1982) y Roca (1982); Mesa-Lago (1982) admite discrepancias a ese respecto. En cualquier caso, coincidieron desde el inicio en atribuirle mayor costo (político) a la operación etíope que a la angolana, como lo hace, con más énfasis, Leogrande (1983).
28. Así lo subrayan Leogrande (1983), Roca (1982) y Mesa-Lago (1982b).
29. Erisman (1985) trata de desprenderse del enfoque dependencista cuando enumera las motivaciones de la política exterior cubana más generalmente debatidas — búsqueda de la seguridad militar, consideraciones ideológicas, aspiraciones a un papel de liderazgo en el Tercer Mundo, sentido altruista, etc. — y opta por poner énfasis, en cambio, en la dimensión puramente nacionalista, que considera la más olvidada de todas en la Academia.
30. Habría que hacer la salvedad del caso de Piero Gleijeses — véanse Gleijeses (1996a, 1996b, 1996-1997 y 1997) — que, procurando información de fuentes cubanas autorizadas, redactó una serie de artículos y ponencias sobre pasajes trascendentales de la política africana de Cuba, en su mayoría traducidos y publicados en Cuba, y al redactarse estas líneas a fines del 2001, se aprestaba al lanzamiento del Gleijeses (2002), donde se contraponen los quehaceres cubano y norteamericano en África.
31. El año anterior había aparecido Luce (1979). No lo valoramos aquí en tanto no se limita a la política africana de Cuba, y se enmarca en la misma óptica "dependencista" que plagó buena parte de las interpretaciones occidentales por aquellos años. La escasez de enfoques referidos a las motivaciones endógenas cubanas es la falla más seria en el conocimiento de la mayoría de los medios académicos fuera de Cuba.
32. En la introducción del libro, Jorge Domínguez hace notar los sentimientos de animosidad que permean el texto. Véase Moore (1988:ix-xv).
33. A la altura de principios del 2001, Cuba mantenía relaciones diplomáticas con 47 países africanos, tenía 29 embajadas en capitales africanas (otras se aprestaban a abrirse) y había 14 embajadas africanas en La Habana; 35 comisiones mixtas sesionaban con países del África subsahariana, y en Cuba se habían graduado más de 28.000 africanos. Siete países africanos se beneficiaban del Plan Integral de Salud cubano y éste se aprestaba a comenzar en otros tres. Unos 80.000 cooperantes civiles cubanos habían ya prestado sus servicios en África, y en ese momento había más de 1.200 laborando en plaza.
34. 15 años antes, ya Nzibo (1986) valoraba la colaboración cubana en África como ejemplo de cooperación Sur-Sur.
35. Véanse, i.e., Blajberg (1984), Monteiro (1984), Rodríguez (1982), Martinière (1980), las ponencias y los debates del Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos (ALADAA) en la Universidad Candido Mendes, y sobre todo Mendes (1982), Pereira (1982), Y. Castro (1982) y Moneta (1982). Véase también P. Martínez (1972:182-83). Ya en el siguiente decenio aparecieron esbozos de estudios comparativos mejor estructurados, algunos de ellos mencionados en el marco más amplio de la africanística latinoamericana en D. González (1986).
36. I.e., Serguera (1997), quien ofrece datos, entre otros aspectos de la vida del Ché, de sus iniciativas en África. Poco después salió a la luz Risquet (2000), enriquecido con

abundantes documentos y fotos, sobre el frente de militares cubanos que (paralelamente a la presencia del Ché Guevara en el Congo-Leopoldville) operó en el Congo-Brazzaville. También está al Dreke (2002), contentiva de una entrevista a otro destacado protagonista de la operación del Che Guevara en el Congo: véase Waters (2001). Además de este tipo de libros, que portan el valor testimonial y analítico de participantes directos en los acontecimientos, han venido apareciendo obras de periodistas que reseñan la labor de cooperantes cubanos en distintos países africanos, tales como Fulgueiras (2001), definido como "libro de crónicas" sobre la "épica cotidiana y silenciosa" de los cooperantes cubanos en Gambia, y escrita en un estilo "capaz de hacer sentir y emocionarse a los demás" (Hoz, 2001).

Bibliografía

- AMUCHÁSTEGUI, Domingo (1984-1988). *Historia Contemporánea de Asia y África*. La Habana, Ed. Pueblo y Educación, 4 volumes.
- ACHEBE, Chinua (1975). *Las Cosas se Deshaen*. La Habana, Ed. Arte y Literatura, 220 p.
- (1976). *La Flecha de Dios*. La Habana, Ed. Arte y Literatura, 354 p.
- (1984). *Ya sin Paz*. La Habana, Ed. Arte y Literatura, 218 p.
- BAYO, Armando (1961). *África, Continente que Despierta*. La Habana, Ed. Revolucionaria Bayo Libros, 104 p.
- (1962). *África contra el Colonialismo*. La Habana, Ed. Revolucionaria Bayo Libros, 171 p.
- (1963a). *Colonialismo Contemporáneo*. La Habana, Ed. Revolucionaria Bayo Libros, 110 p.
- (1963b). *Colonialismo en Cifras*. La Habana, Ed. Revolucionaria Bayo Libros, 121 p.
- (1965). *La gran revolución africana*. La Habana, Ed. Revolucionaria Bayo Libros, 218 p.
- BEN BARKA, Ahmed (1967). *Pensamiento Político de Ben Barka*. La Habana, Ed. Tricontinental, 191 p.
- BENDER, Gerald (1978). "Kissinger in Angola: Anatomy of a Failure". In: René Lemarchand (ed.), *American Policy in Southern Africa: The Stakes and the Stance*. Washington DC, University Press of America.
- (1982). "Past, Present and Future Perspectives of Cuba in Africa". *Cuba in Africa, American Monograph & Document Series*, University of Pittsburg, Pittsburg.
- BENEMELIS, Juan F. (1986). *Castro: Subversão e Terrorismo em África*. Lisboa, Europress, 296 p.
- BENÍTEZ, José A. (1964). *África: Biografía del Colonialismo*. La Habana, Eds. Revolución, 445 p.
- BLASIER, Cole (1982). "Consequences of Military Initiatives". *Cuba in Africa, American Monograph & Document Series*, University of Pittsburg, Pittsburg.
- BLAJBERG, Djeniffer Dunjwa (1984). "A Relevância dos Estudos Africanos para Brasileiros". *Institutos Unificados de Relações Internacionais (IURI)*, vol. I, nº 1, Rio de Janeiro.

- (1986). *Breve Historia de África*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 80 p.
- CAMPBELL, Horace (1990). *The Siege of Cuito Cuanavale*. Uppsala, SIAS, 30 p.
- CASTRO, Silvio (1986). *La Larga Guerra de los Sofas del Almany Samory Touré*. La Habana, Eds. Unión, 457 p.
- CASTRO, Yeda Pessoa (1982). "Alocução ao I Seminário Internacional Brasil-África". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 6-7, Rio de Janeiro.
- COMAS, Emilio (1983). *De Cabinda a Cuneen*. La Habana, Eds. Unión, 247 p.
- CONCEPCIÓN, Eloy (1987). *¿Por qué somos internacionalistas?*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 200 p.
- CORREA, Roberto (1988). *Ogadén*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 109 p.
- CROCKER, Chester (1992). *High Noon in Southern Africa*. New York, W.W. Norton & Co., 533 p.
- DAVIDSON, Basil (1972). *Angola in the Eye of the Storm*. Middlesex, Penguin Books, 350 p.
- DAVIES, Nathaniel (1976). "The Angolan Decision of 1975: A Personal Memoir". *Foreign Affairs*, nº 55, Autumn pp. 109-24, Washington D.C.
- DEUTSCHMANN, David (ed.) (1989). *Changing the History of Africa*. Melbourne, Ocean Press, 153 p.
- DOMÍNGUEZ, Jorge (1978). "Cuban Foreign Policy". *Foreign Affairs*, vol. 57, nº 1, Autumn, pp. 83-108, Washington D.C.
- (1982). "The Cuban Armed Forces and the International Order" (manuscrito citado em Nelson Valdéz, "Cuba's Intervention in the Horn of Africa: The Ethiopian-Somali War & the Eritrean Conflict", in *Cuba in Africa, American Monograph & Document Series*, University of Pittsburg).
- (1982) "Political & Military Limitations and Consequences of Cuban Policies in Africa". *Cuba in Africa, American Monograph & Document Series*, University of Pittsburg, Pittsburg
- (1989) *To Make the World Safe for Revolution: Cuba's Foreign Policy*. Cambridge, Harvard University Press
- DOMÍNGUEZ, Zelmys y Alejandro Peña (1989). *Sudán: Historia y Actualidad*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 232 p.
- DREKE, Víctor (2002). "Del Escambray al Congo", entrevista realizada por Mary Alice Waters y Luis Madrid, Pathfinder Press, New York
- EL-KHAWAS, Mohammed & Barry Cohen (eds.) (1976). *The Kissinger Study of Southern Africa: National Security Memorandum 39*. Westport, Lawrence Hill.
- ENTRALGO, Armando (1974). *África*. La Habana, Ed. Pueblo y Educación, 184 p.
- (compilador) (1987). *África en Dificultades*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 311 p.
- (1989a). *Panafricanismo y Unidad Africana*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 289 p.
- y GONZÁLEZ, David (1988). "Cuban Policy Toward Africa". In: Wayne Smith & Esteban Morales (eds.), *Subjects to Solution: Problems in Cuban-US Relations*. Boulder & London, Lynne Rienner Publ., Inc., pp. 47-57.

- y GONZÁLEZ, David (1989). "Cuban Policy for Africa". In: Jorge Domínguez & Rafael Hernández (eds.), *US-Cuban Relations in the 1990s*. Boulder & London, Westview Press, pp. 141-53.
- y GONZÁLEZ, David (1991a). "Southern Africa and its Conflicts: The African Policy of the Cuban Government". In: Larry Swatuck & Timothy Shaw (eds.), *Prospects for Peace & Development in Southern Africa in the 1990s*. Centre for African Studies, Dalhousie University. New York, London, University Press of America, Lanham, pp. 117-32.
- y GONZÁLEZ, David (1991b). "Cuba and Africa: Thirty Years of Solidarity". In: John Erisman & John Kirk, *Cuban Foreign Policy Confronts a New International Order*. Boulder & London, Lynne Rienner Publ., Inc., pp. 93-105.
- y GONZÁLEZ, David (1991c). "Cuba et l'Afrique: Quel Avenir?". *Aujourd'hui l'Afrique*, n° 42, septembre, pp. 16-19.
- , GONZÁLEZ, Carmen y GONZÁLEZ, David (1986). "Notas sobre la Política Exterior de Cuba en África". *Estudios y Compilaciones*, vol. 4, n° 2, pp. 145-165.
- ERISMAN, Michael (1985). *Cuba's International Relations: The Anatomy of a Nationalist Foreign Policy*. Boulder & London, Westview Press, 203 p.
- FALK, Pamela (1986). *Cuban Foreign Policy: Caribbean Tempest*. Lexington, Mass., Heath & Co.
- (1987). "Cuba in Africa". *Foreign Affairs*, vol. 65, n° 5, Summer.
- FANON, Frantz (1966). *Por la Revolución Africana*. La Habana, Ed. Revolucionaria, 229 p.
- FERNÁNDEZ, José (1981). *Muñeques y Colonialismo*. La Habana, Ed. Letras Cubanas, 92 p.
- FERNÁNDEZ, Mirra (1987). *Anthologie de Littérature Africaine d'Expression Française*. La Habana, M.E.S., 259 p.
- FRESNILLO, Estrella (1982). *En Otras Tierras del Mundo*. La Habana, Ed. Gente Nueva, 143 p.
- FUENTES, Jorge (1982). *Cuentos de Fangs y de Bubis*. La Habana, Ed. Gente Nueva, 30 p.
- FULGUEIRAS, José A. (2001). *Gambia, el Perfume de las Raíces*. La Habana, Ed. Pablo de la Torriente.
- EL FUTURO es el internacionalismo: recorrido del Comandante Fidel Castro por países de África y Europa socialista, 3 de mayo al 5 de julio de 1972*. (1972). La Habana, Instituto Cubano del Libro, 481 p.
- GÁLVEZ, William (1997). *El Sueño Africano del Ché: ¿Qué Sucedió en la Guerrilla Congoleña?*. La Habana, Casa de las Américas, Ed. Cultura Popular, 367 p.
- GARCÍA, Gisela (1990). *La Misión Internacionalista de Cuba en Argelia (1963-1964)*. La Habana, Dirección Política de las FAR, 67 p.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel (1977a). "Operación Carlota: el Papel de Cuba en la Victoria de Angola". *Boletín Tricontinental*, n° 53, pp. 4-25, La Habana.
- (1977). "En Afrique: Les Mois de Ténèbres". *Afrique-Asie*, n° 147, 31 octobre-13 novembre, p. 55, Paris.

- GLEIJESES, Piero (1996a). "Cuba's First Venture in Africa: Algeria, 1961-1965". *Journal of Latin American Studies*, Feb., pp. 59-95.
- (1996b). "Truth or Credibility: Castro, Carter, and the Invasions of Shaba". *The International History Review*, Feb., pp. 70-103.
- (1996-97). "Cuban Policy in Africa, 1959-1976". *Cold War International History Project Bulletin*.
- (1997). "The First Ambassadors: Cuba's Contribution to Guinea-Bissau's War of Independence". *Journal of Latin American Studies*, Feb., p. 45-88.
- (2002). *Conflicting Missions: Havana, Washington, and Africa, 1959-76*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 576 p.
- GONZÁLEZ, Carmen (1985). *Sobre los Hombros Ajenos*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 119 p.
- (1986). *La Política Norteamericana para África Meridional*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 128 p.
- (compiladora) (1987). *Cambio y Contrarrevolución en África Meridional*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 258 p.
- (1988). *El Movimiento Obrero Negro Sudafricano*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 110 p.
- GONZÁLEZ, David (1986). "25 Anos de Estudos Africanos na América Latina: Conjuncturas Políticas e Políticas de Investigação". *Soronda, Revista de Estudos Guineenses*, nº 1, janeiro, pp. 169-192, Bissau.
- (1987). *Etiópia: La Oposición Contrarrevolucionaria*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 221 p.
- (2000). "Cuban-African Relations: Nationalist Roots of an Internationalist Policy". *Review of African Political Economy*, nº 84, Summer, pp. 317-23, Sheffield
- GONZÁLEZ, Edward (1978). "Complexities of Cuban Foreign Policy". *Foreign Affairs*, vol. 57, nº 1, Autumn, pp. 83-108.
- (1982). "Operational Goals of Cuban Policy in Africa". *Cuba in Africa, American Monograph & Document Series*, University of Pittsburg, Pittsburg.
- (1982). "The Cuban Armed Forces and the International Order" (Manuscrito citado por Valdés, 1982).
- GUEVARA, Ernesto "Che" (1999). *Pasajes de la Guerra Revolucionaria: Congo*. Barcelona, Grijalbo, 347 p.
- GEVSHON, Arthur (1981). *Crisis in Africa: Battleground of East and West*. London, Penguin Books.
- HABLA Nelson Mandela (1987). La Habana, Ed. Política, 84 p.
- HARSH, Ernest & Tony Thomas (1976). *Angola: The Hidden History of Washington's War*. New York, Pathfinder.
- HOLNESS, Marge (1986). "Angola, the Struggle Continues". In: Phyllis Johnson & David Martin (eds.), *Frontline Southern Africa: Destructive Engagement*. New York, Four Walls Eight Windows, pp. 101-52.
- HOZ, Pedro de la (2001). "Crónicas desde las Raíces". *Granma*, 25 de mayo, p. 6, La Habana.

David González López

- ISAACMAN, Barbara & Allen (1983). *Mozambique, from Colonialism to Revolution, 1900-1982*. Boulder, Westview Press, 310 p.
- JIMÉNEZ, Limbania (1985). *Heroínas de Angola*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 85 p.
- JOHNSON, Phyllis & MARTIN, David (eds.), (1986). *Frontline Southern Africa: Destructive Engagement*. New York, Four Walls Eight Windows
- KLINGHOFER, Arthur J. (1980). *The Angolan War: A Study in Soviet Policy in the Third World*. Boulder, Westview Press
- LA GUMA, Alex (1977). *Pais de Piedra*. La Habana, Ed. Arte y Literatura, 200 p.
- (1979). *En la Niebla*. La Habana, Ed. Arte y Literatura, 216 p.
- (1982). *La Hora del Verdugo*. La Habana, Ed. Arte y Literatura, 218 p.
- LEOGRANDE, William (1982). "Cuba-Soviet Relations and Cuban Policy in Africa". *Cuba in Africa, American Monograph & Document Series*, University of Pittsburg.
- (1983). "La Política de Cuba en África". Oficina de Documentación, Centros de Estudio, C. Habana, enero (tomado de *Policy Papers on International Affairs*, Institute of International Studies, University of California, Berkeley).
- LITERATURA del África contemporánea (1969). La Habana, Instituto Cubano del Libro, 57 p.
- LUCE, Phillip A. (1979). *The New Imperialism: Cuba and the Soviets in Africa*. Washington D.C.
- MARCUM, John (1969). *The Angolan Revolution*. Cambridge, MIT Press, 380 p.
- MARTENS, Ludo (1985). *Pierre Mulele ou la seconde vie de Patrice Lumumba*. Bruxelles, Eds. EPO, 384 p.
- MARTÍNEZ Furé, Rogelio (1977). *Poesía Anónima Africana*. La Habana, Ed. Arte y Literatura (2 vols.), 634 p.
- MARTÍNEZ, Pablo (1972). "África y el Caribe: La Búsqueda de Una Estrecha Relación Histórico-Cultural". *África en América*, C. México, CEESTEM, p. 182-183.
- MARTINIÈRE, Guy (1980). "O Novo Diálogo América Latina — África: Fundamento das Relações Sul-Sul". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 4.
- MESA-LAGO, Carmelo (1982a). "Cuban Policy in Africa: A General Framework". *Cuba in Africa, American Monograph & Document Series*. University of Pittsburg
- (1982b) "Causes and Effects of Cuban Involvement in Africa". *Cuba in Africa, American Monograph & Document Series*, University of Pittsburg
- MENDES, Candido (1982). "Em Busca da Afro-Latinidade". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 6-7, pp. 13-14.
- MESTIRI, Ezzedine (1980). *Les Cubains et l'Afrique*. Paris, Eds. Karthala, 239 p.
- MINTER, William (1972). "Portugal and the West". *Monthly Review Press*, p. 42-48, New York
- MOORE, Carlos (1988). *Castro, the Blacks and Africa*. Los Angeles, UCLA, 472 p.
- MONETA, Carlos J. (1982). "O Papel dos Estados Unidos na Década de 80 nas Relações entre a América Latina e África Negra: Factores Político-Estratégicos". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 6-7.
- MONTEIRO, Ligio Alberto (1984). "Brasil-África: Uma Nova Cooperação?". *Institutos Unificados de Relações Internacionais (IURI)*, vol. I, nº 1.

- MOREJÓN, Luis y DÍAZ, Gastón (1979). *Guinea: Historia, Lengua y Revolución*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 71 p.
- MORENO, Abelardo (2000). "La Cumbre Sur de La Habana". *Análisis de Coyuntura*, nº 3, marzo, pp. 25-34, La Habana.
- NADLE, Marlene (1968). "Régis Debray Speaks from Prison". *Ramparts*, 24 August, p. 1, New York
- NÁPOLES, Fernando (1988). *Sabara Occidental: La Guerra Saharaui*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 300 p.
- NARRATIVA Africana* (1978). La Habana, Ed. Arte y Literatura, 620 p.
- NZIRO, Yusuf Abdulfahman (1986). "Cuban Technical Cooperation with African Countries: a South-South Effort that Should Be Encouraged" (Manuscrito, ponencia presentada al III Seminario Afro-Latinoamericano, El Cairo, 21-24 de enero, 1986)
- OQUENDO, Leyda (1990). *El fenómeno tribal*. La Habana, Ed. Academia, 147 p.
- ORAMAS, Oscar (1977). *Apuntes sobre la vida y el pensamiento político de Amílcar Cabral*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 100 p.
- ORTIZ, Pepín (1983). *Angola: Un Abril como Girón*. La Habana, Eds. Unión, 247 p.
- EL PARTIDO Democrático de Guinea: Extractos de Obras* (1982). La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 151 p.
- LA PAZ de Cuito Cuanavale: Documentos de un proceso* (1989). La Habana, Ed. Política, 97 p.
- PEREIRA, José Maria Nunes (1982). "Relações Brasil-África: Problemas e Perspectivas". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 6-7.
- (1995). "Angola é Parceiro Estratégico de Brasil". *Correio da Semana*, nº 15, 9-15 abril, p. 5, Maputo.
- PULIDO, Clara (1996). *Los Militares y la Democracia en Nigeria*. La Habana, Col. "Pinos Nuevos", Ed. Ciencias Sociales, 109 p.
- REFERENCIAS*, nº 3, vol. 3 (1982). Universidad de La Habana.
- ROBBINS, Carla (1983). *The Cuban Threat*. New York, McGraw-Hill.
- ROCA, Sergio (1982). "Economic Aspects of Cuban Intervention in Africa". *Cuba in Africa. American Monograph & Document Series*, University of Pittsburg
- ROELOFSE-CAMPBELL, Zélia (1993). "Brasil e Cuba: Política Externa e Atuação em África", ponencia presentada al VI Congreso FIEALC, Varsovia, 22-27 junho, 16 p.
- RODRIGUES, Jose Honório (1982). *Brasil e África*. Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro.
- RODRÍGUEZ, Pablo (1996). *Los nbaneca-humbi de Angola: Procesos Etnosociales*. La Habana, Colección "Pinos Nuevos", Ed. Ciencias Sociales, 89 p.
- SARRACINO, Rodolfo (1988). *Los que Volvieron a África*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 269 p.
- SEKOU TOURÉ, Ahmed (1970). *África en Marcha*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 595 p.
- SEMBÉN, Usmán (1975). *Los Trozos de Madera de Dios*. La Habana, Ed. Arte y Literatura, 398 p.
- (1976). *Voltaicas*. La Habana, Arte y Literatura, 160 p.
- (1989). *El Maleficio*. La Habana, Arte y Literatura, 139p.

- SERGUERA, Jorge (1997). *Caminos del Ché. Datos Inéditos de su Vida*, México D.F., Plaza y Valdés Eds., 398 p.
- SMITH, Wayne (1987). "Cuba, the U.S. and Africa". *The Closest of Enemies*. New York, W. W. Norton.
- SOYINKA, Wole (1987). *Teatro*. La Habana, Arte y Literatura, 643 p.
- STOCKWELL, John (1978). *In Search of Enemies*. New York, W.W. Norton
- SUDÁFRICA hoy: enfoques sobre su situación política (1989). La Habana, Ed. Política, 97 p.
- SURET-CANALE, Jean (1963). *África Negra*. La Habana, Ed. Política, 221 p.
- TAIBO II, Paco Ignacio, ESCOBAR, Froilán y GUERRA, Félix Guerra (1994). *El Año que Estuvimos en Ninguna Parte*. México, Planeta, 255p.
- VALDÉS, Nelson (1979). "Cuba y Angola: Una Política de Solidaridad Internacional". *Estudios de Asia y África*, vol. XIV, n° 4, octubre-diciembre, p. 601-668, México D.F.
- (1982) "Cuba's Intervention in the Horn of Africa: The Ethiopian-Somali War & the Eritrean Conflict". *Cuba in Africa, American Monograph & Document Series*, University of Pittsburg.
- VALDÉS, Sergio (1990). *Visión Lingüística del África al sur del Sahara*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 311 p.
- VALDÉS-VIVÓ, Raúl (1976). *Angola: Fin del Mito de los Mercenarios*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 127 p.
- (1977). *Etiopía, la Revolución Desconocida*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 147 p.
- VALENTA, Jiri (1981). "The Soviet-Cuban Alliance in Africa and the Caribbean". *World Today*, February
- WATERS, Mary-Alice (2002). "De la Sierra del Escambray al Congo: En la vorágine de la Revolución Cubana. Introducción a libro con entrevista al revolucionario cubano Víctor Dreke". *Perspectiva Mundial*, vol. 26, n° 1, enero, p. 20-38. New York
- WOODIS, Jack (1963). *África, las Raíces de su Rebelión*. La Habana, Ed. Política, 279 p.
- WRIGHT, George (1990). "US Policy Toward Angola: The Kissinger Years, 1974-1975". *Leeds Southern African Studies*, n° 2, March, 23 p., Leeds.

Resenha

Rosana Heringer

RAMOS, Sílvia (org.), *Mídia e Racismo*. Rio de Janeiro, Pallas, 2002

Num tempo em que o debate sobre cotas para estudantes negros e de escolas públicas é onipresente nos diferentes meios de comunicação brasileiros, vale a pena conhecer e aprender com os diversos autores do livro *Mídia e Racismo*, organizado por Sílvia Ramos e publicado pela editora Pallas no final de 2002.

O livro é um mosaico de muitas vozes, refletindo com desenvoltura os acalorados debates realizados durante o seminário de mesmo nome realizado na Universidade Cândido Mendes, no Rio de Janeiro, em agosto de 2001, apenas uma semana antes da Conferência Mundial contra o Racismo, realizada em Durban, África do Sul.

Sílvia Ramos, que também organizou o seminário, é coordenadora de Minorias e Cidadania do Centro de Estudos de Segurança e Cidadania (CESeC), da Universidade Cândido Mendes. Na introdução, ela afirma que os organizadores pediram a cada participante “que refletissem sobre o racismo e sua superação na imprensa, na televisão, no cinema, no teatro e na dança e que, finalmente, refletissem sobre o racismo e sua superação na música”.

O livro obedece, em linhas gerais, à mesma estrutura das mesas-redondas do seminário: imprensa e racismo; tv, cinema, teatro e dança; músicas, expressões étnicas e raciais, além de uma seção em que são apresentados alguns indicadores das desigualdades raciais no Brasil.

Complementando as reflexões resultantes do seminário, o livro traz também uma análise da cobertura feita pela imprensa brasileira sobre a Conferência de Durban e uma síntese das discus-

sões resultantes de um outro seminário sobre tema semelhante, realizado em Brasília também em agosto de 2001: "Racismo na mídia: verdades e mentiras". Registros de canções interpretadas por artistas negros no encerramento do evento completam a publicação.

Como é possível observar por esta rápida descrição, trata-se de um mosaico não apenas por contar com dezenas de autores (26 no total), mas também pela variedade de estilos e formas textuais das diferentes contribuições. O criativo projeto gráfico dá ao livro um estilo de quase almanaque, o tipo de publicação que se pode abrir numa página ao acaso e seguir lendo, recolhendo sempre alguma frase ou observação interessante. Não é mesmo um texto para ser lido linearmente. E esta característica traz riqueza e versatilidade ao conteúdo final.

O capítulo sobre a imprensa e o racismo aborda tanto o tratamento dado pelos grandes jornais ao tema do racismo e desigualdades raciais quanto a estratégia adotada pela imprensa alternativa, representada pela *Afirma*, revista negra *on line*, e pela análise da jornalista Sandra Almada sobre a revista *Raça Brasil*. No que se refere à grande imprensa, uma análise cuidadosa do ombudsman da *Folha de S. Paulo*, Bernardo Ajzenberg, não parece deixar dúvidas quanto à pouca preocupação dos grandes órgãos de imprensa em tratar de forma corajosa e explícita o drama do racismo no Brasil. Dada a conjuntura de realização do seminário, Ajzenberg também abordou a questão do "intrigante silêncio" da mídia brasileira, até aquele momento, em relação ao processo preparatório da Conferência da África do Sul. Afirmou que a direção do jornal já havia sido alertada e previu uma cobertura mais ampla no período seguinte, o que de fato ocorreu posteriormente.

O segundo capítulo é dedicado à "estética do racismo", isto é, à presença circunscrita (ou ausência) dos negros na ficção, no cinema, tv, nas artes em geral. A riqueza dos depoimentos de Joel Zito Araújo, Carmen Luz e Antonio Pitanga, trazem elementos importantes para se pensar novas políticas de inclusão cultural, que não se restringem à maior ou menor presença numérica de artistas negros em novelas e comerciais, mas que ampliam o debate para os modelos subliminares de idealização da nação brasileira contidos numa mídia predominantemente branca, ou que continua reservando aos negros papéis subalternos e inexpressivos. O desafio aqui é criar possibilidades para que atores negros protagonizem histórias que contenham qualquer tipo de carga emocional e dramática, não se restringindo apenas a interpretar eterna-

mente os escravos das novelas de época ou os subempregados e malandros dos folhetins contemporâneos. Reconheceu-se o avanço operado neste campo ao longo dos últimos anos, fruto da mobilização e esforço de um grupo de atores e diretores, mas apontou-se o quanto ainda é necessário avançar, para além da presença negra estilizada no carnaval ou no candomblé. Como afirma Joel Zito no texto: “Não queremos papéis de negros, queremos papéis de brasileiros empregados, empresários, dentistas, médicos, advogados”.

Um outro capítulo do livro é dedicado à presença do negro nas distintas manifestações musicais brasileiras, ao mesmo tempo como campo de discriminação e de resistência. As reflexões de Leci Brandão e Rômulo Costa apresentam visões complementares sobre os diversos percalços encontrados pelos artistas negros no seu caminho de afirmação pela música. Ambos foram unânimes em afirmar que o sambista, o “funkeiro” ou o *rapper* apenas são aceitos enquanto produto de fácil digestão pelo público, principalmente no caso dos brancos de classe média e alta que não estão interessados em ir além de músicas com mensagens simples e inofensivas. Neste aspecto, Liv Sovik, professora da Escola de Comunicação da UFRJ, nos apresenta justamente uma das reflexões mais ricas do livro, ao apontar que a própria ação de consumir música possui suas próprias mediações e pode ser realizada tanto para gerar atitudes de solidariedade e resistência quanto para reforçar a insensibilidade quanto ao drama social e racial brasileiro.

Diante de tantos aspectos abordados em torno das interseções de mídia e racismo, o que mais se destaca neste livro é a capacidade de produzir no leitor uma visão crítica, mas, ao mesmo tempo, cheia de otimismo. Termina-se a leitura com a sensação de que, se muito ainda precisa ser transformado neste campo, sem dúvida um longo percurso já foi percorrido. Esta parece ser a principal mensagem: observar as distintas estratégias bem-sucedidas pelas quais os movimentos negros e demais ativistas anti-racistas têm tornado visível a sua agenda e provocado mudanças de atitude por parte dos brasileiros.

Esta parece ser a mensagem necessária e oportuna neste momento em que os debates sobre as políticas de ação afirmativa e as cotas têm ocupado lugar de tanto destaque no noticiário nacional. Miriam Leitão abordou, em sua exposição, o fato de que o racismo na imprensa está freqüentemente presente, mas raramente é explícito, dificultando sua superação. Talvez não se possa mais dizer exatamente o mesmo neste início de 2003, se analisamos em detalhes a cobertura da grande imprensa sobre as cotas para alunos ne-

gros no ensino superior. Muito do que era antes implícito, tornou-se, em vários casos, não apenas visível, mas bastante ofensivo. Quem sabe, precisaremos de muitos outros seminários sobre este assunto para que de alguma forma se provoquem reflexões e ações em relação à forma como a imprensa trata do racismo no Brasil.



**PARTICIPAM
DESTA PUBLICAÇÃO**

CLÁUDIO C. PINHEIRO

VALDEMIR ZAMPARONI

FERNANDO ROSA RIBEIRO

LIVIO SANSONE

JOSÉ LUÍS PETRUCCELLI

PETRÔNIO JOSÉ DOMINGUES

DAVID GONZÁLEZ LÓPEZ

ROSANA HERINGER

