

e s t u d o s

AFRO ASIÁTICOS

101

ISSN0101-546X | ANO 26 | JAN ABR | 2004

| POLÍTICAS DE AÇÃO AFIRMATIVA E CLASSIFICAÇÕES DA COR:
USOS E ABUSOS DA ESTATÍSTICA | COMO CHEGOU A "ARTE
AFRICANA" À ALEMANHA? IDÉIAS SOBRE MUSEUS ETNOLÓGICOS E O
COLONIALISMO | "OPERAÇÃO XANGÔ": UMA ETNOGRAFIA DA
PERSEGUIÇÃO AOS TERREIROS DE MACEIÓ EM 1912 | HISTÓRIAS
NARRADAS, HISTÓRIAS VIVIDAS: CRISES PESSOAIS E TRANSFORMAÇÕES
SOCIAIS EM UMA LOCALIDADE NEGRO-AFRICANA | A NEGOCIAÇÃO
DAS DIFERENÇAS E ESTRATÉGIAS DOS PROTAGONISTAS NA GESTÃO DA
FORÇA DE TRABALHO EM MAPUTO | FAMÍLIA ESCRAVA E REPRODUÇÃO
NATURAL EM CATAS ALTAS DO MATO DENTRO (MG), SÉCULOS XVIII E XIX
| LABERINTOS DE LA ESCRITURA: POLÍTICA DE LA ESCRITURA O ESCRITURA
POLÍTICA EN LA LITERATURA SUDAFRICANA | COLONIZAÇÃO E
GLOBALIZAÇÃO. CONTINUIDADES E CONTIGÜIDADES COLOCADAS NO
PRESENTE DE ANGOLA | RESENHA |



UCAM
UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES

Estudos Afro-Asiáticos

É uma publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA e do Centro de Estudos Afro-Brasileiros – AFRO, da Universidade Candido Mendes. Divulga trabalhos 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.

Diretor

Candido Mendes

Editores

Milton Guran e Rosana Heringer

Coordenação Editorial

Edson Borges

Conselho de Redação

Beluce Belucci, Daniel Aarão Reis, Edson Borges, Hebe Mattos, Keila Grinberg, Marcelo Bittencourt, Marcos Chor Maio, Milton Guran, Rosana Heringer, Osmundo de Araújo Pinho

Conselho Editorial

Alejandro Frigerio, Antônio Sérgio Guimarães, Beluce Belucci, Caetana Damasceno, 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, Joel 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

Editoração e Revisão

Beth Cobra

Secretária

Simone de Freitas Conceição Souza

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: caa@candidomendes.edu.br

MCT



Editorial

Este novo número da Revista Estudos Afro-Asiáticos traz uma diversidade de abordagens sobre a realidade africana, presente no próprio continente como em contextos latino-americanos e europeus.

Para nós é uma satisfação contar com a possibilidade de combinar num mesmo número diferentes aspectos culturais, políticos, sociais e econômicos, relacionando contextos de seis diferentes países. Sabemos que a diversidade africana deve ser valorizada e enfatizada, dado o ainda grande desconhecimento sobre as diferenças nacionais e locais, especialmente em língua portuguesa.

Neste sentido, esta é uma ótima oportunidade para que os leitores conheçam melhor as nuances sobre o mercado de trabalho em Moçambique ou os dilemas colocados em função da adesão de grande parte de uma comunidade do Mali à religião islâmica. De Angola, apresentamos uma reflexão sobre o contexto atual do país em face da globalização e dos projetos nacionais em disputa, levando em conta o passado colonial e os anseios de modernidade das elites.

Numa outra perspectiva, trazemos a análise sobre a produção literária sul-africana contemporânea, refletindo sobre a mesma como um campo de possibilidades tanto para constituir-se como um espaço de resistência ou como um discurso em que os aspectos mais reacionários do poder se apresentam e cristalizam.

Após este rápido passeio pelo continente africano, são abordados aspectos da presença africana em outros continentes. Em primeiro lugar um texto sobre como chegou a chamada "arte africana" à Alemanha, refletindo sobre heranças do colonialismo, construção de alteridade e sobre a própria definição do que vem a ser a conceituação deste tipo de arte.

Com três artigos de cunho histórico e sociológico, chegamos ao Brasil e apresentamos diferentes aspectos de interpretação da diversidade brasileira e dos limites encontrados na vivência da mesma. Por um lado, uma análise de um aspecto da escravidão em Minas Gerais entre os séculos XVIII e XIX, mais particularmente as mudanças na composição das famílias na paróquia de Catas Altas do Mato Dentro, revelando o aumento do número de escravos nacionais no período.

Em uma outra abordagem histórica, trazemos a narrativa sobre a perseguição aos terreiros de Maceió, Alagoas, no início do sé-

culo XX. O episódio conhecido como Operação Xangô marcou mudanças no desenvolvimento dos terreiros na cidade nas décadas seguintes.

Finalmente, dois trabalhos sobre o Brasil contemporâneo revelam aspectos presentes hoje no debate sobre diversidade racial no contexto nacional. O primeiro aborda aspectos da classificação dos grupos de cor nas estatísticas brasileiras, comparando-a com os Estados Unidos. O artigo mostra que categorias supostamente "científicas", que foram utilizadas como justificativas para a definição dos grupos de cor, na verdade partiam de pressupostos e abordagens subjetivas e reflete sobre em que estes critérios de classificação contribuem para o atual debate relacionado às políticas de ação afirmativa. Por último, a resenha sobre o livro *Mulher negra-homem branco. Um breve estudo do feminino negro* traz uma importante reflexão sobre os temas da subjetividade, do afeto, das relações interpessoais marcadas por diferenças, mas também por possibilidade de entendimento e compreensão do outro.

Esperamos que esta variedade de abordagens e temas apresentados neste volume contribuam para ampliar o conhecimento do público brasileiro sobre diferentes contextos nacionais e que estimulem novos estudos e pesquisas sobre a presença africana no Brasil e no mundo.

Boa leitura!

Os Editores

Sumário

Políticas de ação afirmativa e classificações da cor: usos e abusos da estatística José Luis Petruccelli	7
Como chegou a “arte africana” à Alemanha? Idéias sobre museus etnológicos e o colonialismo Wolfgang Döpcke	27
“Operação Xangô”: uma etnografia da perseguição aos Terreiros de Maceió em 1912 Ulisses Neves Rafael	61
Histórias narradas, histórias vividas: crises pessoais e transformações sociais em uma localidade negro-africana Denise Dias Barros	87
A negociação das diferenças e estratégias dos protagonistas na gestão da força de trabalho em Maputo Maria Antónia Rocha da Fonseca Lopes	111
Família escrava e reprodução natural em Catas Altas do Mato Dentro (MG), séculos XVIII e XIX Tarcisio R. Botelho	135
Laberintos de la escritura: política de la escritura o escritura política en la literatura sudafricana Ximena Picallo Visconti	167
Colonização e globalização. Continuidades e contigüidades colocadas no presente de Angola Ruy Duarte de Carvalho	189
Resenha <i>Mulher Negra-Homem Branco. Um breve estudo do feminino negro</i> , de Gislene Aparecida dos Santos Fernanda Felisberto	205

Estudos Afro-Asiáticos está indexada em:
Índice de Ciências Sociais (www.iuperj.br/di/pesquisa.htm)
SciELO (www.scielo.com.br)

Estudos Afro-Asiáticos tem o apoio da
Pallas Editora e Distribuidora Ltda.
Editora: Cristina Fernandes Warth
Capa: Luciana Justiniani
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 Pascal Rubio.

Colaboram neste número:

Denise Dias Barros é doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo com pós-doutorado realizado junto ao *Laboratoire de Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, CNRS, Paris. É professora do Departamento de Fisioterapia, Fonoaudiologia e Terapia Ocupacional da Universidade de São Paulo. E-mail: ddbarros@usp.br

Fernanda Felisberto é professora da Pós-Graduação em História da África e do Negro no Brasil (CEAA-UCAM) e coordena o Afirmar Publicações. E-mail: felishb@afirma.org.br

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 Sociedades e Agricultura*, nº 7, 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

Maria Antónia Rocha da Fonseca Lopes é doutora em Administração, diretora ajunta para Investigação e Extensão da Faculdade de Economia em Maputo, Moçambique. Suas áreas de interesse são: relações de trabalho, traços culturais de trabalhadores e dirigentes nas empresas, sociologia do trabalho. E-mail: marflope@zebra.uem.mz

Ruy Duarte de Carvalho é antropólogo e cineasta angolano. E-mail: ruyduart@hotmail.com

Tarcísio R. Botelho é doutor em História Social pela Universidade de São Paulo, professor da Graduação em História e do Mestrado em Ciências Sociais da PUCMinas. E-mail: tbotelho@pucminas.br

Ulisses Neves Rafael é Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: ulisses.rafael@bol.com.br

Ximena Picallo é argentina naturalizada, mestre e doutora em Estudos de Ásia e África (especialização em literatura sul-africana) no El Colegio del México, Centro de Estudios de Asia e África, México. E-mail: xpicallo@yahoo.com

Wolfgang Döpeke é professor de História da África do Departamento de História da Universidade de Brasília. E-mail: wolfgang@unb.br



Políticas de ação afirmativa e classificações da cor: usos e abusos da estatística

José Luis Petruccelli

Resumo

As discussões em torno das propostas de ações afirmativas para negros e indígenas nas Universidades públicas e o caso particular de reserva de vagas ou cotas tiveram o mérito de revelar o pano de fundo que permeia as relações raciais no país e os interesses em jogo na questão do acesso aos institutos de ensino superior. O artigo propõe a introdução de uma mudança no eixo de desenvolvimento do debate sobre cotas, ilustrando como a escolha das categorias para identificar os grupos de cor ou raça no Brasil se baseou, na maioria das vezes, em pressupostos e apreciações subjetivas, porém, pretensamente “científicas”. O estudo das categorias na história das estatísticas do Brasil e dos Estados Unidos da América do Norte, mostra que eventuais mudanças - como entre os termos caboclo e indígena, ou pardo e mestiço - responderam a interesses específicos, sem vínculo nem consulta aos diretamente implicados.

Palavras-chave: ação afirmativa, políticas públicas, classificação da cor, sistema de cotas.

Abstract

Affirmative action politics and classifications of color: statistics' uses and abuses

The discussions about the affirmative actions' propositions for Black and Indian people in the public Universities and the particular case of the quotas have been responsible for revealing the essence of the country's social relations and the interests at stake when discussing the access to colleges. The article proposes a change of direction concerning the quotas' debate, exemplifying how the choice of categories to identify

color or race groups in Brazil was based, most of the times, on subjective presuppositions, yet pretentiously "scientific". The study of the categories in the statistics' history of Brazil and the United States show that changes – of words like *caboclo* and Indian, or "pardo" and *mestizos* – relate to specific interests, without having any link to or discussion with the ones directly implicated

Keywords: Affirmative action, public politics, color classification, quotas system.

Résumé

Politiques d'action affirmative et classifications de la couleur : utilisations et abus de la statistique

Les débats sur les propositions d'actions affirmatives en faveur des noirs et des indiens dans les Universités publiques et le cas particulier de quotas réservés ont eu le mérite de révéler la toile de fond qui imprègne les rapports entre les races dans le pays et les intérêts en jeu dans la question de l'accès aux instituts d'enseignement supérieur. Cet article se propose d'introduire un changement d'orientation du débat sur le quotas, en montrant comment le choix des catégories censées identifier les groupes de couleur ou de race au Brésil était la plupart du temps basé sur des présupposés et des appréciations subjectives, mais prétendument «scientifiques». L'étude des catégories dans l'histoire des statistiques du Brésil et des Etats-Unis montre que d'éventuels changements – comme entre les termes «*caboclo*» et «*indígena*» (indien), ou «*pardo*» (basané) et «*mestiço*» (métis) – répondaient à des intérêts particuliers, sans liens avec ceux qui étaient directement concerné, et qui n'ont jamais été consultés.

Mots-clés: action affirmative, politiques publiques, classification de la couleur, système de quotas.

Introdução

Nos anos mais recentes, todas as evidências apontam para a ocorrência de uma virada de página na história das relações raciais no Brasil. Contudo, este ponto de inflexão no processo de transformações sociais de largo alcance em andamento – que esperamos, tenha conseqüências positivas na aprovação e implementação de ações afirmativas no país – se vê acompanhado pela persistência de práticas de discriminação racial e, como expressão extrema do racismo ainda vigente na sociedade, pela violência perpetrada contra pessoas pelo fato de serem identificadas como negras ou indígenas. A forma como são percebidos segmentos da população nacional e, portanto, como são classificados em categorias, sejam estas acadêmicas ou populares, condiciona a vida de cada indivíduo em sociedade, resultando em privações diversas para aqueles a que se atribuem características estigmatizadas. Para ilustrar esta afirmação, basta citar alguns exemplos de racismo em apenas um par de meses do início de 2004: “assassinato de um jovem odontólogo, inocente, por policiais em São Paulo; assédio a um jovem negro por parte de um segurança em um shopping da zona sul do Rio de Janeiro; expulsão arbitrária de um grupo de quilombolas de uma pensão em Brasília; discriminação contra o secretário do Ministro do Esporte por um taxista na mesma cidade; discriminação contra um grupo de mulheres em um restaurante do Hotel Nacional, também em Brasília” (Carvalho, 2004). De forma complementar, cabe citar a análise sobre o insulto racial como mecanismo de atribuição de inferioridade, consistente “na aposição de uma marca sintética, como a cor, e qualidades e propriedades negativas (em termos de constituição física, moralidade, organização social, hábitos de higiene e humanidade) a um certo grupo de pessoas consideradas ‘negras’ ou ‘pretas’” (Guimarães, 2002:194).

As discussões em torno das propostas de ações afirmativas para negros e indígenas nas Universidades públicas e o caso parti-

cular de reserva de vagas ou cotas, uma das facetas destacadas entre defensores e detratores das mesmas, tiveram o mérito de revelar o pano de fundo que permeia as relações raciais no país e os interesses em jogo na questão do acesso aos institutos de ensino superior. Políticas visando a reverter a exclusão racial conquistando espaços, para uns são vistas como possibilidades de perda de privilégios, para outros, como um jogo de soma zero. Neste sentido, propõe-se aqui introduzir uma mudança no eixo de desenvolvimento do debate, fugindo da oposição “a favor/contra”. Com efeito, pode-se constatar que o regime de cotas já se configura como uma característica estrutural do ensino superior desde a formação relativamente recente das Universidades brasileiras (Carvalho, 2002:81). Se o país conta, nos dias de hoje, com aproximadamente metade de sua população constituída por pessoas que se declaram como de cor preta ou parda – e esta proporção era de quase 60% em 1872 – como explicar, de outra maneira, que no ano 2000, entre a população com nível superior se encontrem 82% de brancos e entre a que freqüenta atualmente o terceiro grau este percentual seja aproximadamente equivalente? (CD 2000, tabulações especiais)¹. Assim, um em cada 10 dos mesmos, maiores de 25 anos de idade, completou algum curso universitário, enquanto entre os pretos e pardos, considerados em seu conjunto, somente um de cada 50 o fez (CD 2000, *idem*). Portanto, pode-se afirmar que cotas já existem, garantindo o acesso privilegiado e majoritário ao ensino superior para brancos, por mais de um século no país. E como afirma Carvalho (2003) “julgo importante ressaltar que já vivemos no Brasil, praticamente, e ainda que sem o aparato legal que existiu na África do Sul, dimensões claras de segregação no mundo acadêmico”. Assim, o assunto agora a ser debatido é se se quer mudar esse regime de privilégios ou se se permite que ele continue intocado.

Os argumentos contrários às propostas de estabelecer cotas, ou ações afirmativas, nas Universidades costumam se apoiar largamente na defesa de políticas universalistas baseadas na igualdade dos cidadãos perante as leis do país. Estes argumentos, debatidos e creio que fundamentadamente refutados por vários autores, me lembram a famosa adenda à regra da igualdade estabelecida após a revolta na ficção de George Orwell: a de que alguns são mais iguais que outros (Orwell, 1946:123). Como afirma A. A. Arantes (1999:139), “O universalismo ‘olímpico’, abstrato, que paradoxalmente permite e confina a diversidade, de fato tende a mascarar normas, valores e interesses etnocêntricos”. É justamente contra isto que as políticas de ação afirmativa propostas para o ingresso e

permanência nas universidades se dirigem: corrigir emergencialmente rumos já assentados no funcionamento do ensino superior. Acrescente-se, por via das dúvidas, que isto não implica nenhuma oposição às propostas universalistas de melhorar os ensinamentos fundamental e médio do país.

Uma outra linha de raciocínio contrária às políticas de ação afirmativa se desdobra nos pontos seguintes:

- a) Por um lado, afirma a não existência de raças biológicas entre os seres humanos;
- b) Por outro, recupera a ideologia da mestiçagem como matriz básica de conformação da população brasileira.

Com esta base, argumenta-se sobre as dificuldades em saber quem teria direito aos benefícios da política de cotas, haja vista a amplidão da miscigenação.

Como é de universal consenso, não há nenhuma discordância com o primeiro ponto, sobre o qual existe farto material produzido ao longo do século XX, defendendo a idéia da unicidade da espécie humana e o sem sentido das suas pretensas divisões (por exemplo, Gould, 1999:229).

Mas, ao se falar no segundo ponto de mestiçagem, aparece uma contradição com o primeiro, no fato de que, implicitamente, está se supondo a existência de raças “puras”. Senão, quem é que teria se misturado, produzindo a mestiçagem? Vejamos, rapidamente, como se constrói esta noção paradoxal do “brasileiro” como produto da mestiçagem de três raças ou sangue diferentes, mas que só se misturaria com duas delas, “com negros e com índios [...] mas não com a terceira, a européia”, desde que nunca aparece a referência de “brasileiros” misturando-se com estes últimos, dos quais se assume uma continuidade (Norvel, 2002:256).

A ideologia da mestiçagem, “ideologia assimilacionista chamada comumente de branqueamento pela elite após 1890” (Skidmore, 1991:7), se desenvolve a partir dos anos de 1930 como resposta às doutrinas racistas e eugenistas do século XIX, que viam na origem multiétnica do povo brasileiro um possível entrave para a construção da identidade nacional e um obstáculo para o desenvolvimento do país. “A mestiçagem cultural e ‘biológica’ atualizou-se no paradigma do ‘encontro das três raças’ formadoras do Brasil. Ora, para as políticas de nacionalização e integração do Estado (Novo), esta teoria da ‘mestiçagem nacional racial’ caía como uma luva” (Damasceno, 2000:167).

Na visão romântica da época, o “somos todos mestiços” seria a palavra de ordem que superaria as clivagens raciais da nacionalidade. “O elogio do hibridismo constitui, assim, a forma de superação dos biologismos racistas predominantes nos debates político e intelectual de até então” (Costa, 2001:143).

Mas a realidade se mostrou outra. A suposta igualdade, mestiça, escamoteava o dominante preconceito racial. “O elogio à mestiçagem idealiza a abertura e a mistura, mas a alienação que ele encobre se apresenta, na realidade, como uma máquina de homogeneizar, unificar, padronizar” (d’Adesky, 2001:138). Se nos debates sobre cidadania, em outras regiões, a questão da diversidade é enfrentada no sentido do direito à diferença, “no Brasil ainda encontram resistências ancoradas na todo-poderosa crença de que a mestiçagem teria dado certo e que a democracia cultural (racial) seria realidade” (Arantes, 1999:140).

Algumas bases da classificação racial

Já se fez referência a como a sociedade brasileira é pautada pelos comportamentos altamente discriminatórios *vis-à-vis* a aparência ou cor da pele com que são percebidos e classificados os indivíduos. Aqui defrontamos com a questão: é aparência, cor ou raça a base desta classificação?

Seguindo autores como A. S. Guimarães, afirmamos que a distinção entre os que são denominados como “grupos de cor” no Brasil, levando em conta características físicas como cor da pele, tipo de cabelo e outros, fundamenta-se numa idéia peculiar de raça, ou seja, uma forma particular de racismo.

Em primeiro lugar, há que se destacar o caráter relacional do processo de atribuição de uma cor a alguém, superando o pensamento essencialista que concebe as práticas como propriedades biológicas ou culturais, inerentes aos indivíduos ou grupos (Bourdieu, 1994: 18) e passar a compreendê-las como o produto de um conflito simbólico entre ocupantes de posições desiguais. Costumo citar, de forma humorada, a história de Robinson Crusoe: enquanto este habita como único ser humano na ilha, a questão da cor não é colocada; mas ela passa a existir com a chegada de *Friday*, que é assim descrito pelo protagonista: “A cor da sua pele não era propriamente preta, mas bastante parda [...] não muito fácil de descrever” (Defoe, 1719).² Nesta reconstrução das características físicas do “selvagem”, afora as referências comparativas indelicadas

sobre a cor dos brasileiros, uma hierarquia social é naturalizada na dupla oposição branco/não branco e civilizado/selvagem. A identificação supostamente objetiva das características relevantes do “outro” evidencia o processo relacional que dá um sentido específico às mesmas.

Por outro lado, a operação classificatória não se exerce num contexto de neutralidade, sendo assistida por uma assimetria profunda. Ela está imbuída de uma relação de dominação simbólica entre um “sujeito” que categoriza, ou classifica, e um “objeto” que é categorizado, ou classificado (Perruccelli, 2001:3). Mas esta operação, como dissemos, tem sido naturalizada, de forma que o produto de uma construção social aparece como fundamento natural de uma divisão arbitrária. O conjunto historicamente construído de relações sociais é que informa cada classificação particular, expressando seu próprio princípio de organização (Durkheim & Mauss, 1901-1902:67; Pacheco, 1987:85; Lévi-Strauss, 1962:55; Cunha, 2002:115).

Platão nos conta que os cidadãos da República deviam ser educados e classificados, de acordo com seus méritos, em três classes: os dirigentes, os auxiliares e os artesãos. Para fundamentar esta divisão, Sócrates se vê forçado a inventar um mito ante os questionamentos de Glauco: “Todos fazem parte da cidade, [...] mas, [...] produzindo aqueles que são destinados ao comando, foi misturado o ouro à sua substância, o que explica sua condição elevada; a prata entre os que estão para auxiliar; o ferro e o bronze nos agricultores e nos homens de ofício” (citado por Gould, 1983:12). Nos dias de hoje se assiste à versão “científica” do relato de Platão, na qual os metais têm cedido lugar aos genes, mas o argumento de base não foi modificado: a situação socioeconômica depende da construção inata dos indivíduos. “Entretanto, um aspecto da estratégia intelectual tem mudado: Sócrates sabia que mentia” (*ibidem*).

Com efeito, não há nada de espontaneamente natural nem inerente nos traços fenotípicos destacados para constituir uma cor. A percepção de determinados rasgos físicos e o seu revestimento de significado “racial” exige um contexto ideológico específico. “Na verdade, tais traços têm significado apenas no interior de uma ideologia preexistente (para ser preciso: de uma ideologia que cria os fatos que organiza) e é só por isso que eles funcionam como marcas ou como critérios de classificação” (Guimarães, 1995:54).

Isto, que para alguns parece subverter uma ordem estabelecida, já era percebido no início do século XIX por um viajante alemão que acompanhou como desenhista a conhecida expedição

Langsdorff; afirma Rugendas: "Por mais estranha que pareça a afirmação que vamos fazer, cabe menos à vista e à fisiologia do que à legislação e à administração resolver sobre a cor de tal ou qual indivíduo" (Rugendas, 1972:75).

A hierarquização social brasileira implica uma íntima interligação de raça e classe. As condições de produção e reprodução das desigualdades sociais se revelam no caráter estrutural desta hierarquização, em que *status* e categorização por cor se encontram justapostas. E o que se revela como fundamento deste processo é a dicotomia branco/negro, a mesma que sustentou a ordem escravocrata durante mais de três séculos. Viotti da Costa mostra esta origem do preconceito racial quando, referindo-se ao Segundo Império, diz que o mesmo servia para: "manter e legitimar a distância do mundo dos privilégios e direitos do mundo de privações e deveres" (Viotti da Costa, 1988:137 citada por Guimarães, 1995:55).

Assim, a noção de raça no Brasil, baseada nesta dicotomia, define regras de pertencimento pelas quais níveis variados de mestiçagem permitem partilhar diferencialmente de privilégios reservados aos brancos. "Sobre esta matriz racista – na qual o *sangue* branco purifica, dilui e extermina o negro, abrindo aos mestiços a possibilidade de se elevar ao estágio civilizado – desenvolveu-se o pensamento culturalista da segunda metade do século" (Guimarães, 1987:57).

Usos e abusos dos sistemas de classificação

O sistema de classificação brasileiro tem sido objeto de múltiplos estudos na segunda metade do século XX. Entre os mesmos, a análise dos resultados das estatísticas públicas nas quais figura a distinção segundo grupos de cor ou raça das pessoas tem tido lugar de destaque pela sua abrangência nacional. Os recenseamentos e pesquisas das agências governamentais, considerados como ferramentas que o Estado utiliza para determinar o tamanho e as características da população, se constituem, entretanto, em mais que uma operação de contagem, contribuindo para uma codificação dos estratos da sociedade a partir de nomenclaturas próprias. São construídas, assim, representações do mundo social situadas na interseção do jurídico, do político e do imaginário nacional, em forma de categorias, termo que tem a virtude de designar, simultaneamente, uma unidade social e uma estrutura cognitiva, assim como de manifestar o elo que as une (Bourdieu, 1998:14).

Destarte, as categorias utilizadas e as fronteiras definidas entre os grupos nas estatísticas oficiais não são produto de um conhecimento supostamente objetivo da realidade, nem presumivelmente “científicas”, mas sócio-historicamente construídas, expressando relações de dominação entre o Estado e os diversos grupos étnico-raciais, e destes grupos entre si. Assim, Evelyn B. Higginbotham define raça como “uma consideravelmente controversa representação de relações de poder entre categorias sociais pelas quais os indivíduos são identificados e se identificam a si próprios” (Higginbotham, 1992:253).

A produção de estatísticas públicas pode ser entendida como um dos instrumentos de expressão da ação do Estado e, como tal, essencialmente política. Em particular “Um recenseamento se constitui num esforço por localizar a população em três dimensões: social, geográfica e temporal. [Mas] nenhuma destas dimensões tem unidades naturais” (Skerry, 2001:2). Elas são delimitadas com o estabelecimento de fronteiras a partir das informações censitárias, de acordo com convenções e relações de poder: algumas destas fronteiras em torno da nação, que permitem diferenciar nacionais, estrangeiros e cidadãos vivendo no exterior e outras fronteiras internas, como na definição geográfica de áreas ou a identificação social de grupos, incluídos os raciais. A definição de fronteiras seria, assim, a “quintessência de todo censo. De fato, é a quintessência da política, como concebida por Aristóteles: o próprio ordenamento das diversas partes que formam a comunidade política” (*ibidem*).

Dois exemplos de recenseamentos Norte-americanos ilustram bem este caráter político das estatísticas:

1. A Constituição dos EUA estipula a realização de enumerações anuais da população que permitam o cálculo da proporcionalidade na representação dos estados assim como o de impostos e taxas. Mas a maneira como seriam contados os escravos se configurou como uma questão contenciosa, já no primeiro recenseamento de 1790. Uma vez que os estados pequenos foram apaziguados com o compromisso de equidade representativa no senado, a questão da contagem dos escravos foi resolvida pelo acordo no valor de cada um deles em três- quintos de uma pessoa. Este consenso se fundamentou em que os mesmos eram considerados pelas leis como propriedade, em alguns aspectos e como pessoas em outros. Todavia, foi considerado que contar os escravos como uma pessoa completa diminuiria o valor de ser contado como uma pessoa livre (Nobles, 2000: 26).

2. Mas o uso político do censo tem, por vezes, ultrapassado até as determinações iniciais citadas. O sexto censo demográfico dos EUA, realizado em 1840, pouco antes das lutas pela abolição da escravidão naquele país, motivou intensos debates desde que os resultados mostraram que a contagem de alguns negros tinha sido efetuada em excesso. Em se tratando do primeiro recenseamento em que os doentes e os deficientes mentais foram enumerados por raça e por estado, a prevalência destas doenças podia ser estimada em termos de taxas. Mas o que as informações assinalavam é que os negros livres sofriam de maneira muito mais aguda de problemas mentais nos estados do Norte do que os negros escravos nos estados do Sul. Conclusões apressadas em relação aos supostos "benefícios" da escravidão foram amplamente difundidas pela imprensa da época. E. Jarvis, um jovem médico que seria mais tarde reconhecido como autoridade em matéria de estatísticas sanitárias, se incumbiu de examinar as tabelas de resultados censitários, ficando chocado com as suas descobertas. O número de negros alienados mentais tinha sido engrossado de maneira absurda nos estados do Norte, por razões que não poderiam ser adjudicadas ao acaso. Às vezes este número correspondia ao total de negros em qualquer condição, às vezes era até maior que o total dos mesmos, ou, ainda, correspondia ao total de brancos internados por desequilíbrio mental. Numa campanha de mais de uma década, Jarvis tentou obter uma retratação ou uma correção oficial dos resultados do censo. Mas viveu até 1884, colaborando com os censos de 1850, 60 e 70, sem conseguir a retificação oficial dos erros que tinha encontrado; dados adulterados ou manipulados de forma fraudulenta sobre a alienação mental dos negros continuaram a ser utilizados como argumento em favor da escravidão (Gould, 1992:299 ss.).

A classificação de cor no Brasil

O país mantém uma tradição de coleta de dados censitários desde o século XIX, com o primeiro recenseamento nacional realizado no ano de 1872, até o mais recente, do ano de 2000. Durante esses quase 130 anos de levantamentos estatísticos, as características de cor ou raça da população vêm sendo pesquisadas nos censos de 1872, 1890, 1940, 1950, 1960, 1980, 1991 e 2000, ainda que com algumas diferenças de critérios entre eles (Petruccelli, 2001:3; Piza & Rosemberg, 2002:91), tendo sido omitidas nos levantamentos de 1900, 1920 e 1970.

O primeiro dos levantamentos citados, realizado ainda na época do Império e da vigência do regime de escravidão no país, diferenciava as pessoas segundo "condições" entre livres e escravas, utilizando para a classificação segundo o quesito cor as categorias de: *branco, preto, pardo e caboclo*. O recenseamento seguinte, de 1890, mantém três destas categorias, substituindo o termo "pardo" pelo de mestiço. Fazendo-se referência explícita à ancestralidade ou ascendência das pessoas no ato de serem classificadas, de igual maneira que com o termo *caboclo*, pode-se supor que com este critério misto as outras categorias empregadas, apesar da sua conotação mais "fenotípica", apontavam, de maneira ambígua, também para a definição de origens raciais, nomeadamente europeia e africana.

No censo de 1920, a supressão do quesito cor é justificada pelas dúvidas quanto à validade das informações que pudessem ser colhidas, especialmente no que concerne à população mestiça, considerada como a mais relutante a declarar "a cor originária da raça".³ Esta referência evidencia a forma racialista de pensar a categorização da cor como expressão sensível da origem étnica das pessoas.

O recenseamento de 1940, o primeiro do ciclo dos modernos censos decenais, incorpora mais uma categoria às já utilizadas: amarela, para dar conta dos imigrantes japoneses, vindos a partir de 1908, e de seus descendentes. Ao mesmo tempo, reduz a três as opções de respostas para a classificação por cor — além da mencionada, o entrevistador só contava com as alternativas de branca ou preta. Obtendo-se qualquer outra resposta, devia ser lançado um traço no questionário, sendo que, na hora da apuração dos resultados, o mesmo foi identificado com o grupo definido como pardo, englobando assim diversas respostas e variados significados: mestiço, caboclo, mulato, moreno e outros (IBGE, 1970: 200; IBGE, 1950: 8).

Nos censos de 50 e 60 a categoria "pardo" é reincorporada como uma das opções de resposta, mantendo-se as restantes outras três.

É a partir de 1991 que, depois de um século, se volta a diferenciar o grupo identificado como de descendentes das nações indígenas, modificando-se o quesito na sua formulação ao incorporar explicitamente o termo raça e consolidando-se as cinco categorias em uso atualmente.

Em relação às pesquisas recentes em torno da questão da classificação étnico-racial na sociedade brasileira, conta-se com a PNAD de 1976 e a PME de julho de 1998. Em ambos os levantamentos foram incluídas perguntas abertas, de resposta espontâ-

nea, e fechadas, ou pré-codificadas, sobre a cor ou raça do entrevistado, sendo que no segundo levantamento também foi aplicada uma pergunta aberta e outra fechada sobre origem. Os dados fornecidos por estas pesquisas geraram o conhecido debate sobre quantas seriam as categorias de cor utilizadas no país. Em termos de respostas, na PNAD-76 foram obtidos 136 nomes diferentes e 143 com a PME-98. A partir desta multiplicidade de categorias a princípio encontradas é que se desenvolve corriqueiramente a idéia da suposta enorme complexidade do sistema classificatório brasileiro. Com mais uma pequena derrapagem conclui-se que aqui no Brasil não é possível saber quem é negro e quem não é e, conseqüentemente, se chega à suposta impossibilidade de definir quem poderia se beneficiar com o regime de cotas ou de políticas de ação afirmativa. Em diversos artigos e meios de difusão, como se verá brevemente a seguir, se observa uma clara tendência a exagerar propositadamente esta questão, alimentando a ideologia da pretendida intensa miscigenação que teria apagado as fronteiras entre os grupos de cor.

Sem dúvida de forma inadvertida, Nelson do Vale Silva, um dos pioneiros junto com C. Hasenbalg a inaugurar uma perspectiva crítica no final dos anos 70 nos estudos sobre as relações raciais no país, num artigo de 1992 se refere aos supostos "mais de 190 rótulos diferentes" (Silva, 1992: 38) que teriam surgido na questão de "Designação da Cor" na PNAD 76. Esta referência, logo corrigida nos seus trabalhos posteriores, foi entretanto largamente usada por outros autores, por vezes mesmo sem dar os devidos créditos, como dita a norma acadêmica, e sem verificar os dados originais, alimentando de forma aparentemente proposital a idéia de uma pretensa ampla confusão na categorização por cor: uma classificação problemática que tornaria inviável saber quem é o quê na população brasileira.

Um outro exemplo da tendência que estamos analisando é o de um estudo dos resultados obtidos com a PME de julho de 98 (Schwartzman, 1999:86), no qual, seguindo esta mesma linha de raciocínio, se diz que "foram encontradas quase duzentas respostas diferentes para a questão de raça ou cor", inexplicavelmente longe dos 143 efetivamente verificadas.

Um artigo publicado no *Jornal do Brasil* (26/8/2001:8), avança ainda mais no exagero da multiplicidade de respostas à questão da cor e das dificuldades de mensuração que isto implicaria, além de incursionar em outros absurdos. Anunciada em primeira página como "As 300 cores dos brasileiros", e de título "Do

‘marrom-canela’ ao ‘pêlo-duro’”, a matéria afirma: “o que a pesquisa de respostas abertas apurou foi uma salada de mais de 300 respostas diferentes”. Fora o descrédito na qualificação (ou desqualificação) como de “salada” das respostas, o fato é que a quantidade das mesmas foi menos da metade. Mais à frente, pretendendo, ironicamente, acalmar possíveis preocupações derivadas destas (des)informações, se insiste na mesma idéia afirmando que “se a salada brasileira continua confusa, pode ganhar um tratamento rigoroso em futuro não muito distante. Está nos planos do IBGE cruzar declarações de cor com pesquisa de DNA”. Aqui incorre-se na confusão entre o que corresponde à ancestralidade ou origem familiar das pessoas e o que foi bem diferenciado há mais de 50 anos atrás, como aparência ou marca (Nogueira, 1998). Embora as pesquisas sobre o DNA mitocondrial e do cromossomo Y de linhagens brasileiras possam fornecer informações importantes no âmbito da biologia, no que diz respeito à questão da cor como representação de uma identidade étnico-racial socialmente construída só pode contribuir como pano de fundo à reconstituição da história demográfica do passado populacional do país. Mas de maneira alguma pode se admitir que, como disse S. J. Gould, “saem os metais, entram os genes” (Gould, 1983:12).

O que parece é que diante das práticas abertas de discriminação e intolerância à diversidade nas diversas instâncias sociais no país, são desenvolvidas estratégias específicas para contrabalançar estas práticas. Uma delas, relativa à aparência no interior da qual se inscreve a classificação por cor, manifesta-se na multiplicação de um universo de significantes, construídos culturalmente para dar conta de nuances fenotípicas. Esta modalidade permite diversificar a identificação racial numa escala cromática com posições relativas de distanciamento social variado em relação às categorias extremas de negro e branco. Esta escala, entretanto, não deixa de estar imbuída de uma hierarquização relativa implícita, não correspondendo, apenas, a uma percepção exacerbada da multiplicidade cromática. A diversidade de termos usualmente encontrados permitiria realçar, na caracterização da “aparência”, o componente mais claro, numa tentativa de procurar melhor aceitação social apesar do outro componente ancestral socialmente inferiorizado que se quer, simbolicamente, manter dissimulado (Queiroz, s/d: 4; Petruccelli, 2001: 10).

Mas o ponto a ser destacado em relação à variedade terminológica de que tanto se fala, é que só algumas delas são estatisticamente relevantes nas pesquisas. Assim, dos 143 nomes encontra-

dos na PME-98, 77, ou seja 53,8% dos mesmos, só aparecem uma vez na amostra pesquisada; outras 12 qualificações se referem à nacionalidade ou Unidade da Federação de procedência ou nascimento; todavia, encontram-se uma ampla maioria de variações de categorias básicas que podem ser agrupadas sem impugnar a variabilidade descrita e, finalmente, 16 categorias complementam a cor "branca" com algum qualificativo particular, parecendo remeter a uma diferenciação hierárquica com o branco "puro".

De fato, um conjunto bem pequeno de denominações de uso espontâneo cobre quase a totalidade do espectro de identificações levantado: só 7 categorias acumulam 97% das respostas e 10 delas alcançam uma cobertura de 99% do conjunto das mesmas. Isto é freqüentemente escamoteado nos estudos e matérias de divulgação que aventam supostas insuperáveis dificuldades na abordagem da classificação étnico-racial brasileira. Na Tabela 1 são comparadas as informações da PME-98 com as da PNAD-76, ordenadas por sua importância numérica na pesquisa mais recente, ressaltando que a PME é aplicada em seis regiões metropolitanas no país⁴ e que os dados da PNAD foram devidamente selecionados para tornar esta comparação pertinente.

Tabela 1
Distribuições das respostas à auto-identificação de cor*

Categorias	PME/98	% Acumulado	PNAD/76
Branca	54,24	54,24	49,45
Motena	20,89	75,13	24,80
Parda	10,40	85,53	8,47
Preta	4,26	89,79	5,61
Negra	3,14	92,93	0,10
Morena clara	2,92	95,85	2,75
Amarela	1,11	96,96	1,53
Mulata	0,81	97,77	1,24
Clara	0,78	98,55	1,50
Morena escura	0,45	99,00	0,54
Escura	0,38	99,38	1,08
Indígena	0,13	99,51	—
Outras	0,49	100,00	2,93
Total	100,00		100,00

Fonte: Petruccelli (2001:14).

* Não são considerados na análise os "Sem resposta", 0,26% em 98 e 0,94% em 76.

Pode-se constatar como entre as principais categorias, as de branca e parda viram sua participação relativa aumentada nas respostas à pergunta aberta entre 1976 e 1998, de 50 para 54% a primeira e de 8,5 para 10,5%, aproximadamente, a segunda. Enquanto isso, a identificação de cor morena, a segunda em importância relativa, viu-se sensivelmente diminuída no mesmo período, de 25 para menos de 21%. Os grupos de cor preta e escura também se viram diminuídos na sua participação no período, fato que parece, em parte, compensado pelo aumento da categoria negra, a qual quase não figurava em 76 e que passa para mais de 3% em 98. A soma destas três categorias alcança quase 7% na PNAD e pouco menos de 8% na PME.

Para concluir, diversos estudos utilizando variadas fontes de dados (d'Adesky, 2001; Sansone, 1996; Petruccelli, 2001), destacam, no interior desta terminologia e regras do sistema de classificação racial, a instabilidade das categorias intermediárias de cor frente a fixidez da dicotomia branco/negro ou branco/não-branco. Acrescenta-se a esta instabilidade a enorme variabilidade regional na utilização destes termos, como se pode observar na tabela a seguir.

Tabela 2
Distribuição relativa das categorias intermediárias de cor por RM

Cor	Recife	Salvador	Belo Horizonte	Rio de Janeiro	São Paulo	Porto Alegre
Escura	0,0	2,8	1,6	1,8	0,0	0,1
Morena	82,6	42,1	69,5	42,0	62,1	48,1
Morena Clara	12,7	6,4	17,2	2,4	7,1	13,0
Morena Escura	1,3	2,5	3,5	0,3	0,7	0,0
Mulata	0,3	2,5	0,8	6,0	1,0	1,9
Parda	3,1	43,8	7,4	47,6	29,0	37,0
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Fonte: Petruccelli, (2001:24).

Segundo a tabela acima, a maior concentração das respostas entre as categorias intermediárias de cor aparece na população da cidade de Recife, onde mais de 96% das pessoas escolhem a designação de morena (incluindo morena clara e morena escura) para identificar a sua cor, pouquíssimo aparecendo as restantes categorias intermediárias. No outro extremo se encontra a Região Metropolitana de Rio de Janeiro, onde pouco mais de 40% da população

se auto-indentifica como morena, aparecendo a categoria de parda com o maior percentual de utilização relativa entre as RMs estudadas, 48%. Esta última categoria parece delinear-se como o correlato inverso do termo moreno, dado que onde mais ela é utilizada, menos o é este outro. Assim, no Rio de Janeiro e em Salvador entre 40 e 50% das pessoas utilizam espontaneamente o termo pardo para designação de sua cor, os maiores valores entre as seis RMs, enquanto nas mesmas também se observam as menores participações relativas da categoria morena. Por outro lado, em Recife e Belo Horizonte, onde entre 87 e 97% das pessoas usam a categoria morena, só entre 3 e 8% se identificam como pardos. As categorias intermediárias de cor, e especialmente as de moreno e pardo, parecem expressar uma variedade importante de significações, a qual se vê reforçada segundo a sua utilização nas diferentes regiões metropolitanas do país.

Conclusão

Este extenso panorama, aqui apenas esboçado, ilustra como a escolha das categorias para identificar os grupos de cor ou raça no Brasil, baseou-se, na maioria das vezes, em pressupostos e apreciações inteiramente subjetivas e que eventuais mudanças, como entre os termos caboclo e indígena, ou pardo e mestiço, só responderiam a supostas definições "técnicas", sem vínculo nem consulta com os diretamente implicados. A classificação étnico-racial é apresentada como um procedimento empírico, inscrita numa tentativa de naturalização dos atributos físicos que a definiriam. Desta maneira passa a se ocultar a função prática implícita em toda forma de categorização: a competição por impor uma visão do mundo social por meio dos princípios de divisão que produzem o sentido e o consenso sobre a identidade dos grupos (Bourdieu, 1980: 65). Os diferentes agentes investem seus interesses e pressupostos na definição de identidades cuja configuração traduz, em forma de representações consideradas como legítimas, a correlação de forças de cada momento entre os grupos implicados. Assim, além dos *usos* correntes da estatística e suas categorizações implícitas ou explícitas, penso que aqui ficaram suficientemente ilustrados os *abusos* a que a mesma é submetida a partir de sua inserção no contexto propriamente ideológico do tratamento de grupos estigmatizados, particularmente nos casos dos Estados Unidos da América do Norte e do Brasil.

As tentativas de modificar esta matriz por parte de organizações dos movimentos negro e indígena e de pesquisadores da área se fizeram sentir, principalmente, a partir dos anos 70, mas sem que, até o momento, tenham-se visto conseqüências efetivas na implementação de mudanças nas pesquisas. Constata-se que este âmbito, propriamente político, de tomada de decisões a respeito de questões sociais, se preserva ainda relativamente impermeável às demandas da sociedade.

Notas

1. Entre os que freqüentam algum curso, a proporção de brancos é: 78,5% na graduação e 84,3% no mestrado ou doutorado; entre os que já freqüentaram e concluíram, estes percentuais são de 81,9% e 86,4%, respectivamente (Tabulações especiais do Censo Demográfico 2000).
2. A citação completa é uma pérola de descrição, misturando rasgos fenotípicos com gostos pessoais e impressões: "The colour of his skin was not quite black, but very tawny; and yet not an ugly, yellow, nauseous tawny, as the Brazilians and Virginians, and other natives of America are, but of a bright kind of a dun olive-colour, that had in it something very agreeable, though not very easy to describe. His face was round and plump; his nose small, not flat, like the Negroes; a very good mouth, thin lips, and his fine teeth well set, and as white as ivory" (*ibidem*). O termo *tawny*, que traduzimos como pardo, pode designar uma cor entre avermelhada e amarronzada.
3. "pelo facto das respostas occultarem em grande parte a verdade, especialmente quanto aos mestiços, muito numerosos em quasi todos os Estados do Brazil e, de ordinário, os mais refractarios às declarações inherentes à côr originaria da raça a que pertencem" (D.G.E., 1922: 488).
4. As seis RMs são: Recife, Belo Horizonte, Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre.

Referências

- ARANTES, Antonio Augusto (1999). *Paisagens paulistas: transformações do espaço público*. São Paulo, Editora da Unicamp-Imprensa Oficial.
- BOURDIEU, Pierre (1998). *La domination masculine*. Paris, Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris, Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (1980). "L'identité et la representation". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 35, pp. 63-72.
- CARVALHO, José Jorge de (2004). "Bases para uma aliança branco-negro-indígena na luta contra a discriminação étnica e racial no Brasil". *Cadernos CERIS*, Ano III, nº 4, pp. 13-34.
- CARVALHO, José Jorge de (2003). "Ações afirmativas para negros na pós-graduação, nas bolsas de pesquisa e nos concursos para professores universitários como resposta

- ao racismo acadêmico". In: P. G. e Silva e V. R. Silvério (org.), *Educação e ações afirmativas. Entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília, INEP.
- CARVALHO, José Jorge de (2002). "Exclusão racial na universidade brasileira: um caso de ação negativa". In: D. M. Queiroz (coord.), *O negro na universidade*. Salvador, Novos Toques.
- COSTA, Emília Viotti da (1988). *The Brazilian Empire: myths and histories*. Belmont, Wadsworth Publishing Co.
- COSTA, Sergio (2001). "A mestiçagem e seus contrários, etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo". *Tempo Social*, vol. 13, nº 1, pp. 143-158.
- CUNHA, Olívia M. G. da. (2002). "Bonde do mal: notas sobre território, cor, violência e juventude numa favela do subúrbio carioca". In: Y. Maggie e C. B. Rezende (orgs.), *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- D'ADESKY, Jacques (2001). *Racismos e anti-racismos no Brasil. Pluralismo étnico e multiculturalismo*. Rio de Janeiro, Pallas Editora.
- DAMASCENO, Caetana Maria (2000). "Em casa de enforcado não se fala em corda: notas sobre a construção social da 'boa' aparência no Brasil". In: A. S. Guimarães e L. Huntley (org.), *Tirando a máscara. Ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra/SEF.
- DEFOE, Daniel. (1ª Edição: 1719) *Robinson Crusoe*, disponível no site <http://www.uo-regon.edu/~rheart/crusoe.html>
- DURKHEIM, Emile & MAUSS, Marcel (1901-1902). "De quelques formes primitives de classification". *L'Année Sociologique*, vol. 6, pp. 1-72.
- GOULD, Stephan-Jay (1999). *Darwin e os grandes enigmas da vida*. São Paulo, Martins Fontes.
- GOULD, Stephan-Jay (1992). *A galinha e seus dentes*. São Paulo, Paz e Terra.
- GOULD, Stephan-Jay (1983). *La Mal-mesure de l'Homme*. Paris, Ramsay.
- GUIMARÃES, Antonio Sergio (2002). *Classes, raça e democracia*. São Paulo, Editora 34.
- GUIMARÃES, Antonio Sergio (1995). "'Raça', racismo e grupos de cor no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 27, pp. 45-63.
- HIGGINBOTHAM, Evelyn Brooks (1992). "African-American women's history and the metalanguage of race". *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 17, nº 2, pp. 251-274.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962). *La pensée sauvage*. Paris, Librairie Plon.
- NORVELL, John M. (2002). "A brançura desconfortável das camadas médias brasileiras". In: Y. Maggie e C. B. Rezende (orgs.), *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- NOBLES, Melissa (2000). *Shades of citizenship. Race and the census in modern politics*. Stanford, University of California Press.
- NOGUEIRA, Oracy (1998). *Preconceito de marca. As relações raciais em Itapetininga*. São Paulo, Edusp.
- ORWELL, George (1946). *Animal Farm*. Chicago, Penguin.
- PACHECO, Moema de Poli T. (1987). "A questão da cor nas relações de um grupo de baixa renda". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 14, pp. 85-97.
- PETRUCELLI, José Luis (2001). "A cor denominada". *Texto para Discussão* nº 3, Rio de Janeiro, IBGE.

- PIZA, Edith & ROSEMBERG, Fúlvia (2002). "Cor nos censos brasileiros". In: I. Carne & M. A. S. Bento (orgs.), *Psicologia social do racismo*. Petrópolis, Vozes.
- QUEIROZ, Delcele M. "Quem são os negros? Classificação racial no Brasil: aproximações e divergências". Disponível em: <http://www.anped.org.br/24/T0344239895038.doc>
- RUGENDAS, João Maurício (1972 [1.ª ed. 1835]). *Viagem pitoresca através do Brasil*. São Paulo, Livraria Martins Editora.
- SANSONE, Livio (1996). "Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil". *Afro-Asia*, nº 18, pp. 165-187.
- SCHWARTZMAN, Simon (1999). "Fora de foco: Diversidade e identidades étnicas no Brasil". *Novos Estudos Cebrap*, nº 55, pp. 83-96.
- SILVA, Nelson do Vale (1992). "Distância social e casamento inter-racial no Brasil". In: N. do V. Silva e C. Hasenbalg, *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Rio Fundo Editora.
- SKIDMORE, Thomas (1991). "Fato e mito: descobrindo um problema racial no Brasil". *CADERNOS de Pesquisa*, nº 79, pp. 5-16.



Como chegou a “arte africana” à Alemanha? Idéias sobre museus etnológicos e o colonialismo*

Wolfgang Döpcke

Resumo

A idéia colonial não se enraizou profundamente na sociedade alemã, mas o período colonial teve um impacto significativo na evolução dos museus etnográficos da Alemanha. Por que um dos principais acervos de “arte africana” se encontra na Alemanha? O quê explica que as peças da recente exposição “Artes da África” vieram do Museu Etnológico de Berlim, um dos lugares menos africanizados da Europa? Qual foi o momento de aquisição desses objetos e o seu contexto histórico? Quais são as diferentes leituras contidas na história social dessas peças? Ao procurar responder a estas perguntas este artigo percorre o passado colonial dos Museus Etnológicos da Alemanha. Realiza uma leitura das coleções e exposições como “textos culturais”, vinculados ao tempo e ao processo histórico. Analisa as imagens criadas e difundidas como pressuposições ideológicas do contexto cultural das exposições. Os objetos das coleções são analisados enquanto documentos, por meio dos quais é possível compreender as sociedades que lhes deram origem e a textura cultural das sociedades que adquiriram aqueles objetos culturais.

Palavras-chave: “arte africana”, museus etnológicos, objetos enográficos, colonialismo alemão.

* Este trabalho é a versão editada de palestra proferida no dia 2 de março de 2004, no Centro Cultural do Banco do Brasil, em Brasília, por ocasião da exposição “Arte da África. Obras-Primas do Museu Etnológico de Berlim”. O autor agradece aos seus colegas Tereza Cristina Kirschner, Estevão Chaves de Rezende Martins e José Otávio Guimarães pelos comentários críticos e pela ajuda lingüística.

Abstract

How did the "African art" get to Germany? Ideas on ethnological museums and colonialism

The colonial idea has not been deeply incorporated on the German society, but the colonial period has had a great impact on the evolution of Germany's ethnographic museums. Why is one of the main concentrations of African art located in Germany? What explains the fact that the pieces on the "Arts from Africa" exposition have come from the Ethnological Museum of Berlin, one of the least africanized places of Europe? When were these objects acquired and what are their historical context? What are the different interpretations of the social history of these pieces? Trying to find some of these answers, the article goes through the colonial past of Germany's ethnological museums, interpreting the collections and expositions as "cultural texts", attached to time and to their historical process. It also analyzes the images that were created and spread as ideological presuppositions of the exposition's cultural context. The collection's objects are analyzed as documents, through which we can understand the societies that gave them birth and the cultural texture of the societies that acquired these cultural objects.

Keywords: "African art", ethnological museum, ethnographic objects, German colonialism.

Résumé

Comment «l'art africain» est-il arrivé en Allemagne ? Idées sur les musées ethnologiques et le colonialisme

L'idée coloniale ne s'est pas profondément enracinée dans la société allemande, mais la période coloniale a eu un impact significatif sur l'évolution des musées ethnographiques d'Allemagne. Pour quelle raison un des principaux fonds «d'art africain» se trouve-t-il en Allemagne? Qu'est-ce qui explique que les pièces de la récente exposition «Arts d'Afrique» venaient du Musée Ethnologique de Berlin, un des endroits les moins africanisés d'Europe? A quelle époque, dans quel contexte historique ces pièces ont-elles été acquises? Quelles différentes lectures renferme l'histoire sociale de ces pièces? Pour répondre à ces interrogations, cet article parcourt le passé colonial des Musées Ethnologiques d'Allemagne. Il opère une lecture des collections et des expositions en tant que «textes culturels», liés au temps et au

processus historique. Il analyse les images créés et diffusées en tant que pré-supposés idéologiques du contexte culturel des expositions. Les objets des collections sont analysés en tant que documents par le biais desquels on peut comprendre les sociétés qui leur ont donné naissance et la texture culturelle des sociétés chez qui elles ont acquis ces objets culturels.

Mots-clés: «art africain», musées ethnologiques, objets ethnographiques, colonialisme allemand.



Os objetos foram legalmente comprados ou trocados na África, adquiridos de coleções científicas ou por membros do Museu em viagens de pesquisa científica, com a anuência de pessoas das respectivas culturas. (Junge, *Arte da África*)

Assim, os ingleses destruíram a maravilhosa cidade de Benim (em 1897). Milagrosamente, as esculturas de bronze sobreviveram à destruição. Este tesouro foi removido pelas tropas inglesas e leiloado para pagar as despesas da conquista. A maioria das 900 esculturas foi comprada por museus na Alemanha. (*The Independent*, "The Looting of Benin")

Introdução

Entre outubro de 2003 e março de 2004 foi mostrada ao público brasileiro uma extensa exposição de "arte africana", proveniente da coleção africana do Museu Etnológico em Berlim, Alemanha. Esta exposição, exibida nas cidades de Rio de Janeiro, Brasília e São Paulo, foi inédita, inovadora e muito profissionalmente concebida. Ela atraiu verdadeiras multidões de visitantes, demonstrando um imenso interesse público na cultura do Continente africano com os seus múltiplos reflexos no Brasil. Entretanto, diante da enxurrada de elogios que a exposição provocou, esqueceu-se de uma questão muito simples, mas mesmo assim importante: por que estes objetos de "arte africana" vêm de um acervo alemão, e não da própria África, e como eles chegaram à Alemanha?

Este tema despertou, pela primeira vez, o meu interesse quando, há cerca de doze anos atrás, pesquisei a história do museu da minha cidade natal, Hannover, na Alemanha. Este museu, o atual Niedersächsisches Landesmuseum, não é um museu etnológico, mas sim um típico museu regional, abrangente e mesmo eclético, que engloba muitos e distintos campos temáticos nas suas co-

leções (Mineralogia, História Natural, Pré-História, Belas Artes) (Grape-Albers, 2002). Como muitos outros museus na Alemanha, fundados a partir da concentração de diversas coleções preexistentes no século XIX, o antigo Provinzialmuseum, instalado em 1886, possui uma pequena coleção de objetos etnográficos, boa parte dos quais, principalmente os objetos da África, foi adquirida durante a época colonial alemã, entre 1880 e 1914. A conquista de colônias africanas no ano de 1884, pelo então império alemão, chegou às portas deste museu como uma excelente oportunidade de ampliação do estoque de objetos etnográficos. Mesmo sendo uma coleção etnográfica minúscula e plenamente irrelevante na paisagem museal alemã, o museu soube se aproveitar da subjugação do Continente. Mais tarde, na época do Terceiro Reich, especificamente entre 1935 e 1939, os mesmos objetos etnográficos que haviam sido adquiridos pela conexão colonial do Império alemão foram empregados para decorar as chamadas “Exposições Coloniais”, organizadas pelo Museu como apoio à reivindicação do revanchismo colonial alemão. Da possibilidade de generalizar esta ligação de um pequeno museu regional com o colonialismo alemão surgiu o interesse e a pesquisa sobre o passado colonial dos museus etnológicos na Alemanha.

Desta perspectiva, o presente trabalho pretende contribuir para o crescente elenco de pesquisas sobre a história de museus e das suas coleções e exposições como “textos culturais”. Os museus, até recentemente considerados guardiões do passado e desvinculados do tempo e do próprio processo histórico, tornam-se, agora, objetos de estudos que exploram tanto as imagens criadas e difundidas como as pressuposições ideológicas do contexto cultural das exposições (Barringer & Flynn, 1998:5). Assim, os objetos das coleções dos museus passam a se constituir como fontes históricas em um duplo sentido. Do ponto de vista de suas funções, eles são documentos por meio dos quais seria possível compreender as sociedades que lhes deram origem; já do ponto de vista do processo de coleção e exposição, é possível analisar a textura cultural das sociedades que adquiriram estes objetos (cf. Briskorn, 2000:cap. 1).

É também pertinente, por outra razão, lembrar o colonialismo alemão e suas repercussões no presente ano. Com efeito, é em 2004 que o colonialismo alemão comemora os 120 anos de seu início e os 90 anos de seu fim efetivo. O episódio talvez mais sangrento e repugnante da atuação colonial alemã na África, a chamada “batalha” de Waterberg, na Namíbia, e a tentativa, nessa ocasião, de genocídio contra os hereros, aconteceu há exatamente 100

anos, em agosto de 1904. Eis um centenário que atrai certa atenção na Alemanha e, sobretudo, na Namíbia.¹

O período colonial da Alemanha é abordado, ainda hoje, com uma certa perplexidade pelos historiadores (Gründer, 2000; Kroboth, 1984; Förster, Mommsen & Robinson, 1989; Wehler, 1979). Na história do país, o engajamento colonial não representa um momento com significado profundo. Foi quase um episódio efêmero, tanto em termos de duração quanto em termos de penetração na construção da identidade alemã. A idéia colonial nunca se enraizou intensa e consensualmente nesta sociedade. Os alemães não tiveram uma tradição ultramarina ou imperial, e não passaram a possuí-la quando, em 1884, o Chanceler do Reich, Bismarck, realizou uma reviravolta política surpreendente e se transformou em um defensor da idéia colonial. Quatro colônias africanas (Togo, Camarões, África Oriental Alemã e África Sudoeste Alemã), algumas ilhas no Oceano Pacífico, incluindo uma parcela de Papua Nova Guiné e o pequeno território chinês de Kiautschou (como área "arrendada"), foram o principal resultado material deste surto colonial. Os motivos da reviravolta política de Bismarck são ainda hoje objeto de polêmicos debates historiográficos. As interpretações destacaram inicialmente motivos oportunistas. Bismarck teria se aproveitado da questão colonial para montar alianças no continente europeu ou mesmo influenciar a política interna alemã, tanto do parlamento quanto da Casa Imperial. Estas visões foram complementadas por interpretações mais econômicas ou "social-imperialistas" das raízes do colonialismo alemão. A afirmação imperialista ultramarina do Império alemão foi também vista como uma manifestação extrema do pensamento nacionalista, rejeitando portanto motivos econômicos.

Apesar das divergências interpretativas acerca dos seus motivos e forças propulsoras, existe um consenso historiográfico sobre a relevância das conquistas coloniais na história alemã. As possessões ultramarinas nunca alcançaram importância econômica ou comercial para o país e a questão colonial, mesmo sendo polêmica e até tema de discursos e debates veementes no *Reichstag* (Parlamento alemão), nunca se tornou um tópico político de primeira ordem.

O colonialismo alemão se iniciou em 1884 e terminou entre 1914 e 1916.² Efetivamente não durou mais do que trinta anos – nada comparável com a secular tradição imperial da Grã-Bretanha. Ele também não passou da fase da conquista e do estabelecimento do domínio militar e político efetivo. Caracteri-

za-se, portanto, como os outros colonialismos desta fase, por um excesso de força bruta e direta.

Mas, mesmo representando no quadro da história alemã um episódio superficial de envolvimento com o continente africano, o período colonial, como vai ser demonstrado neste trabalho, teve um impacto significativo na evolução dos museus etnográficos da Alemanha.

Museus etnológicos e colonialismo: contextualizando o tema

De início, vale a pena refletir sobre um fato trivial, mas ao mesmo tempo revelador. Essa maravilhosa exposição "Arte da África" chega no Brasil vindo não da própria África, mas da capital da Alemanha, certamente um dos lugares menos africanizados do mundo. A arte beninense, as bonitas placas de latão, as cabeças comemorativas dos reis e o famoso leopardo, certamente os destaques da exposição, não vieram da Nigéria, território onde se situava o antigo reino de Benin, mas sim do Museu Etnológico de Berlim, na Alemanha. Aliás, quando no início dos anos 1970, tentou-se fundar um museu histórico daquele reino na Nigéria, os idealizadores tiveram de se contentar com fotografias e cópias desses objetos-chave da cultura beninense, uma vez que todos os originais se encontravam espalhados, desde o final do século XIX, por vários museus europeus (Ganslmeyer, 1984:193).

Conseqüentemente, a primeira questão que se coloca é a do porquê os principais acervos de "arte africana" se encontram na Europa. Questão que nos leva ao momento da aquisição destes objetos e do seu contexto histórico, marcado pela conquista colonial, pela subjugação dos povos africanos e pela perpetuação da violência colonial. De certa maneira, a presença abundante destes objetos nos museus europeus reflete a derrota histórica dos seus criadores, dos "artistas" africanos do final do século XIX. A "arte africana", que desde essa época se encontra nos museus europeus, é uma manifestação material, talvez uma das mais visíveis, da subjugação ao controle europeu de povos outrora livres. Enquanto o conceito de "arte", sob cuja denominação os objetos são apresentados ao público brasileiro, associa-se com liberdade, imaginação livre e preocupação com estética e forma, foi verdadeiramente um momento e um contexto de extrema violência e *negação de liberdade* que permite a nossa atual apreciação destas peças.

Mas, é óbvio, essas "obras-primas da arte africana" não chegaram à Europa como "arte". Depois do seu seqüestro da África e seu envio para a Europa, o novo contexto social e político da sua existência lhes atribuiu significados radicalmente distintos, tanto daqueles que tinham ainda na África quanto daqueles que, nos dias atuais, gostamos de lhes impor. Os objetos sofreram uma seqüência de metamorfoses, de inflexões de significados e de denominações. O estágio atual destas transformações é a apresentação e leitura de tais objetos como "arte", destacando-se suas qualidades formais, artísticas e estéticas, dissociadas de suas funções originais. Esses objetos certamente não nasceram como "arte" e não tiveram o privilégio desta percepção durante boa parte de seu exílio não-voluntário na Europa (Koloss, 1987). Eles chegaram no continente europeu pela conexão colonial como documentos de culturas materiais "primitivas", cujas qualidades artísticas ainda não tinham sido percebidas ou tinham sido interpretadas como expressão de trabalhos de *artesãos*, mas não da imaginação de artistas.⁴

Ainda mais, no seu novo contexto de existência estes objetos serviam para reforçar a imagem de suas regiões de origem como culturalmente inferiores, justificando indiretamente a "missão civilizadora" do colonialismo na África. Eles foram associados à religião "primitiva", a cultos "pré-religiosos", ao mistério obscuro e à selvageria, contudo não foram considerados peças de "arte". Por isto, a história social dessas peças não se limita à sua criação, sua função originária e seu traslado violento para a Europa. Suas biografias incluem leituras bastante diversas, refletindo pensamentos hegemônicos, tanto de natureza política e social quanto acadêmica, no seu novo contexto de existência. Vinculam-se, portanto, à história social e das idéias da Alemanha.

Museus etnológicos na Alemanha e o colonialismo. Explorando vínculos

Quais são as conexões entre, de um lado, a etnologia, os museus etnológicos na Alemanha e suas coleções africanas, e de outro lado, o colonialismo? Exploram-se, a seguir, quatro diferentes perspectivas para elucidar a relação entre etnologia e colonialismo: 1) a aquisição das coleções; 2) o trabalho científico com os objetos etnográficos; 3) a possível utilidade do conhecimento etnológico na administração colonial e 4) o papel dos museus etnológicos na popularização da idéia colonial. Mostra-se, na discussão destes

pontos, tanto um vínculo íntimo entre etnologia e colonialismo, quanto, surpreendentemente, uma certa distância.

Um primeiro vínculo – o principal deste trabalho – refere-se à questão da aquisição destes objetos etnográficos pelos museus, uma aquisição que se apoiava plenamente nas estruturas de conquista e dominação criadas pelo colonialismo. Este tema vai ser desenvolvido no item seguinte.

Uma segunda via de exploração do vínculo entre museus etnológicos e colonialismo aborda a questão da motivação. Por que os museus embarcaram nesta obsessão de acumular objetos da cultura material do continente africano nos seus acervos? O que se pretendia fazer com este material? Esta via de exploração nos leva à interligação das ciências evolucionistas do final do século XIX, especialmente as chamadas ciências culturais, com as coleções etnográficas durante a época colonial. A questão abrange duas perspectivas. A primeira concerne ao modo como a idéia do evolucionismo serviu-se da cultura material dos povos primitivos para entender a chamada “infância” da raça humana e, com isto, a própria evolução humana. A segunda perspectiva examina a maneira como o ideário evolucionista, com suas suposições de culturas superiores e inferiores, justificava e legitimava a presença colonial da Europa na África.

Ao contrário dos “gabinetes de curiosidades” das casas dinásticas dos séculos anteriores, os museus etnológicos da segunda metade do século XIX se constituíram com pretensões *científicas*. Em vez de satisfazer a mera curiosidade do observador com a exposição de objetos exóticos, definiram a ampliação do conhecimento científico como objetivo principal dos museus e como razão do impulso colecionador. Até o fim da Primeira Guerra Mundial, a etnologia alemã estava profundamente influenciada pelo ideário evolucionista da história cultural. Não se estudavam as “sociedades primitivas” para melhor conhecê-las ou para fundamentalmente compreendê-las como último objetivo da pesquisa. A principal razão do trabalho etnológico era a compreensão dos caminhos de evolução cultural da humanidade, e os “povos primitivos” das colônias foram considerados testemunhas e representantes de estágios inferiores de uma trajetória humana unidirecional.⁵ E, uma vez que estes “povos da natureza” (*Naturvölker*) iriam se tornar logo vítimas do progresso irresistível e seriam extintos (cultural ou fisicamente), seria uma obrigação dos museus salvar o pouco que ainda restava das suas expressões materiais. O diretor do museu berlinense, Bastian, foi completamente tomado por esta idéia da salvação, fato

que explica a sua mania colecionadora. Ele temia que o desaparecimento dos “povos da natureza” impossibilitasse a elaboração de uma ciência da humanidade (Bastian, 1881; Smith, 1991; Berghaus, 1883; Kasper, 1989).

A perspectiva universalista dos estágios da evolução humana e a idéia da unidade e das origens comuns da humanidade explicam, em boa parte, a proximidade entre etnologia e pré-história durante o século XIX (Smith, 1991). A etnologia evolucionista, assim como o próprio evolucionismo cultural, eram profundamente inspirados pelas idéias darwinistas da evolução biológica. Embora compartilhando da idéia da evolução progressiva, as ciências culturais, contudo, rejeitavam enfaticamente razões biológicas ou raciais para explicar as diferenças evidentes, em termos de desenvolvimento, entre as culturas. Bastian, em especial, envolveu-se numa verdadeira cruzada para defender uma etnologia não-racial e não-biologista contra a crescente influência das idéias de um “social-darwinismo” biologista (Smith, 1991).⁵ A etnologia alemã foi influenciada pelo evolucionismo cultural clássico dos ingleses (Maine, Tylor, Morgan), mas chegou a criar uma variante específica, o difusionismo, representado principalmente por Ratzel e também presente no paradigma dos “círculos culturais” – *Kulturkreislehre* – de Leo Frobenius.

É evidente que o ideário evolucionista, compartilhado pelas principais correntes de pensamento da época, do liberalismo ao marxismo, constituiu-se em verdadeiro discurso hegemônico, fundamentando ideologicamente a conquista colonial e a “missão civilizadora” do colonialismo na África. Os pressupostos difusionistas de que progresso em sociedades humanas se explica pela migração e “difusão” de elementos de culturas superiores (como técnicas, materiais, idéias, plantas) desemboca na intervenção colonial como um ato “natural” de progressão por estágios sucessivos. As noções de superioridade e inferioridade culturais, enraizadas no pensamento ocidental do século XIX, a idéia de progresso linear e único, direcionado para o ideal e modelo das sociedades ocidentais “civilizadas”, alimentaram ideologicamente a presença colonial e lhe deram ares de inevitabilidade.

Estimulado por um etnocentrismo convicto e “ingênuo” (Leclerc, 1973:161), o evolucionismo do século XIX prescreveu a assimilação dos colonizados como caminho natural da trajetória civilizadora, embora essa assimilação se desse com base na convicção liberal de uma ascensão *individual*. Essa ideologia colonial do século XIX deu lugar ao colonialismo “maduro” do domínio indi-

reto (*indirect rule*), à segregação e à noção biologista de diferenças (e à negação da assimilação cultural), tanto no âmbito do pensamento do *apartheid* quanto no do ideário racial do nazismo. O estágio final dessa filosofia da “política nativa” consolida-se na idéia da elevação e modernização *coletiva* do desenvolvimento colonial, idéia que foi levada intacta para o período pós-colonial da África livre.

A mensagem central da etnologia e dos seus museus no século XIX, aquela de uma hierarquia entre supostos estágios evolucionistas e a do degredo dos povos coloniais para o porão da evolução humana não é, certamente, uma “causa” do colonialismo, mas foi seu ideal companheiro ideológico na afirmação ultramarina europeia. Em um outro sentido, é possível também estabelecer um vínculo entre o colonialismo, de um lado, e a epistemologia da etnologia, sua prática científica nos museus e as exposições públicas dos objetos etnográficos, de outro. O trabalho científico, com os objetos etnográficos e a apresentação ordenada destes, representa um ato, mesmo se não-consciente e simbólico, de subjugação intelectual e mental. A sistematização, decifração e classificação dos “objetos etnográficos” dentro dos sistemas de pensamento ocidentais e da ordenação mental do mundo e dos seus fenômenos, significam o adestramento do “selvagem”. Trata-se de uma dominação mental e intelectual, via idéias, um processo que se apropria de significados e que transmite a segurança do controle destes significados. O exercício de classificação submete os objetos a um processo de subjugação intelectual sob a hegemonia ocidental, assim como a conquista colonial submete os povos militar e politicamente. Da mesma maneira que as expressões culturais do “selvagem” se mostram cientificamente classificáveis, isto é, intelectualmente domináveis, e o espírito hierarquizador da etnologia lhes revela o seu lugar na escala evolucionista, os povos da África tornam-se facilmente conquistáveis.

Um terceiro possível vínculo entre colonialismo e etnologia aparece nas insinuações de uma suposta utilidade do conhecimento etnológico para a prática de dominação e administração do império colonial. Muitos etnólogos enfatizaram esta utilidade. “Saber é poder”, como formulou von Luschan, um dos diretores do Museu em Berlim depois da virada do século. Domínio político e exploração econômica das colônias somente seriam possíveis com base em conhecimentos etnológicos. Seria impossível transformar as colônias em mercados sem “conhecer minuciosamente a natureza e as maneiras dos nativos” (Luschan, 1904). Adolf Bastian, dire-

tor do Museu em Berlim desde 1876, destacou também a pesquisa e o ensino etnográfico nas universidades, assim como viu no trabalho dos museus etnológicos uma chance de melhorar a prática colonial (Gothsch, 1983:244; Bergner, 2003:cap. II.2).

Mas esta suposta utilidade do conhecimento etnológico era uma ilusão e uma fantasmagórica figura de oportunismo. Os etnólogos enfatizaram a utilidade colonial de suas pesquisas principalmente para conseguir apoio financeiro e reconhecimento institucional (Gothsch, 1983:233). O conhecimento produzido pelo trabalho com os objetos etnográficos e pelas raras ocasiões de contato com os “povos primitivos”, que na época se viabilizaram por ocasião de breves viagens de exploração científica e não por pesquisa de campo na tradição dos funcionalistas, estava bastante distante das necessidades do cotidiano da administração colonial. As ciências evolucionistas, com suas preocupações em explicar evolução e diferenças culturais, usando abordagens profundamente históricas, mostraram-se plenamente inúteis para o dia-a-dia da administração colonial. Pesquisas sobre as origens, a disseminação geográfica e a difusão de elementos culturais sendo as principais investigações dos etnólogos alemães até 1919, não influenciaram a prática colonial, da mesma maneira que a existência de colônias alemãs não teve um impacto profundo nem na teoria nem na epistemologia da disciplina. “It is difficult to avoid the conclusion”, argumenta Smith no seu trabalho sobre as ciências culturais na Alemanha guilhermina,

that although German anthropology and the official apparatus of Germany's colonial empire affected one another, they did not effect one another very much. This is certainly true of the theoretical foundations of anthropology. The theoretical patterns of culture science were intimately connected to the political and ideological currents that shaped imperialism *within Germany*, but only tangentially to the actual administration of Germany's real colonies. (Smith, 1991:171)

Essa distância entre as pesquisas etnográficas e a prática colonial também não foi diminuída pelo maior envolvimento de etnólogos na formação do futuro pessoal administrativo das colônias. As três instituições que ofereciam cursos preparatórios para o pessoal administrativo das colônias, o Instituto Colonial de Hamburgo, fundado em 1908, o Instituto de Línguas Orientais de Berlim e a Escola Colonial Alemã de Witzzenhausen, fundada em 1899, ensinaram certos conteúdos etnológicos e as primeiras duas instituições chegaram a contratar etnólogos de renome. Mas o

peso da etnologia no currículo destes cursos era pequeno e um impacto direto na prática colonial pouco viável (Bergner, 2003:cap. II. 1; Gothsch, 1983:244). Alguns etnólogos e diretores de museus etnológicos, embora apoiando politicamente o colonialismo alemão, rejeitaram explicitamente qualquer pesquisa ditada pelas necessidades da administração colonial e defenderam a ética e o interesse do conhecimento científico como algo além do cotidiano (Gothsch, 1983:247).

Só com a chegada do funcionalismo na etnologia projetou-se esta ciência aplicada, tornando-se uma ciência sociológica e não-histórica que busca explicar o funcionamento de sociedades existentes no presente. Seu propósito é compreender as sociedades "primitivas", principalmente aquelas sem escrita, como entidades orgânicas, por meio da análise das funções interdependentes das suas instituições, rituais e crenças. Mas o colonialismo alemão desmoronou muito antes da hegemonia do funcionalismo na etnologia, iniciada com a ascensão de Malinowski, chefe-de-fila da "revolução funcionalista" no mundo britânico a partir dos anos 1920 (cf. Kuper, 1989; Lienhardt, 1964; Leclerc, 1973). Foi somente após o fim do colonialismo alemão, principalmente no Terceiro Reich de Adolf Hitler, que os etnólogos alemães passaram a se apresentar sistematicamente como funcionalistas e a insistir na etnologia como ciência útil e aplicada. Nesse período, a etnologia associava-se também plenamente à idéia do revisionismo colonial, isto é, à reivindicação de que a França e a Grã-Bretanha teriam que "devolver" as ex-colônias à Alemanha (Mosen, 1991; Lakowski, 1983; Hildebrand, 1969). Os etnólogos não somente se engajaram politicamente nas múltiplas manifestações do revisionismo colonial, mas contribuíram igualmente para o desenvolvimento do ideário nazista acerca do colonialismo e do tratamento das "raças" subjugadas. Etnólogos de renome, como o professor Richard Thurnwald, de Berlim, Bernard Struck, de Jena, Hugo Bernatzik ou o africanista Diedrich Westerman, projetaram a etnologia como "ciência colonial" futuramente útil, teórica e praticamente, na administração dos "nativos" das colônias na África, que o Nacional-Socialismo iria reconquistar. O compromisso da etnologia com a "ciência colonial" logrou sua fundamentação programática no encontro de etnólogos alemães de Göttingen, em novembro de 1940, em que o pesquisador do museu berlinense, Alfred Schachrzabel, expressou a opinião consensual dos participantes de que o tratamento dos "nativos" teria de se adequar aos princípios da teoria racial dos nacional-socialistas. Nessa reunião, os etnólogos rei-

vindicaram também a participação direta na administração das colônias, que se daria pela contratação de “etnólogos do governo” em cada uma das colônias a serem reconquistadas pelo Estado nazista. Institucionalmente, a transformação da etnologia em “ciência colonial” se manifestou, entre outras maneiras, na formação do grupo de trabalho “Etnologia Colonial” no Conselho de Pesquisa do Reich (Reichsforschungsrat) (Mosen, 1991:82 e 78; Gothsch, 1983:215).

Foi, pois, durante o “colonialismo alemão sem colônias”, principalmente depois de 1933, que a etnologia, tendo agora superado as “limitações” da orientação histórico-cultural e se voltado para uma perspectiva funcionalista, ofereceu-se plenamente como ciência colonial útil, sem ter, porém, a oportunidade de demonstrar na prática essa nova atribuição. Entre 1880 e 1914, durante a época colonial alemã propriamente dita, a etnologia e os museus etnológicos na Alemanha, no que tange ao conhecimento “aplicável”, ficaram muito longe das exigências do cotidiano da administração colonial e não ajudaram a “aperfeiçoar” ou “tornar mais científica” a dominação alemã na África. Neste sentido, a etnologia e, especialmente, os museus aproveitaram-se muito mais das oportunidades criadas pelo colonialismo do que este recebeu da disciplina ou dos museus (Smith, 1991:171).

Uma quarta via de conexão entre colonialismo e objetos etnográficos existiu no campo direto e aberto da propaganda colonial, da popularização da idéia do colonialismo entre a população alemã. Os museus etnológicos eram bons propagandistas da idéia colonial? Surpreendentemente, na época colonial alemã, esses museus não se empenharam muito em popularizar a idéia colonial e legitimar, diretamente, a presença branca na África. Tal empenho contrariava seu próprio destino como “templo” de pesquisa e como acervo documental, que permitia a compreensão profunda da natureza e da evolução da humanidade. A transmissão de mensagens políticas simplórias e populistas colocaria em questão a pretensão de seus fundadores de servir aos elevados objetivos das ciências positivistas. Embora carregados por uma onda de popularização das ciências, especialmente entre as camadas burguesas, os museus, ao que tudo indica, nunca foram verdadeiramente populares na época guilhermina e não atraíam muitos visitantes. Eram instituições elitistas, subservientes ao ideal educativo da burguesia, destacando mesmo esta pretensão com orgulho. O diretor do Museu Rautenstrauch-Joest, em Colônia, escreveu, por exemplo, em 1906, que as exposições deveriam estimular reflexões científi-

cas nos visitantes e, por isso, não se devia fazer concessões às superficialidades do público comum. Inicialmente, este museu não atraiu mais do que 500 visitantes por ano (Foy, 1906 *apud* Bergner, 2003:cap. III.3). Pela população comum, os museus eram considerados, no mínimo, acadêmicos, bem como desordenados, confusos e suas exposições pouco compreensíveis (ver, por exemplo, Bergner, 2003).

Outros espetáculos ligados às colônias e ao exotismo das terras distantes eram mais populares: as chamadas exposições coloniais, o próprio museu colonial em Berlim (Schneider, 1982)⁷ – ambos apresentando uma “didática” mais leve e não mostrando objetos etnológicos isoladamente – e, acima de tudo, as famosas “Exposições dos Povos” (*Völkerschauen*) que realmente atraíam multidões e tornaram ricos seus empresários (Rieke-Müller, 1987; Benninghoff-Lühl, 1984; Ziegler, 1992). As exposições de grupos de pessoas “exóticas” tinham, desde a época dos Descobrimentos, uma certa tradição nas capitais européias, tornando-se bastante comuns a partir da segunda metade do século XIX. Na Alemanha, o pioneiro, no século XIX, foi Carl Hagenbeck, dono de conceituado jardim zoológico e de um comércio de animais selvagens em Hamburgo. Foi a crise no ramo do comércio de animais selvagens que o levou a explorar a apresentação, em grande estilo, de grupos de homens “selvagens” das colônias e de outros lugares de além-mar. Esses espetáculos, profissionalmente encenados, aconteceram longe dos museus e do mundo refinadamente intelectual da burguesia. Hagenbeck, bem como os seus imitadores e sucessores, optaram por um lugar supostamente predestinado e intimamente associado ao selvagem na imaginação popular: os jardins zoológicos. Profundamente inspirado pela idéia darwinista de evolução das espécies, Hagenbeck mostrou os “selvagens humanos” ao lado de primatas (Benninghoff-Lühl, 1984:54). Mas também longe das jaulas dos animais, em exposições comerciais e industriais, teatros, exposições coloniais e mundiais e em parques de cidades, o público alemão (bem como aquele de grandes cidades européias) podia sentir o exotismo do homem selvagem, às vezes grandiosamente encenado em aldeias “originais”, reconstruídas especialmente para esta performance. O paralelismo entre as *Völkerschauen* e as imagens e associações criadas pelas exposições etnográficas é extraordinário. De um lado, encontrar o *outro* e o exótico provocava tanto admiração e curiosidade, como estranheza, preocupação ou até medo. De outro lado, da mesma maneira que a sistematização, classificação e apresentação ordenada dos objetos

etnológicos criava a sensação segura de dominação e hegemonia cultural, a apresentação dos "selvagens" em espetáculos encenados e controlados e sua degradação como mercadoria de divertimento simbolizavam sua subjugação e controle do *outro* e da *diferença* pela força superior das sociedades européias (Benninghoff-Lühl, 1984:59).

Na Alemanha guilhermina, os museus contribuíram pouco nestes espetáculos populares do exótico e na propaganda colonial. Eles somente se tornaram agentes propagandistas do colonialismo depois de a Alemanha ter perdido suas colônias na Primeira Guerra Mundial. Nos primeiros anos da República de Weimar, após a celebração do Tratado de Versalhes, o movimento do revisionismo colonial chegou até a mostrar uma certa popularidade. Muitos etnólogos de renome (por exemplo, Weule e German, de Leipzig, ou mesmo Leo Frobenius) e museus etnológicos envolveram-se nessa política. Em 1924, os museus de Berlim, Colônia e Lübeck assumiram oficialmente a realização do 4º Congresso Colonial (Gothsch, 1983:210). A partir de meados da década de 1920, especialmente depois da conclusão do Tratado de Locarno, o revanchismo colonial perdeu muito de sua atração popular e se tornou assunto predileto da direita nacionalista (Gründer, 2000:213). Quando o Nacional-Socialismo assumiu o poder em 1933, muitos colonial-revanchistas (por exemplo, Schacht, von Epp, von Liebert) juntaram-se ao NSDAP e se sentiram, apesar de certas diferenças ideológicas, fortalecidos em sua causa. Hitler e o seu partido, porém, não atribuíam muita relevância à questão colonial, considerando-a uma manifestação das fraquezas e inconseqüências dos tempos guilherminos. Eles pronunciaram-se com freqüência de maneira ambígua e nunca viam a questão colonial como alternativa às conquistas continentais no leste da Europa. Tampouco se excluíam claramente a possibilidade de recuperar as colônias na África, o que seria, aliás, uma conseqüência "natural" se a Alemanha houvesse vencido a Segunda Guerra Mundial.

No início dos anos 1930, e especialmente depois de 1933, o oportunismo e o tratamento tático da questão colonial pelos nazistas ficou até mais evidente. Inicialmente, Hitler viu nela um meio de atrair a direita imperialista tradicional ao Partido. Depois de 1933, as associações (*Deutsche Kolonialgesellschaft* e *Reichskolonialbund*) foram dominadas pelo Partido (*Gleichschaltung*) e perderam sua autonomia institucional e programática. A questão colonial virou um instrumento tático nas relações com a Grã-Bretanha. Até 1935, Hitler pretendia barganhar a desistência

colonialista por mais liberdade na realização de sua política continental. A partir desta data, até 1937, o governo nacional-socialista usou a ameaça do revisionismo colonial como uma “arma tática” contra a Grã-Bretanha (Gründer, 2000:213; Hildebrand, 1969). Por volta do início da Segunda Guerra Mundial, Hitler ainda sonhava com uma partilha do mundo entre Alemanha e Grã-Bretanha. Em 1940, acompanhando os sucessos alemães espetaculares nos campos de batalha, o planejamento colonial entrou, com a anuência de Hitler, em uma fase muito concreta: antigos planos guilherminos de uma África Central Alemã (*Mittelafrika*) foram desengavetados. Em torno de 1942, finalmente, a África desapareceu da agenda nazista e no ano de 1943 todo planejamento foi abandonado.

Além de sua função na política exterior, a questão colonial desempenhou também um papel relevante no condicionamento ideológico da população alemã. Fazia parte da revisão das consequências da Primeira Guerra Mundial e do fundo das reivindicações “justas” que supostamente foram negadas à Alemanha pelo “ditado” de Versalhes. A questão colonial integrava, assim, um conjunto discursivo que, 20 anos depois dos horrores da Primeira Guerra Mundial, iria preparar psicologicamente a população alemã para a militarização e a necessidade de novos conflitos armados (ver Stoecker, 1977). Por isso, a propaganda colonial popular não seguiu as ondas táticas da política exterior e foi, especialmente depois de 1935, um elemento permanente na “guerra ideológica” do regime. Foi neste campo, que a etnologia viu outra oportunidade de mostrar sua utilidade. Exposições etnológicas nos museus transformaram-se em “exposições coloniais”, associando seus objetos à idéia da hierarquização das “raças” e à reivindicação da reconquista colonial. Já em 1934, o Museu Provincial em Hannover forneceu muitos objetos etnográficos para uma exposição colonial organizada pelo NSDAP. Em 1935, o museu abriu, num castelo no centro da cidade, sua própria “Exposição Colonial”, exibindo os objetos etnológicos no contexto das reivindicações colonialistas. A inauguração coincidiu com grandes homenagens públicas, inclusive a construção de um monumento a Carl Peters, um “pioneiro” da causa colonial alemã na África Oriental e, certamente, uma das figuras mais brutais e perversas do colonialismo alemão. Nomeado “comissário imperial” e encarregado da pequena estação administrativa de Moshi, no Kilimanjaro (Tanganica), Peters instaurou um regime de terror contra a população local. No final de 1891 e no início de 1892, ordenou o enforcamento de sua concubina afri-

cana e do amante dela, por ter-se sentido traído pela “infidelidade” da africana (Iliffe, 1979; Gründer, 2000; Groth, 1989:41-42). Em 1935, a cidade de Hannover mergulhou na homenagem a Carl Peters e à causa colonial, devidamente apoiada pelo Departamento Etnológico de Museu Provincial. Como a exposição colonial inaugurada em 1935 não atraiu público em número considerado satisfatório, ela foi reconcebida, ampliada e, a partir de 1939, exibida no prédio do próprio museu.⁸ Esse envolvimento do museu de Hannover com a causa do revanchismo colonial durante a época nazista é sintomático de que se passou nos demais museus etnológicos da Alemanha. O museu de Bremen, por exemplo, identificou-se tanto com a idéia colonial que, em 1935, com aval de Adolf Hitler, mudou seu nome para Museu Colonial e Ultramarino e dedicou seu acervo às ex-colônias alemãs (Briskorn, 2000:82).

Colonialismo e aquisição de objetos etnográficos

O vínculo mais forte entre os museus etnológicos e o colonialismo alemão encontra-se, sem dúvida, na aquisição de objetos etnológicos. Essa conexão será abordada, primeiramente, de modo quantitativo. Embora os primeiros “objetos etnográficos” tenham chegado à Europa no século XV e as primeiras “coleções” etnográficas datem do século seguinte, foi durante o século XIX que começaram a ser fundados os primeiros museus exclusivamente dedicados às exposições etnográficas (Bassani & McLeod, 1985:245-250; Kasper, 1985:6). Pode-se observar um paralelismo temporal entre o colonialismo e a fundação dos museus etnológicos na Alemanha (ver Quadro 1). Existem atualmente cerca de 120 museus com coleções etnológicas no país. Deste total, nove exclusivamente museus etnológicos e todos foram fundados entre 1868 e 1904 (Kasper, 1985). Depois desta data até os dias de hoje, nenhum novo museu etnológico foi fundado, com exceção de um pequeno museu em Heidelberg, originado de uma coleção particular, e do também pequeno museu em Witzenhausen, que exhibe a coleção da ex-Escola Colonial. Embora os principais museus etnológicos da Europa tivessem sido criados a mesma época que os da Alemanha, destaca-se o número relativamente grande desse gênero de museu nesse país (Kasper, 1985:6-12).

A contemporaneidade entre museus etnológicos e colonialismo fica mais evidente quando se observa as datas de construção dos novos prédios desses museus. Estes se tornaram necessários

para armazenar as coleções que começaram a crescer numa velocidade incrível, em função da conexão colonial. Como é mostrado no Quadro 1, todos esses novos prédios, impressionantes e gigantescos, foram inaugurados entre 1896 e 1906.

Quadro 1
Fundação de Museus Etnológicos na
Alemanha

Cidade	Ano de fundação do Museu	Ano de construção do novo prédio
Munique	1868	
Leipzig	1869	1896
Berlim	1873	1886
Dresden	1875	
Hamburgo	1879	1912
Stuttgart	1894	1911
Lübeck	1893	
Colônia	1901	1906
Frankfurt	1904	

Fonte: Kasper (1989).

Contudo, essa convincente interconexão de museus etnológicos e colonialismo confunde dois contextos distintos: o da fundação do museu e o do crescimento dos seus acervos a ponto de ser necessária a construção de um prédio maior. O momento de fundação reflete tendências dominantes da política cultural da Alemanha, que se caracterizam por um aumento dramático do número de museus de todos os tipos e da diferenciação entre estes: entre 1850 e 1914, o número de museus aumentou de 143 para 600. Os museus etnológicos estavam incluídos nesse crescimento e nessa diferenciação funcional dos museus (Kasper, 1989). A fundação dos museus especializados, nessa época, acompanha a diferenciação das ciências, e, às vezes, como no caso da etnologia, a antecede. Está também ligada, no caso dos museus históricos, a uma crescente apropriação neotradicionalista da história pelo nacionalismo.

Existiam dois caminhos diferentes à fundação de museus etnológicos. Eles ou foram criados por intermédio da separação e da "libertação" de acervos etnológicos de coleções maiores, como os dos gabinetes de pinturas e de curiosidades das casas reais e aristocráticas (como, por exemplo, em Berlim), ou mediante a amalga-

mação de pequenas coleções etnográficas em um museu único (como em Dresden, Bremen, Frankfurt e Stuttgart). Ao contrário do que comumente se pensa, não foi principalmente a aristocracia, mas sim a burguesia urbana que tomou a iniciativa da fundação ou que contribuiu para o estoque inicial do acervo (*ibidem*:16).

Embora a fundação dos museus etnográficos reflita uma dinâmica cultural mais geral, o segundo momento, o do crescimento explosivo do acervo e da consolidação dos museus, tem ligações estreitas com o colonialismo. O colonialismo, sem sombra de dúvida, encheu de uma maneira expressiva os museus. Nunca as coleções etnográficas, em particular aquelas com objetos da África, cresceram tanto como na época colonial. Para citar Leo Frobenius: “Os museus etnográficos incharam como se fossem hipopótamas grávidas” (*apud* Bergner, 1996:227). Eles se aproveitaram da infra-estrutura, das comunicações e do poder do colonialismo na África para ampliar seu estoque de objetos do continente africano. Esse crescimento extraordinário dos acervos durante a época colonial é demonstrado no Quadro 2.

Quadro 2
Crescimento das coleções de museus
etnológicos durante a época colonial
(número de objetos)

Ano	1879	1880	1884	1895	1896	1899	1904	1906	1910	1914	1915	1945
Museu												
Hamburgo	1.834				11.946		20.041				104.533	
Stuttgart				5.700		9.000			63.000			
Bremen		49				1.016			3.586	4.714		10.012
Berlim (só da África)			7.388							55.079		66.953
Leipzig								1906 a 1914 85.000 objetos				

Fonte: Briskorn (2000), Krieger (1973), Bergner (2003).

O fluxo dos objetos oriundos das colônias, especialmente da África, abarrotou de tal maneira os museus que a falta de espaço se tornou a principal reclamação dos seus diretores, mesmo depois da construção de novos prédios. Em 1907, por exemplo, o Museu de Berlim estava tão lotado que o Corpo de Bombeiros ameaçou fechá-lo, alegando que duas pessoas não conseguiam andar lado a lado nas salas de exposição (Kasper, 1989). Naquela época, o Museu de Berlim, bem como outros, exibia todos os objetos que possuía e não diferenciava entre exposição e depósito. A divisão do

acervo entre exposição permanente e “coleção de estudo” só ocorreu em 1926.

Existe, portanto, uma relação direta entre o crescimento quantitativo das coleções e a presença colonial na África. Calcula-se que cerca de 50% dos novos objetos que vieram da África nessa época, saíram das quatro colônias alemãs (Bergner, 1996:233). Alguns museus lucraram mais com o colonialismo do que outros. O grande vencedor foi o museu de Berlim, ironicamente chefiado por pessoas que, como liberais, não apoiavam plenamente o colonialismo alemão. Mas, uma vez criada a oportunidade, souberam se aproveitar dela. Adolf Bastian, o diretor do museu de Berlim, usou sua influência política para fazer aprovar, em 1889, no Parlamento alemão, uma lei que determinava a prioridade de seu museu na recepção de todas as coleções e objetos oriundos das colônias alemãs e adquiridos por representantes do governo (isto é, por expedições científicas, por servidores públicos e pelos membros das tropas militares coloniais). O museu berlinense tinha o direito de ficar com os objetos que quisesse, mas podia satisfazer a demanda dos outros museus, oferecendo os chamados “Dubletten”, isto é, peças que eram considerados idênticas àquelas que haviam sido escolhidos por Berlim. O *Völkerkundemuseum* de Berlim tornou-se uma espécie de museu colonial não-oficial, muito a contragosto dos outros museus etnológicos do país, cujos diretores só conseguiram revogar a referida lei em 1911. Mesmo assim, na prática, o museu de Berlim continuou recebendo a maior parte das coleções etnográficas das colônias (Lustig, 1988). Berlim monopolizou os objetos vindos das colônias e não parou de reclamar de falta de espaço. Insatisfeito com a situação, embora não querendo abrir mão do fluxo de objetos das colônias, o diretor Bastian sugeriu a fundação de um museu colonial próprio, cuja finalidade não seria o trabalho científico, mas a informação popular sobre as colônias alemãs e a propagação das idéias colonialistas.

Como se deu concretamente a aquisição de objetos etnográficos durante a época colonial? A transposição de um objeto etnográfico da África para um museu europeu era, de regra, um processo dividido, composto por, pelo menos, duas etapas distintas:

- a) a aquisição do objeto na própria África (o que pode ser chamado de aquisição *primária*);
- b) a aquisição do objeto pelo museu (Briskern, 1988; Grigorowicz, 1978).

São processos distintos, muitas vezes institucionalmente separados e envolvendo agentes diferentes. Ao mesmo tempo são or-

ganicamente integrados e inseparáveis, porque constroem a trajetória do objeto até o seu destino final, isto é, até a exposição no museu. O museu configura-se também como colecionador “primário” em somente um dos tipos de aquisição: quando o próprio museu organiza e realiza expedições com a finalidade específica de adquirir coleções etnográficas. Isso aconteceu várias vezes durante a época colonial, principalmente entre 1900 e 1914. Segundo o levantamento de Kasper, todos os museus etnológicos da Alemanha, com exceção dos de Colônia e Stuttgart, aproveitaram-se das estruturas criadas pelo colonialismo e realizaram expedições de aquisição ou destas participaram.⁹ Essas expedições eram importantes e renderam butim de monta. Por exemplo, a expedição hamburguesa no Oceano Pacífico trouxe para o museu em torno de 18.000 objetos¹⁰. Em geral, todavia, não foram estas expedições responsáveis pelo crescimento exponencial dos acervos durante a época colonial. Esse crescimento se deveu muito mais às atividades de “coleccionadores primários” não diretamente ligados aos museus. Para os museus, essa divisão de trabalho não causou muita preocupação, uma vez que, pela ética das ciências culturais, a pesquisa de campo e a coleta de dados não eram consideradas tarefas essenciais para um cientista; eram deixadas muitas vezes para os “amadores”. Foram esses “amadores”, não-etnólogos, instruídos ou não pelos museus, que trouxeram a maioria dos objetos para a Europa. Foram os viajantes e exploradores, comerciantes e missionários, funcionários das administrações coloniais e integrantes do exército colonial, colonos e colecionadores profissionais que se tornaram os principais responsáveis por esta avalanche de objetos etnográficos que se derramou nos museus alemães entre 1884 e 1914.

Esse grande grupo de colecionadores ainda pode ser dividido em duas categorias: aqueles que adquiriram objetos por incumbência dos museus e aqueles que colecionavam por conta própria e que depois ofereciam os objetos aos museus. Fazem parte da primeira categoria, por exemplo, Leo Frobenius, um dos grandes fornecedores dos museus de Berlim, Hamburgo e Leipzig, e também o comerciante de coleções etnográficas, Julius Konietzko, outro grande fornecedor dos museus que adquiriu em suas expedições objetos específicos por encomenda dos próprios museus (ver Bergner, 2003; Briskorn, 2000: 142).¹¹

A segunda categoria é composta pelos “coleccionadores” típicos da época colonial. Eram pessoas que não estavam profissionalmente ligadas à etnografia ou aos museus, mas que aproveitaram

suas estadias nas colônias para adquirir objetos da cultura material das populações indígenas. Eram principalmente comerciantes ou pessoas empregadas pela administração colonial ou pelas tropas militares ali instaladas. Uma boa parte destes objetos foi doada aos museus ou chegou ao museu de Berlim via ordem administrativa. Em muitos museus, por exemplo no *Übersee-Museum* de Bremen, os presentes ou doações representavam, até 1918, a categoria mais importante do acervo (Briskorn, 2000:159). A sociologia deste grupo de “colecionadores”, suas preferências e oportunidades, explica, em boa parte, tanto os enfoques categoriais dos acervos da época (por exemplo, o imenso número de armas), sua composição aleatória, e a documentação precária dos objetos. Os museus tentaram estimular e incentivar essas coleções aleatórias por amadores e demonstraram bastante imaginação neste campo. Os diretores não somente enviavam “cartas de petição” aos membros do serviço colonial, mas também consultavam as listas de passageiros emitidas pelas companhias marítimas, para assediá-los, para assediá-los os passageiros voltando das regiões tropicais. Existiam também tentativas, malsucedidas, de instruir e direcionar as atividades colecionadoras destes amadores nas colônias com a ajuda de guias e instruções escritas (p. ex., Luschan, 1904).

Para examinar a relação entre colonialismo e os museus etnográficos no contexto da aquisição dos objetos é preciso focalizar a aquisição primária, isto é, aquela que retirou os objetos do ambiente africano. Os museus na Europa, até hoje, ainda não aceitam plenamente a idéia de que uma boa parte da suas coleções teve origem em um contexto de subjugação e violência. Termos e denominações, como “*Arte africana*”, sugerem inocência e uma biografia social dos objetos longe das crueldades da conquista e subjugação. O catálogo da exposição “*Arte da África*” camufla esses complexos e trágicos vínculos dos seus objetos com um passado violento, por meio de formulações no mínimo eufemísticas: “*Os objetos foram legalmente comprados ou trocados na África, adquiridos de coleções científicas ou por membros do Museu em viagens de pesquisa científica, com a anuência de pessoas das respectivas culturas*” (Junge, 2004).

Diante de destas formulações vagas dois argumentos principais são contrapostos. Primeiro: em vez de mostrar a “anuência de pessoas das respectivas culturas”, a aquisição primária de objetos etnográficos vincula-se intimamente à conquista colonial. Muitos objetos são simplesmente despojos de guerra e fruto de pilhagem. Segundo: mesmo quando o ato imediato da aquisição não era violento (por exemplo, uma compra ou um presente), as hierarquias e

desigualdades e, a cima de tudo, o clima de violência criado e mantido como necessário para a implantação do domínio branco, raramente permitiam transações puramente voluntárias. Atrás do "desejo" e da proposta do branco na África colonial, especialmente na fase inicial da conquista, provedora da grande maioria dos objetos etnológicos da época, sempre se encontra a ameaça de violência, que permite questionar a suposição de anuência.

O vínculo entre violência colonial e aquisição de acervos etnológicos pode ser demonstrado nos objetos mais espetaculares dessa exposição "Arte da África": as placas figurativas e as cabeças de latão comemorativas dos reinos de Benin. A trajetória triste dessas peças está muito bem documentada (Ryder, 1969, Home, 1982, *The Independent*, 22/2/1997). O contexto histórico é a conquista do interior da Nigéria pelas tropas inglesas no final do século XIX. A seqüência e o esquema desse processo se repetiu muitas vezes, tanto nas colônias britânicas quanto nas colônias alemãs. Tendo ocupado o litoral africano há algum tempo, a força colonial desembarcou para subjugar e abrir ao comércio aquelas regiões, que até então tinham oferecido resistência. O reino de Benin tinha se fechado, rejeitando todos os avanços políticos e comerciais da potência britânica. No final de 1896, os ingleses enviaram uma pequena tropa para abrir o reino ao comércio, "usando a força se necessário", como se falou à época. Essa expedição militar foi derrotada, deixando oito ingleses mortos. A vingança consistiu no envio de 1200 soldados ingleses de elite, junto com tropas africanas, pesadamente armadas com metralhadoras e artilharia de campo. Os defensores de Benin foram massacrados, nenhum inglês foi ferido na batalha, e o palácio real foi incendiado. Com o fogo fora de controle, queimou-se a maior parte da cidade de Benin. O rei do Benin foi exilado e seis de seus principais chefes executados. Os britânicos saquearam o palácio real e, subseqüentemente, leiloaram estes despojos de guerra em Londres. A maioria dos objetos foi comprada por museus alemães, principalmente pelos de Hamburgo, Berlim e Colônia. Em 1919, 580 das 2.400 peças conhecidas do Benin encontravam-se no Museu Etnológico de Berlim (Bergner, 2003:cap. III.1). É difícil descobrir "anuência" dos africanos nesses atos. Outro caso espetacular, parecido com o do Benin, foi a pilhagem de Kumasi, capital do Reino de Asante (Gana), em 1874. Os despojos foram orgulhosamente exibidos para o público no Museu Imperial, em South Kensington, Londres (Ganslmeyer, 1984, Barringer, 1998).

A pilhagem era um método comum para se adquirir “arte africana”, tanto entre os ingleses, como entre os alemães. O diretor do Museu Etnológico de Hamburgo, Thilenius, chegou a dividir os objetos etnográficos oriundos da África em duas grandes categorias (Briskorn, 2000:136). Uma destas era despojos de guerra e “presentes” para membros do exército colonial e das administrações, que os tinham recebido em função de suas posições de comando.

Provavelmente, a maioria dos museus etnológicos na Alemanha tem despojos de guerra entre os seus objetos. Por exemplo, Museu “Provincial” de Hannover, possuidor de uma pequena coleção etnográfica, tem um trono real de Camarões, “adquirido” por uma expedição punitiva na região da savana (*grasslands*). Possui também uma coleção de armas, conquistadas dos africanos durante o Levante Maji Maji em 1905, em Tanganica (Döpcke, 1989).

O Museu Etnológico de Bremen (o *Übersee-Museum*) possui a chamada “Coleção Kamptz”, fruto de pilhagem na região de Adamaua, no norte de Camarões. O tenente Oltwig von Kamptz, comandante do exército colonial (da chamada *Schutztruppe* – “Tropa de Proteção”), foi encarregado, em dezembro de 1898, de avançar para o norte da colônia a fim de fazer satisfazer as reivindicações alemãs. Como parte desta campanha militar, comandou o ataque contra a cidade de Tibati, que havia sido abandonada pelas tropas do “sultão” Hamman, causando 300 mortos. Depois da pilhagem, a cidade foi incendiada e totalmente destruída. Desta cidade, do palácio do “sultão” Hamman, e de uma outra cidade, Ngilla, o tenente trouxe um enorme butim para o museu de Bremen (Briskorn, 2000:134, Stoecker, 1968:29). Os objetos etnográficos que o militar e posteriormente administrador colonial, Adolf Schippers, doou para o museu são frutos também de conquistas militares (Briskorn, 2000, Bergner, 2003).

Mesmo sem poder demonstrar um vínculo da conquista militar com a aquisição de muitos objetos, a própria biografia dos “coleccionadores” sugere, principalmente de ponto de vista africano, proximidade com a violência colonial e com suas instituições. Nessas biografias, mesclam-se conquista, pilhagem, administração, exploração científica, comércio e aquisição de objetos etnográficos. A alternância entre explorador científico, conquistador militar e administrador, eram comum e foi experimentada, por exemplo, por Franz Stuhlmann e Richard Kandt na África Oriental Alemã.¹² A volatilidade nas carreiras dos poucos brancos pre-

sentes nos primeiros anos do colonialismo na África fez com que, a partir da perspectiva africana, todos fossem associados à prática ou à ameaça de violência na imposição de seus interesses. Uma aquisição justa e amigável de objetos, alguns de alto valor simbólico ou religioso, não é pensável neste clima pleno de violência.

Essa volatilidade nas carreiras coloniais pode ser ilustrada com o exemplo de alguns “coleccionadores” que contribuíram com peças da colônia de Camarões para o acervo berlinense e, também, para a exposição “Arte da África”. Primeiro, o Sr. Zintgraf, um assim-chamado explorador geográfico, que se destacou pela exploração militar no norte de Camarões. Em 1878, ele mandou incendiar mais de vinte aldeias na região de Banjang. Em 1891, atacou com 370 mercenários e milhares de guerreiros bali, os bandenge, sofrendo, no entanto, uma derrota fulminante. Em 1901, finalmente, uma outra expedição colonial vingou-se sangrentamente dessa derrota (Stoecker, 1968). O Sr. Zintgraf contribuiu bastante para a coleção etnográfica do Museu em Berlim (Krieger, 1973). Outro exemplo, também de um importante doador para o museu desta exposição, foi o militar Curt von Morgen, que, em 1899, comandou uma expedição para abrir uma via de comunicação entre Duala e Jaunde. A resistência dos toni a esse avanço foi liquidada com a execução de um refém, deixando, com isso, a população horrorizada (Stoecker, 1968; ver Catálogo:340). Outro oficial, cujas atividades em Camarões renderam bastante objetos para o Museu e para esta exposição, foi o tenente Ludwig von Stein. Entre 1901 e 1904, ele realizou várias expedições ao interior de Camarões, por conta de uma companhia concessionária de terras. Seus homens fizeram muitos mortos, incendiaram muitas aldeias e ameaçaram liquidar reféns. Em 1904, suas tropas de mercenários africanos adquiriram certa fama ao cortarem as cabeças dos inimigos mortos para apresentá-las a seu comandante (Stoecker, 1968:45; Krieger, 1973).

Quem também contribuiu para a coleção berlinense foi o oficial Hans Dominik, cuja fama era de mandar matar homens como se fossem galinhas. Ele chegou a ser acusado até em tribunais militares alemães de ter cometido crueldades contra africanos (Bergner, 2003; Stoecker, 1968). Outra contribuição de peças para a coleção berlinense veio do “comerciante” Gustav Conrau. Em sua atuação pode-se mostrar como as funções se mesclam no contexto da violência colonial. Conrau oscilava entre a profissão de comerciante e a de conquistador. No decorrer de suas múltiplas

atividades, foi contratado em 1899 para acompanhar uma expedição militar ao interior de Camarões, mas não chegou a participar dos massacres cometidos por esta expedição porque havia sido morto pouco antes em um outro embate violento com africanos (Stoecker, 1968; Catálogo:88 e 172; Krieger, 1973). Quem também morreu em batalha contra os africanos foi o capitão da *Schutztruppe*, Hans Glauning, um assíduo colecionador de grande importância para o acervo berlinense e para a exposição "Arte africana" (*Deutsches Kolonial-Lexikon*, 1920:740, vol. 1).¹³

Em situações de extrema desigualdade e de ameaça latente de violência, como no colonialismo em sua fase de conquista, é muito difícil delimitar as fronteiras entre atos puramente voluntários, persuasão, coação e força. É óbvio que nem todos os objetos da coleção de Berlim, obtidos durante o período colonial, foram pilhados, roubados ou adquiridos de uma forma violenta. Contudo, a contaminação do dia-a-dia da relação africano-branco no colonialismo pela violência faz pairar suspeição também sobre objetos que são hoje apresentados simplesmente como "dados de presente". Para dar um exemplo bem conhecido. O famoso trono do Rei Njoya de Bamum, Camarões, uma peça destacada no acervo berlinense, é classificado como presente dado, em 1905, daquele rei para o Imperador Guilherme II. A história desse trono revela toda a problemática dos "presentes" em situações de profunda desigualdade. Em 1902, o trono tinha chamado a atenção do ex-capitão do exército colonial e então representante da Companhia Nordeste de Camarões, Hans Ramsay, que chefiara a primeira expedição militar alemã para o reino Bamum. Ramsay, que se envolvera bastante com a conquista e a expropriação de terras, também doou objetos ao museu, alguns apresentados nesta exposição (Catálogo:126 e 129). Em 1905, ele publicou uma foto do trono real numa revista geográfica, fato que provocou a cobiça de vários museus europeus. Ativou-se em seguida a conexão colonial. Foi o Capitão Glauning, então comandante da Estação Militar Bamenda, que "convenceu" o rei a presentear o trono ao Imperador alemão (Bergner, 2003:cap. III.1).¹⁴ É difícil saber se Njoya, sendo muito dependente politicamente dos alemães, tinha a opção de recusar este convite para dar o presente e se ele se desfez voluntariamente do seu trono.

A forte presença da ameaça de violência e a falta de ética na aquisição de objetos etnográficos, já na época do colonialismo "desenvolvido" e menos abertamente coercitivo, são ainda documen-

radas pelos poucos relatos que existem sobre a prática diária de colecionar das expedições científicas. Emmy Bernatzik, que acompanhou seu marido Hugo Bernatzik e o também etnólogo Bernhard Struck na expedição para Guiné-Bissau em 1930/31, publicou um relato da viagem em que conta como os membros da expedição tinham que usar de “persuasão”, pressões e subornos para fazer a população se desfazer, às vezes chorando, dos seus objetos (Bernatzik, 1936). Os balantes, por cuja região o grupo passou e dos quais adquiriu máscaras, pensavam que os etnólogos tinham matado os ex-proprietários destas máscaras, porque ninguém ainda vivo se separaria destes objetos. Briskorn supõe que a expedição recorreu também ao furto para adquirir certas coleções etnográficas (Briskorn, 2000:141). Práticas parecidas da expedição Dacar-Djibuti (1931- 1933) do conceituado etnólogo francês Marcel Griaule, são conhecidas. O objetivo desta viagem foi a aquisição de objetos para serem expostos no novo Musée de l'Homme, em Paris. Foi concedido à expedição, pela administração colonial francesa, o direito de confiscar objetos em nome da ciência. Os etnólogos, no entanto, também recorreram ao simples furto para alcançar suas metas.¹⁵ Supõe-se que também Leo Frobenius recorreu a métodos semelhantes para adquirir os objetos que chegaram a ter um impacto muito grande no mundo dos museus da Alemanha (Ganslmeyer, 1984:194).

Resumindo, reitera-se que estes objetos etnográficos da África, que são apresentados como “arte” na exposição “Arte da África” têm uma biografia social que vai muito além do contexto da sua criação, da sua função originária e da sua última metamorfose em “arte”. É uma biografia social inseparavelmente ligada à violência colonial, mas também a imagens da África dignas de imediata rejeição. Estes objetos não somente foram seqüestrados da África, mas também violentados para ressaltar noções de superioridade e inferioridade cultural, até chegar ao extremo do racismo biológico dos nazistas. Esse momento trágico da biografia social dos objetos etnográficos é parte integral deles e não deve ser ignorado quando se os observa. Porém, da mesma maneira que os povos africanos não se tornaram vítimas simples e passivas, mas resistiram à conquista colonial, suas manifestações culturais também não foram objetos fáceis da subjugação e apropriação intelectual. Eles também resistiram, fragilizando as hierarquizações evolucionistas e ainda permanecem, ao que parece, com o ar de não terem revelado todos os seus segredos.

Notas

1. Depois de derrotar militarmente os hereros no Waterberg, os sobreviventes, incluindo mulheres e crianças, foram forçados pelo exército alemão a entrar no deserto de Omaheke, onde a falta de água fez, como se pronunciou o comando militar alemão, “o que as armas alemãs tinham começado: a aniquilação do povo dos hereros” (*apud* Gründer, 2000, p. 120). Entre 75% e 80% dos hereros (ca. de 65 mil pessoas) e 50% dos namas (ca. de 10 mil pessoas) morreram nestas campanhas genocidas das tropas alemãs na Namíbia colonial. Ver Gründer (2000) e Bley (1968).
2. O colonialismo alemão se inicia em abril de 1884, quando o governo alemão declara a Namíbia (denominada *Deutsch-Süd-West-Afrika*) área de “proteção” alemã. O Chanceler Bismarck designou as colônias alemãs como “áreas de proteção” (“*Schutzgebiete*”) para tentar evitar um pleno compromisso do Estado com a aventura colonialista. Porém, esta política de distanciamento mostrou-se pouco realista, uma vez que os interesses comerciais particulares se mostraram financeira, militar e administrativamente incapazes de conduzir o governo colonial. O fim oficial do colonialismo alemão na África variou de colônia para colônia, dependendo do momento da rendição das tropas coloniais aos exércitos franco-britânicos ou sul-africano após o início da Primeira Guerra Mundial (entre agosto de 1914, no caso de Togo, e novembro de 1918, no caso da África Oriental Alemã). Mesmo assim, como governo efetivo, o colonialismo alemão na África encerra-se no final do ano de 1914. Em termos de lei internacional, foi o Tratado de Versalhes, de junho de 1919, que negou à Alemanha o direito de ter colônias e colocou as antigas possessões alemãs sob o mandato da Liga das Nações, mas, efetivamente, as agregou aos domínios coloniais franceses e ingleses e à África do Sul.
3. “Arte da África” refere-se à exposição Arte da África. Obras-Primas do Museu Etnológico de Berlim, mostrada no Rio de Janeiro, em Brasília e em São Paulo entre outubro de 2003 e março de 2004, patrocinado pelo Centro Cultural Banco do Brasil e outras instituições e que serviu como ocasião para desenvolver o presente trabalho. A exposição está acompanhada de um catálogo que serve como referência documental para este trabalho (Junge, 2004).
4. Uma das poucas ocasiões em que, na época, percebeu-se a qualidade artística de peças africanas foi quando o Museu de Berlim adquiriu parte do despojo de guerra da conquista do Reino de Benim e o então Diretor do Departamento África e Oceania, Felix von Luschan, destacou a “beleza, brandura, graça e ‘cheiro inexplicável’ das cabeças comemorativas dos reis fundidas em bronze, superando todos os retratos de negros da antiga Grécia” (Von Luschan, 1898 *apud* Bergner, 2003:cap. III.1). Nesta ocasião, von Luschan diferenciava também o valor artístico e do valor etnográfico das peças. O autor agradece a Bergner pela possibilidade de consulta da sua tese de doutorado ainda inédita.
5. Explica, por exemplo, Bastian (*apud* Bergner, 2000:cap. III.1). “As simples e evidentes tribos naturais nos fornecerão uma chave para abrir e compreender as mais complicadas realizações dos povos com cultura, e, assim, da nossa própria existência”.
6. Este fato é bastante curioso, uma vez que Bastian, como outros primeiros “etnólogos”, era formado em Ciências Naturais (Medicina). Ver Kasper (1989:26 e ss.).

7. O Museu Colonial em Berlim foi fundado em 1899, aproveitando-se do material e dos objetos da Exposição Colonial que haviam sido mostrados em 1896 como parte da Exposição Industrial em Berlim. Acredita-se que até este museu, cuja concepção didática não tinha pretensões científicas, não atraiu muito interesse popular. Ver, também, Bergner (2003:cap. II.2).
8. “Dr Carl Peters zum Gedächtnis”, *Hannoversches Tageblatt*, 26/9/1935; “Kolonialschau im Landesmuseum”, *Hannoverscher Anzeiger*, 12/1/1939; Döpcke (1989).
9. Ver também, especialmente sobre a conexão entre poder colonial e as expedições dos museus, Fischer (1981). Uma outra viagem, que contribuiu para o acervo berlinense, está documentada em Heintze (1995).
10. Para a exposição “Arte africana” contribuíram as seguintes expedições científicas: Ankermann em Camarões 1907-1909; Struck/Bernatzik, 1931 e Schachtzabel, 1919.
11. A exposição mostra uma peça de Konietzko (Catálogo:224). As expedições de Frobenius contribuíram amplamente para a exposição.
12. Na exposição “Arte africana” existem peças de origem de Stuhlmann (Catálogo, pp. 132, 141, 198) e peças de Kandt, entre outras (p. 340).
13. Cerca de dez peças da coleção Glauning foram exibidas na exposição “Arte da África”.
14. A exposição “Arte da África” mostra outros presentes para o Imperador alemão pelo mesmo rei (Catálogo: 96 e 97).
15. O arquivista da expedição, Michel Leiris, publicou um diário muito plástico desta expedição (Leiris, 1980).

Referências Bibliográficas:

- BARRINGER, T. (1998). “The South Kensington Museum and the colonial project”. In: T. Barringer & T. Flynn (orgs.), *Colonialism and the Object. Empire, material culture and the museum*. London & New York, Routledge, pp. 11-27.
- BARRINGER, T. & FLYNN, T. (orgs.). (1998). *Colonialism and the Object. Empire, material culture, and the museum*. London & New York, Routledge.
- BASTIAN, A. (1881). *Die Vorgeschichte der Ethnologie*. Berlim.
- BASSANI, E. & McLEOD, M. (1985). “African Material in Early Collections”. In: O. Impey & A. Macgregor (orgs.), *The Origins of Museums. The Cabinet of Curiosities in Sixteenth and Seventeenth-Century Europe*. Oxford, Oxford University Press.
- BENNINGHOFF-LÜHL, S. (1984). “Die Ausstellung der Kolonisierten: Völkerschauen von 1874-1932”. In: V. Harms (org.), *Andenken an den Kolonialismus. Eine Ausstellung des Völkerkundlichen Insituts der Universität Tübingen*. Tübingen, pp. 32-66.
- BERGHAUS, A. (1883). *Das Aussterben der Naturvölker*.
- BERGNER, F. (2003). Die Erwerbgeschichte deutscher Völkerkundemuseen während der Kolonialzeit. Afrikanische Sammlungen in Berlin, Hamburg, Köln, Leibzig und München. Dissertação inédita.
- BERGNER, F. (1996). “Ethnographisches Sammeln in Afrika während der deutschen Kolonialzeit. Ein Beitrag zur Sammlungsgeschichte deutscher Völkerkundemuseen”. *Paideuma*, nº 42, pp.225-235.

- BERNATZIK, E. (1936). *Afrikafabri. Eine Frau bei den Negern Westafrikas*. Vienna, LW Seidel und Sohn.
- BLEY, H. (1968). *Kolonialherrschaft und Sozialstruktur in Deutsch-Südwestafrika 1894-1914*. Hamburgo, Leibniz-Verlag.
- BRISKORN, B. von (2000). *Zur Sammlungsgeschichte afrikanischer Ethnografica im Übermuseum Bremen 1841-1945*. Bremen, Übermuseum Bremen.
- DÖPCKE, W. (1989). *Exotik in der Provinz — Die Geschichte der völkerkundlichen Sammlung am Niedersächsischen Landesmuseum im Überblick*. Hannover, ms. não-publicado.
- FISCHER, H. (1981). *Die Hamburger Südsee-Expedition. Über Ethnographie und Kolonialismus*. Frankfurt a.M., Syndicat.
- FÖRSTER, S.; Mommsen, W. J. & Robinson, R. (orgs.). (1989). *Bismarck, Europe and Africa. The Berlin Africa Conference of 1884/5 and the Onset of Partition*. Oxford, Oxford University Press.
- FROBENIUS, L. (1925). *Vom Schreibtisch zum Äquator — Planmäßige Durchwanderung Afrikas*. Frankfurt a. M., Societäts-Verlag.
- GANSLMEYER, H. (1988). *Samlungsstrategien: Völkerkundemuseen*, In: *Museumskunde*, 53, 3, pp. 155-166.
- GANSLMEYER, H. (1984). "Kulturelle Identität und Rückgabe von Kulturgut". In: E. M. Bruchhaus & L. Harding (orgs.), *Hundert Jahre Einmischung in Afrika 1884-1984*. Hamburg.
- GOTHSCH, M. (1983). *Die deutsche Völkerkunde und ihr Verhältnis zum Kolonialismus. Ein Beitrag zur kolonialideologischen und kolonialpraktischen Bedeutung der deutschen Völkerkunde in der Zeit von 1870 bis 1945*. Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft.
- GRAPE-ALBERS (org.) (2002). *Das Niedersächsische Landesmuseum Hannover. 150 Jahre Museum in Hannover*. Hannover, Niedersächsisches Landesmuseum.
- GRIGOROWICZ, A. (1978). *Zufall und Notwendigkeit bei der Entstehung ethnographischer Sammlungen*.
- GROTH, E. (1989). "Galgen am Kilimandscharo. Das schmachliche Ende der Karriere eines deutschen Nationalhelden". *Die Zeit*, 4, 2011.
- GRÜNDER, H. (2000). *Geschichte der deutschen Kolonien*. (4a. ed.). Stuttgart, UTB.
- HEINTZE, B. (1995). *Alfred Schachtzabels Reise nach Angola 1913 — 1914 und seine Sammlungen für das Museum für Völkerkunde in Berlin. Rekonstruktion einer ethnographischen Quelle*. Colônia, Verlag R. Köppe.
- HILDEBRAND. (1969). *Vom Reich zum Weltreich. Hitler, NSDAP und koloniale Frage 1919-1945*. Munique, Verlag W. Fink.
- HOME, R. (1982). *City of Blood Revisited*. London, R. Collings.
- ILIFFE, J. (1979). *A Modern History of Tanganyika*. Cambridge, Cambridge University Press.
- JUNGE, P. (2004). "Arte da África". In: P. Junge (org.), *Arte da África (catálogo da Exposição Arte da África. Obras-Primas do Museu Etnológico de Berlin)*, Brasil 2004.
- KASPER, B. (1989). *Die Gründung der ersten deutschen Völkerkundemuseen im 19. und frühen 20. Jahrhundert: institutionelle und wissenschaftshistorische Voraussetzungen*. Dissertação de Mestrado, Johannes Gutenberg Universität, Mainz.

- KOLOSS, H. J. (1987). *Zaire. Meisterwerke afrikanischer Kunst, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Museum für Völkerkunde*. Berlin, G. Mann Verlag.
- KRIEGER, K. (1973). "Hundert Jahre Museum für Völkerkunde Berlin. Abteilung Afrika". In: *Baessler-Archiv*, N. F., 21, pp. 101-140.
- KROBOTH, R. (1984). "Der deutsche Kolonialismus im Spiegel der historiografischen Debatte". In: V. Harms (org.), *Andenken an den Kolonialismus. Eine Ausstellung des Völkerkundlichen Instituts der Universität Tübingen*. Tübingen, Attempo Verlag, pp. 148-168.
- KUPER, A. (1989). *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*. London e New York, Routledge.
- LAKOWSKI, R. (1983). "Apartheid auf Deutsch. Kolonialpolitische Vorstellungen der Nationalsozialisten". In: *Entwicklungspolitische Korrespondenz* (org.), *Deutscher Kolonialismus. Materialien zur Hundertjahrfeier 1984*, EPK-Drucksache Nr. 1, Hamburg.
- LECLERC, G. (1973). *Anthropologie und Kolonialismus*. Munique, Carl Hanser Verlag.
- LEIRIS, M. (1980). *Phantom Afrika*. Frankfurt a. M., Syndicat.
- LIENHARDT, G. (1964). *Social Anthropology*. Oxford, Oxford University Press.
- LUSCHAN, F. v. (1904). *Auleitung für ethnographische Beobachtungen und Sammlungen in Afrika und Ozeanien*. Berlin, Königliches Museum für Völkerkunde (3. Auflage).
- LUSTIG, W. (1988). "Ausser ein paar zerbrochenen Pfeilen nichts zu verteilen ..". — Ethnographische Sammlungen aus den deutschen Kolonien und ihre Verteilung an Museen 1889 bis 1918. *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg*, 18, pp. 157-178.
- MOSEN, M. (1991). *Der koloniale Traum. Angewandte Ethnologie im Nationalsozialismus*. Bonn, Holos Verlag.
- RIEKE-MÜLLER, A. (1987). "Pilou-Pilou. Die Kanaken tanzen in Hannover ihren Kriegstanz. Völkerschauen im Zoo Hannover 1878-1932". *Beispiele* 5, pp. 40-44.
- RYDER, A. (1969). *Benin and the Europeans, 1485-1897*. London. Longmans.
- SCHNEIDER, G. (1982). "Das deutsche Kolonialmuseum Berlin und seine Bedeutung im Rahmen der preußischen Schulreform um die Jahrhundertwende". In: *Die Zukunft beginnt in der Vergangenheit. Museumsgeschichte und Geschichtsmuseum*. Hrsg. von Mitarbeitern des Historischen Museums (Frankfurt am Main). (Schriften des Historischen Museums Frankfurt am Main. 16.) Giessen, pp. 155-199.
- SMITH, W.D. (1991). *Politics and the Sciences of Culture in Germany 1840-1920*. New York, Oxford University Press.
- STOECKER, H. (org.) (1977). *Drang nach Afrika. Die koloniale Expansionspolitik und Herrschaft des deutschen Imperialismus in Afrika. Von den Anfängen bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges*. Berlin (Leste), Akademie-Verlag.
- STOECKER, H. (1968). *Kamerun unter deutscher Kolonialherrschaft*, vol. 2, Berlin (Leste), VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- THE INDEPENDENT, "The Looting of Benin", 22/2/1997.
- ZIEGAN, U. (1992). "...in so prächtigen Exenplaren. Völkerschauen in Hannover, 1878-1932". Hannover, Geschichtswerkstatt Hannover.



“Operação Xangô”: uma etnografia da perseguição aos Terreiros de Maceió em 1912¹

Ulisses Neves Rafael

Resumo

Este artigo apresenta a etnografia urbana de um acontecimento ocorrido nas ruas da cidade de Maceió (Alagoas), em fevereiro de 1912, vésperas de Carnaval. A “Operação Xangô” teve origem em prolongadas disputas políticas entre as oligarquias locais, o que demonstra a ligação entre a elite política dominante e os terreiros de Xangô. O “Quebra!” atacou cerca de trinta Casas de Xangô, e destruiu diversos objetos sagrados, mas parte ainda hoje constitui a Coleção Perseverança, um documento do Xangô alagoano, pertencente ao acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. Entre as consequências do “Quebra!”, constata que houve, após 1912, uma grande diminuição das casas de Xangô e, também, mudanças no modelo ritualístico e nas características das suas festas religiosas.

Palavras-chave: terreiros de Xangô, violência e religião afro-brasileira, republicanos, carnaval, Alagoas.

Abstract

The “Xangô Operation”: an ethnography of the Houses’ persecution in Maceió in 1912

This article presents the urban ethnography of a fact that happened on the streets of Maceió (Alagoas), in February 1912, days before Carnival. The “Xangô Operation” had its origins in long political disputes between the local oligarchies, which demonstrates the connection between the dominant political elite and the Xangô Houses. The “Quebra!” (Break it!) attacked around thirty Xangô Houses, and although destroyed several sacred objects, a part of them are still in the

Coleção Perseverança (Perseverance Collection), a document of the Xangô from Alagoas, pertaining to the History and Geographic Institute of Alagoas. Among its consequences, it is told that there was a great decrease of the number of Xangô Houses after 1912, and that there were also a lot of changes concerning the ritualistic pattern and the characteristics of the religious parties.

Keywords: Xangô Houses, violence, African-Brazilian religion, republicans, Alagoas, oligarchies, political elite.

Resume

« Opération Xangô » : une ethnographie de la persécution des Temples de Maceió en 1912

Cet article présente l'ethnographie urbaine d'un évènement qui a eu pour théâtre les rues de la ville de Maceió (Etat d'Alagoas), en février 1912, à la veille du Carnaval. « L'Opération Xangô » trouve son origine dans les longues disputes politiques qui déchiraient les oligarchies locales, démontrant ainsi le lien existant entre l'élite politique dominante et les temples de Xangô. Le mouvement de « Quebra ! » prit d'assaut près de trente temples de Xangô et détruisit divers objets sacrés, dont une partie constitue aujourd'hui la Collection Persévérance, un document du Xangô d'Alagoas, qui appartient au fonds de l'Institut Historique et Géographique d'Alagoas. Entre autres conséquences du « Quebra ! », on constate, après 1912, une grande diminution des temples dédiés à Xangô, mais également des modifications du modèle rituel et des caractéristiques de ses fêtes religieuses.

Mots-clés: temples de Xangô, violence, religion afro-brésilienne, républicains, Alagoas, élite politique, oligarchies.

Na noite do dia 1º de fevereiro, numa quinta-feira, mais ou menos por volta das dez e meia da noite, quando grande parte da população já dormia, como era costume na época, as ruas de Maceió foram palco de uma dos espetáculos mais trágicos de que se tem notícia nos anais da capital de Alagoas. Tudo começa nas primeiras horas daquela noite, quando um grupo de rapazes, na sua grande maioria empregados do comércio, foi se chegando ao número 311 da rua do Sopapo, no bairro da Levada, residência de Manoel Luiz da Paz e sede da Liga dos Republicanos Combatentes,² misto de guarda civil e milícia particular criada havia pouco mais de dois meses com a finalidade de fornecer suporte físico à campanha de estilo persecutório contra o governador Euclides Malta e onde também se realizavam os ensaio do tradicional Clube dos Morcegos, presença cativa nos carnavais de Maceió daqueles primeiros anos do século passado.

A trupe que integrava a Liga vinha alarmando os moradores da capital, principalmente os correligionários do Partido Republicano, chefiado por Euclides Malta, distribuindo boletins insultantes pela cidade, fechando repartições públicas, perseguindo e vaiando cidadãos respeitáveis nas principais ruas do centro e invadindo residências, forçando seus proprietários e familiares a fugas constrangedoras pelos fundos das casas. Isso foi o que aconteceu com o intendente da capital, Luiz de Mascarenhas, que no dia 27 de dezembro de 1911, portanto dez dias após o surgimento daquela associação em Maceió, teve sua residência assaltada por populares e membros da Liga armados de rifle, obrigando-o a escapar com sua esposa, pulando o muro dos fundos de sua casa para ocultar-se na residência de um vizinho, em razão de que viria a renunciar ao cargo que ocupava, como também o faria o vice-intendente, Salvador Calmon, por também ter sua casa assaltada alta madrugada. Consta que no mesmo dia, horas antes desse episódio, a turba ensandecida atentara contra o Palácio dos Martírios, sede oficial do governo, encontrando ali forte resistência por parte do governador, de alguns dos seus correligionários mais fiéis e da Guarda do

Palácio, os quais repeliram seus desafetos, armados de rifles e fuzis, resultando desse confronto vários feridos e algumas detenções. O sucesso dessa investida só veio a se verificar dois dias depois, quando uma nova ofensiva ao Palácio foi feita pelos mesmos manifestantes. Desta feita o aparato policial não foi suficiente para conter os esforços dos revoltosos, que desarmaram a guarda, mas não evitaram a fuga do governador pelos fundos da residência oficial, de onde partiu para o bairro de Bebedouro, a fim de tomar um trem para a capital de Pernambuco.

Entre esses manifestantes encontravam-se alguns praças do Batalhão de Polícia do Estado que recentemente haviam desertado devido à insatisfação com os atrasos constantes dos parcos 1\$600 réis que era o soldo recebido por um soldado na época. Junte-se a isso a indisciplina de alguns deles que encontraram naquela situação de tumulto em que se achava a capital a oportunidade para fugir ao serviço militar, no que eram auxiliados pelos integrantes da Liga, que instituía o “rasga farda”. O miliciano que por aqueles dias passasse pela confeitaria “A Helvética”, na rua do Livramento, esquina com o beco da lama, era convidado pelos “patriotas” a tomar uma “bicada”. Depois do terceiro ou quarto copo, já em estado bem alterado, o soldado atendia à convocação dos manifestantes de rasgar a camisa e jogar fora o quepe, o que fazia sob grande alarido e algazarra dos manifestantes, enquanto dava vivas ao candidato da oposição, Clodoaldo da Fonseca e morras aos integrantes da oligarquia maltina.

A palavra de ordem repetida para diversão de todos e escárnio geral na ocasião era: “rasga!”. Essa exclamação, que traduzia uma revolta quase generalizada na cidade, em questão de dias deixou de ser a favorita e foi substituída por outra mais aprimorada: “Quebra!”. Quando este grito surgiu, com a tônica que lhe foi emprestada, uma multidão alucinada e confusa, como que tomada por um êxtase coletivo deu início a uma imodesta festa, iniciada ali mesmo, no número 311 da rua de sugestivo nome, “do Sopapo”, naquele que era um dos bairros mais movimentados da cidade em termos de manifestações culturais populares, onde, no dizer do colunista do jornal *A Tribuna*, concentrava-se “todo um exército de bobagens”.³

Era véspera de Carnaval e o bando de clubes daquele bairro se agitava, acertando os últimos detalhes da festa: o clube Pretinho, clube Cor de Canela, o clube Rouxinho, o clube Caboclo, e muitas outras atrações que têm saído daquelas bandas desde épocas remotas, entre as quais o clube dos Morcegos, com sua maravi-

lhosa orquestra de triângulos e presença cativa nos carnavais de Maceió daqueles primeiros anos do século XX. Gente que ao meio-dia ganhava as ruas sem que o sol, a poeira, nem o suor os impedissem. Foi para um dos ensaios desse clube que aqueles tantos rapazes dirigiam-se naquela fatídica quinta de fevereiro e que, como tantos outros clubes da cidade, ensaiavam marchinhas, como a portuguesa “Vassourinhas” que prometia ser o grande sucesso do carnaval daquele ano de 1912, que aconteceria em pouco mais de uma semana.

Naquele final de semana em especial o bairro estava muito mais movimentado do que nos dias comuns, não só pela aproximação do carnaval, mas também porque naquele período realizava-se uma das festas mais tradicionais promovidas pelos terreiros de Maceió, no caso, a festa de Oxum, cuja data coincidia com o dia da Imaculada Conceição, celebrada nos principais templos católicos da capital entre os dias 23 de janeiro e 2 de fevereiro, pelo menos naquela época⁴.

Enquanto os diversos clubes carnavalescos afinavam seus instrumentos, acertando os últimos acordes, outros sons se faziam ouvir pelo bairro naquele fim de semana. Ritmos africanos tirados dos atabaques se espalhavam pela rua do Sopapo e adjacências, confundindo os incautos com os “inevitáveis maracatus” que todo ano marcavam presença no carnaval de rua de Maceió, apesar da antipatia que inspiravam na elite.

Um dos lugares de onde partia aquela zoeira era a casa de Chico Foguinho, um dos mais afamados pais-de-santo de Maceió, desde o tempo em que, como devoto de Santa Bárbara, promovia a festa em sua homenagem no terreiro de Manuel Coutinho. Esses festejos “abrilhantados por uma orquestração de adufos, chocalhos e latas” e que eram integrados por devotos ardorosos e muito entusiasmados, já andavam incomodando o sossego dos habitantes das ruas Barão de Maceió e Dias Cabral, antiga do Reguinho, na qual se situava aquele terreiro em que Chico Foguinho atuava, conforme denúncia feita no jornal *A Tribuna*, de 1903⁵.

Embora nunca tenha sofrido qualquer tipo de constrangimento por parte da polícia, haja vista a proteção que desfrutava junto às principais autoridades da capital, o fato é que Chico Foguinho decidiu transferir seus negócios para o bairro da Levada, motivado por disputas internas no terreiro ao qual antes pertencia e que era chefiado por um dos mais antigos babalorixás de Alagoas, por nome Adolfo. Depois da morte deste, assumiu a direção da casa na rua do Reguinho o pai-de-santo Manoel Coutinho, o qual,

segundo dizia-se, foi um dos poucos a herdar a coroa de Dadá, de Tia Marcelina.

Foi por ocasião da abertura de sua própria casa na rua Santa Cruz, nome pelo qual depois ficou conhecida a rua do Sopapo, que Chico Foguinho adquiriu maior respeito e notoriedade. Com a ajuda dos seus irmãos Cesário Tompson, Chico de Têça e Japyassu, este um membro cativo e freqüentador assíduo do Palácio do Governo e dos poucos que se manteve fiel a Euclides Malta nos seus dias de derrocada política, conseguiu arrastar o governador do Estado para a festa de inauguração de sua nova casa, ocasião em que essa autoridade teria sido aclamada representante máximo na terra do deus *Leba e*, portanto, o papa do Xangô alagoano.⁶

Naqueles dias os tambores tocavam para homenagear Oxum, a deusa das águas, devendo as comemorações prosseguirem nos dias seguintes, com a festa de Santa Bárbara ou Iansã, orixá dos ventos e das tempestades, provavelmente com o mesmo entusiasmo com que era realizada no antigo endereço. Por essa razão a casa de Chico Foguinho encontrava-se, na ocasião, em grande movimentação.

Sendo que desta feita os ventos haviam mudado de direção. Os tempos não eram dos mais tranquilos e a situação política exigia cautela e moderação, já que o papa do Xangô alagoano, grande protetor daquelas casas achava-se afastado de suas funções governamentais. Mas obrigação com orixá é coisa sagrada e quando entra na cabeça do devoto, não tem cristão que o demova. A vingança veio a cavalo e abateu-se sobre aquelas casas como uma tempestade. Os pais e mães-de-santo de Maceió pagaram caro pela sua ousadia. Nenhum deles pode rogar a proteção dos orixás e se o fizeram, estes não lhes valeram.

Quando ecoou o grito de guerra, "Quebra!", os cabras da Liga que a essa altura não deviam obediência a nenhuma autoridade, nem terrestre, nem mágica, caíram com toda sua fúria sobre os terreiros. O primeiro a ser atingido, pela proximidade em que se encontrava, foi o terreiro de Chico Foguinho, cujos seguidores foram surpreendidos no auge da cerimônia religiosa, alguns deles ainda com o santo na cabeça. A multidão enfurecida entrou porta adentro quebrando rudo que encontrava pela frente, fazendo jus à determinação do líder, e batendo nos filhos-de-santo que se demoraram na fuga. Diversos objetos sagrados, utensílios e adornos, vestes litúrgicas, instrumentos utilizados nos cultos, foram retirados dos locais em que se encontravam e lançados no meio da rua, em que se preparava uma grande fogueira. Naquela via pública,

entre rosários e colares de ofás, foi colocada ainda a imagem de um santo em forma de menino, que muitos afirmaram tratar-se de Ali-babá, a qual ficou exposta à zombaria dos que passavam. Alguns objetos foram conservados para serem exibidos depois, na sede da Liga, outros foram exibidos em tom de zombaria no cortejo que se formou em direção a outras casas de Xangô nas proximidades.

Algumas delas estavam situadas ali perto, como era o caso dos terreiros de João Funfun (João Aristides Silva) e o de Pai Aurélio (Aurélio Marcelino dos Santos). O jornalista responsável pelas matérias até aqui referidas também localiza o terreiro de Tia Marcelina numa “das ruas mais esconsas da Levada”, embora a maioria dos autores consultados citassem a rua da Aroeira como verdadeiro endereço dessa mãe de santo⁷. De qualquer modo, o terreiro de Tia Marcelina era um dos mais antigos de Maceió e, segundo se dizia, um dos mais freqüentados por Euclides Malta no auge da campanha persecutória que contra ele armou a oposição. Era nesse terreiro que trabalhava noite e dia o seu Xangô-bomim para livrá-lo dos inimigos que queriam destituí-lo do poder. Diziam que o governador, poucos dias antes de ser deposto convocara aquela mãe-de-santo para uma conferência no Palácio dos Martírios, a fim de reclamar da ineficiência dos seus trabalhos, os quais não estavam surtindo o efeito esperado, haja vista o avanço que a oposição vinha obtendo ultimamente, e para exigir mais empenho nos trabalhos contra o candidato da oposição. Por essa época, teria visitado a casa daquela mãe-de-santo para fazer-lhe uma nova consulta com o intuito de saber o que lhe reservavam os búzios. O santo teria aparecido na cabeça de Tia Marcelina e informado ao governador que naquelas próximas eleições o candidato vencedor seria o oposicionista Clodoaldo da Fonseca. Nas ocasiões em que freqüentava aquela casa, Euclides Malta não aparecia na sala em que o resto da audiência permanecia. Havia um quarto reservado com exclusividade para essa autoridade em que, além dos serviços religiosos, outros favores menos sagrados lhe eram prestados. Dizem que nesse quarto de mistérios existia um altar velado por um cortinado de lençóis alvos, na verdade, uma cama confortável sobre a qual despencava languidamente um laço de fita vermelho preso no alto de uma cúpula repleta de ofás, disposta sobre a abertura anterior desse leito. O Dr. Euclides Malta, segundo as más línguas, dispunha, vez por outra, de uma filha-de-santo, na flor da idade, para os seus prazeres sexuais, sendo a mesma sacrificada a Ali-babá, o ídolo da animação e do prazer em forma de menino. Além dessa imagem,

havia uma outra, mais expressiva, coberta com um pano vermelho e cingida por colares, que presidia as obrigações luxuriantes”.

Na casa de Tia Marcelina as cerimônias religiosas tiveram início ainda pela tarde daquele 1º de fevereiro. Tratava-se de um imóvel modesto, cuja sala principal, um cômodo pequeno que ocupava toda a parte anterior do edifício, estava decorada com “arabescos grosseiramente pintados” com tinta muito viva nas paredes, dispendo também de alguns bancos de madeira “tosca e de-negrída” onde se acomodavam os tocadores de atabaque com suas vestes exóticas. A assistência curiosa distribuía-se pelos bancos de madeira dispostos num canto desta sala minúscula onde se realizava a parte pública dos cultos, enquanto no centro os filhos-de-santo, dispostos em círculo sob o olhar curioso da assistência, aguardavam o início das danças que só dependia da anuência da dona da casa. Tia Marcelina, “uma negra robusta”, na ocasião trazia vestes vermelhas e brancas, que são as cores de Xangô, seu orixá, além de vários rosários de contas no pescoço das mesmas cores, contrastando com as demais filhas-de-santo que em homenagem à entidade festejada naqueles dias vestiam-se de amarelo e traziam nos braços e pescoços muitos adornos dourados.

A casa possuía também ainda um peji, “o quarto dos mistérios do feitiço” ou residência oficial dos orixás. Era um pequeno quarto sem ladrilho de onde exalava o cheiro úmido de terra batida. Na parede frontal desse ambiente havia um altar de tijolo com quatro degraus “toscamente construído”, que conduzia o devoto até a pintura de uma cruz de um metro e meio, em cima da qual se encontrava um quadro representando a Virgem Maria, tendo a forma de um pé. No centro desse pequeno cômodo ficava também um caixão de defunto iluminado por quatro velas e ladeado por uma grande quantidade de vasilhas para comida dos santos, como os pratos e moringas feitos de barro cozido, além dos fetiches de pedra, os chamados otás de orixás, dos quais o principal era o de Xangô, dono da casa. Entre o caixão e o altar foi vista ainda uma oferenda ao santo, composta de louça branca, pratos da mesma cor e uma toalha de linho e renda. Havia ainda alguns objetos constituídos de lanças ou hastes conjugadas, presas a um pedestal de ferro e madeira, carcaças de animais sacrificados a Oxalá, além das esculturas de madeira que mais tarde comporiam o acervo da Coleção Perseverança, entre elas uma de Ogum-Taió, em torno da qual foram encontrados pedaços de papéis escritos a tinta e a lápis, uma de Oxalá, e outra do Xangô-Dadá.

Existiam ainda várias outras saletas, entre as quais o quarto da mãe-de-santo, a residência das iaôs, o quarto dos sacrifícios e uma sala contígua ao salão principal, separada deste por um repositório que era onde, segundo se dizia, o governador ficava quando de suas visitas àquela casa, guardado das vistas dos outros frequentadores do terreiro.

A obrigação teve início com uma espécie de oração que precedia a todas as sessões realizadas em casas desse tipo, acompanhadas do toque do adjá, pequena campã trabalhada em zinco e cobre, que era agitado por Tia Marcelina sobre a cabeça dos devotos. À medida que a reza se desenvolvia, os filhos-de-santo se organizaram em círculo, e no momento seguinte já obedeciam ao toque dos ilus, ingomes, ganzás e agogôs que davam o ritmo às danças e cantorias:

Daiê, daiê daminda
Daiê, Daiê daminda.

Depois de tocada e cantada insistentemente essa toada, o culto interrompeu temporariamente suas atividades para que os filhos-de-santo pudessem receber as orientações da babalorixá, o que é feito em tom de cochicho. A seguir estão dadas as condições para a entrada do primeiro orixá, o Leba, a quem foi feita petição para que os trabalhos se desenvolvessem em harmonia e sem turbulência. Descrevendo círculos concêntricos e sempre ao toque dos instrumentos musicais e das cantigas monocórdias que eles entoavam, os filhos-de-santo com movimentos repetidos e trejeitos previsíveis iam convocando as entidades uma a uma:

Alué, alué, alué, alué, aluô (repetido)
Ogum, daquê, ôquê, rauaiê (repetido)
Ogum palaxi, maruô, ossarô, ogum – ô.

Depois de insistentes invocações, finalmente a entidade cultuada baixa sobre a cabeça de uma “negrinha moça e franzina”, que tomba agitando convulsivamente braços e pernas, numa verdadeira possessão. Foi quando alguém conhecido nos meios sociais da capital, um alto funcionário do Estado, aproximou-se da moça com o espírito incorporado e disse-lhe alguma coisa ao ouvido. Quando concluída a consulta, os demais filhos-de-santo cantaram para a entidade subir: *Arriba, arriba, capangueiro, ococoroco* (repe-

tido). O consulente ajuda a moça a levantar-se e enxuga-lhe, com uma toalha fornecida pela própria mãe-de-santo, o suor que lhe escorria em profusão pelo rosto. Terminada a cantoria, a mesma filha-de-santo que momentos antes estivera incorporada, depois de tomar uma xícara de xererê, percorre a audiência com uma salva na mão, a pedir: “ô, ô petinhô”, no que era prontamente atendida com a doação de alguns níqueis, principalmente por aqueles mais abastados, como o já referido funcionário do Estado, espécie de Ogã da casa, cuja condição obrigava-o a contribuir mais do que o restante da assistência. Outros cânticos foram entoados, outros orixás penetraram na cabeça de mais filhas-de-santo e a sessão desenvolveu-se sem muitas surpresas.

Já era quase meia-noite, a função havia terminado e apenas alguns poucos filhos-de-santo permaneciam no lugar, quando de repente, a procissão errante, que agora se compunha de quase quinhentas pessoas, invadiu o recinto, transformando aquilo num verdadeiro carnaval, formato que certas revoltas populares assumem em alguns eventos históricos. Móveis e utensílios foram destruídos no próprio lugar onde se encontravam, enquanto outros tantos paramentos e insígnias usados nos cultos foram arrastados para fora do terreiro, para arderem na grande fogueira montada ali.

Na confusão, alguns dos filhos-de-santo conseguiram escapar. Os que insistiram em ficar, acompanhando Tia Marcelina, a qual resistiu ao ataque permanecendo no lugar, sofreram toda sorte de violência física, sendo a mais prejudicada a própria mãe-de-santo, a qual veio a falecer dias depois em função de um golpe de sabre na cabeça aplicado por um daqueles praças da guarnição que dias antes haviam desertado do Batalhão Policial. Contam que a cada chute recebido de um dos invasores, Tia Marcelina gemia para Xangô (eiô cabecinha) a sua vingança e, no outro dia, a perna do agressor foi secando, até que ele mesmo secou todo’.

Muitos dos objetos utilizados pelos filhos de santo nos cultos daquela casa perderam-se ou foram desviados em função do seu valor econômico, como pulseiras e braceletes de prata, e anéis de ouro cravejados de pedras semipreciosas, cujo paradeiro até hoje se desconhece. Outros objetos como esculturas e fetiches foram conservados e conduzidos para a sede da Liga dos Republicanos Combatentes, para serem expostos à visitação pública.

Com alguns dos instrumentos que minutos antes serviam ao embalo dos cultos e uma revoada de alfaias exibidos nas extremidades de varas, a turba desvairada percorreu inicialmente algumas ruas da Levada, em direção ao centro da cidade, agregando em seu

cortejo novos adeptos, atraídos pelo ruído desusado e gargalhadas zombeteiras, confiante de que se tratava de uma das prévias dos Morcegos em adiantada hora da noite, quando parte da população já dormia. A presença de Manoel Luiz da Paz à frente daquele cortejo, com suas indefectíveis muletas, atestava a identificação da agremiação.

Chegando nos fundos do teatro Deodoro a procissão dobra à esquerda, na rua do Reguinho, e alguns prédios adiante, ainda no oitão daquela casa de espetáculos, alcança o terreiro do famoso Manoel Coutinho, pai-de-santo dos mais afamados de Maceió, um dos poucos, juntamente com Manuel Guleiju, a receber a Coroa de Dadá, irmão mais moço de Xangô, importante distinção do rito nagô transmitida pela Tia Marcelina, que a adquirira originalmente da África, onde nascera. É provável que, pelo adiantado da hora, aquela casa já tivesse encerrado sua função, para prosseguir nos dias seguintes, como era comum na época e mais especificamente, nos famosos festejos em homenagem a Iansã.

Em seguida a turba ainda percorreu outras ruas do centro, entre elas a rua do Apolo, atual Mello Moraes, onde funcionava o terreiro de João Catirina, um dos mais entusiasmados pais-de-santo da época, que teve o desplante de montar seu xangô nas imediações do Palácio do Governo. Nesse local o santo entrava-lhe na cabeça provocando grande estardalhaço, para desespero dos moradores daquelas redondezas. Os manifestantes também alcançaram, naquela movimentada noite, a Ladeira do Brito, ponto de ligação entre o centro da cidade e o Alto do Jacutinga, onde funcionava o terreiro de Manoel Inglês, "negro retinto e ótimo cozinheiro".¹⁰ Nos áureos tempos da administração dos Malta, esse mestre de maracatu desfilava impávido e com desenvoltura seu folguedo durante o carnaval, caçoando das medidas repressivas do capitão Braz Carroatá, subcomissário daquele distrito. Esse atrevimento de Manoel Inglês era decorrente do prestígio adquirido junto às autoridades locais e que se fizera perceber quando foi incluído na comitiva que Euclides Malta levou para o Rio de Janeiro ao assumir uma cadeira no Senado Federal em 1904, cargo para o qual fora eleito enquanto seu irmão o substituíra no Executivo. É possível que na seqüência a procissão tenha se encaminhado naquela mesma noite para as bandas da praça Euclides Malta, nome pelo qual, desde 1903, ficou conhecida a hoje Praça Sinimbú, em cujas imediações, segundo alguns estudiosos, se localizava o terreiro de Tia Marcelina, sobre o qual já tratamos acima.

Depois de terem percorrido os principais xangôs do centro da cidade, muitos dos Combatentes já cansados de tanta arruaça retornaram à sede da Liga, acompanhando o presidente da entidade, para depositar os objetos apreendidos durante os ataques, os quais seriam expostos à visitação pública pelos próximos dias. Os demais manifestantes que residiam em áreas mais afastadas da cidade, sem dispor dos bondes que àquela hora já tinham interrompido seus serviços, iam por conta própria estendendo a quebradeira a esses locais mais afastados, enquanto se deslocavam para suas casas. Confiantes na falta de policiamento da cidade, decorrente do grande número de deserções na força pública que compunha o Batalhão Policial verificado nos últimos dias, iam perturbando o sossego dos moradores das ruas por onde passavam com gritos e exclamações sem termo, apavorando os donos de xangôs e obrigando-os a escapar na calada da noite para lugar incerto, deixando para trás objetos sagrados que não podiam ser conduzidos em sua fuga. No Mutange, bairro constituído em grande parte por sítios e chácaras e, portanto, pouco habitado, foi invadido o terreiro de Manoel Guleiju; no bairro do Poço, o do Pai Adolfo, no Frexal de Cima, o de Maria da Cruz, e no Reginaldo, o terreiro de Manoel da Loló, entre tantos outros.

Quando chegaram em casa, vários desses manifestantes antes de dormir, muito contentes com os acontecimentos das últimas horas, devem ter-se ficado ainda a rir com as paredes, por ver a animação já se fazendo, aguardando com um pouco de ansiedade a chegada do novo dia, quando a folia teria continuidade. E foi o que aconteceu durante todo o fim de semana, quando prossegue a caça a outros terreiros espalhados pela cidade.

Um dos mais atingidos na seqüência foi o do Mestre Félix, “negro mina de cara lanhada”, e um dos mais antigos pais-de-santo da capital. Seu terreiro situava-se na rua do Amorim, nº 11, ao lado da igreja Mãe dos Homens, matriz do Jaraguá. A influência desse babalorixá no vasto círculo governista era conhecida de todos, já que sua casa tornou-se ponto obrigatório de visitas por parte dos correligionários do Partido Republicano, sobretudo nos períodos de eleições. Na ocasião também devia estar fazendo toques a Santa Bárbara, a cuja irmandade o pai de santo pertencia.

O quebra-quebra não se restringiu aos terreiros da capital, tendo se estendido também por povoados e distritos próximos como Pratagi, Atalaia, Santa Luzia do Norte, Alagoas, antiga capital da província e Tabuleiro do Pinto. Assim sendo, por vários dias ainda se assistiria ao desfile de alfaias e imagens de santos pelas ruas

do centro de Maceió, conduzidas por populares até a sede da Liga dos Republicanos, embora algumas dessas peças, como uma modelada em barro e cimento do deus Leba fossem antes conduzidas à redação do *Jornal de Alagoas*, na rua Boa Vista, onde permaneciam expostas por vários dias à curiosidade e escárnio dos transeuntes numa das janelas daquele edifício.

Enquanto isso, os Combatentes organizavam o grosso do material que sobreviveu a essa destruição para a exposição na sede da Liga, cuja principal sala foi transformada em Museu, dando ao lugar um aspecto festivo e alegre, semelhante ao de um presépio de natal, atraindo um grande número de curiosos que para aquela parte da cidade se dirigiu. A decisão de expor publicamente imagens e objetos ritualísticos, anteriormente reservados aos redutos sagrados dos terreiros, aparece na medida em que os ataques aos mais de trinta focos de xangô diminuía. Desse modo, a exposição daqueles objetos sagrados se apresentou como um desdobramento da violência sofrida por aquelas casas.

As peças foram arrumadas e dispostas segundo a classificação feita por um filho-de-santo, dos muitos que foram visitar os valiosos despojos, o qual explicou aos organizadores da exposição o significado de cada objeto, fazendo-os escrever em pedaços de papel os nomes em cada um deles. Entre as imagens que se encontravam expostas estavam as de Xangô Bomim, um santo de madeira com cara preta que, segundo se dizia, era o protetor de Euclides Malta na sua qualidade de chefe político e que no sincretismo religioso também podia ser tomado por Santa Bárbara. Havia também esculturas de Ogum Taió, que trazia olhos de vidro e corrente de metal amarelo envolvendo os braços articulados, além de uma chave de ferro no pescoço, o que permitia a associação com São Pedro; Xangô Nilê, um santo desfigurado, de muleta e filho ao braço, como que representando Santo Antônio; Xangô Dadá, que completava a trilogia dos santos juninos, além de outras esculturas (Oxês), como as de Oxum-Ekum, cuja veste era ornada com búzios da costa e Obabá, ambas correspondendo a Nossa Senhora dos Prazeres, padroeira da cidade; Ogum China, Xangô China, Azuleiju, Omolu, Oxalá e Oyá.

Também encontrava-se exposta uma série de objetos e alfaias de uso variado nos terreiros, tais como: Coroas (Adês) de Aloíá e Xangô, um capuz de Ogum, capacete de Oxum, Ogum China e de Oxalá, cajados trabalhadas em madeira, assentos, abebês (ventarolas) trabalhadas em latão, espadas e vários instrumentos como adjás (chocalhos), agogôs e pandeiros. Não foram conservados os ilus

e ingomes, cujos sons emitidos provavelmente teriam sido uma das causas pelas quais a destruição teria sido desencadeada.

Na sexta-feira da semana seguinte morria no Rio de Janeiro o Barão do Rio Branco, ministro das Relações Exteriores. Em sua homenagem o Presidente da República baixou um decreto adiando os festejos carnavalescos para o mês de abril seguinte. O povo, no entanto, não cumpriu a determinação do Executivo, brincando os dois carnavais. Na época, o jornal carioca *A Noite* satirizou o episódio, publicando em suas páginas os versos seguintes: "Com a morte do barão/ tivemos dois carnavá/ ai que bom, ai que gostoso/ Se morresse o 'marechá'", para se referir ao Marechal Hermes da Fonseca, Presidente da República. É possível que em Maceió, na mesma época, a população tivesse evocado esses versos, acrescentando à quantidade de brincadeira da glosa original mais um carnaval que eles haviam brincado uma semana antes.

A essa altura, já não mais se ouviam os atabaques na cidade, ausentes, inclusive, da exposição realizada na rua Pernambuco Novo¹¹. Depois disso nunca mais se teve notícia da presença de maracatus nos carnavais de Maceió; seus mestres, confundidos, não sem razão, com os babalorixás dos terreiros perseguidos, já não se encontravam mais na cidade. A grande maioria buscou refúgio nos estados vizinhos e até em locais mais distantes como a Bahia e o Rio de Janeiro. As manifestações populares integradas por negros passaram a ser vistas com certa desconfiança, principalmente os xangôs, os quais continuaram a ser desenvolvidos pelos poucos remanescentes daquelas antigas casas, que insistiram em permanecer no local mantendo suas atividades religiosas; mais por temerem as punições dos orixás que as das autoridades policiais. Resultou daí essa nova modalidade de rito mais discreta, reservada e sem a exuberância de outrora, a qual se convencionou chamar de "Xangô rezado baixo", assim denominado por dispensar o uso de tambores e zabumbas.

Foi esse modelo de culto que durante anos predominou na capital de Alagoas, de modo que vinte anos depois, o viajante que retornasse ao local, depois de um longo período de afastamento, mesmo que percorresse todas as ruas da cidade em busca dos toques dos terreiros, iria se deparar com um inquietante silêncio. Caso fosse conduzido por alguém de confiança a alguma daquelas casas ainda existentes verificaria um outro espetáculo. Fora-se o tempo das festas ostensivas e barulhentas, realizadas em latadas ar-

madras na frente dos terreiros e enfeitadas de folhas de taioba que faziam a alegria das velhas africanas que vendiam feijão com arroz e azeite de dendê no mercado municipal. Ninguém podia suspeitar do que se passava no interior daquelas casas simples, de arquitetura tosca e fachadas humildes, mas que conservavam em suas salas apertadas um rico oratório trabalhado em madeira, no qual se guardavam imagens inofensivas de santos católicos, mas aos quais os fiéis consagravam orações em língua africana. Esses cultos realizavam-se sem música, sem danças, sem toadas, tudo se passando como uma novena comedida, numa sala de visitas acima de qualquer suspeita, sem a presença dos objetos litúrgicos que sempre foram a marca desse tipo de cerimônia¹².

Os sacrifícios, embora mantidos como etapa fundamental na abertura da função, eram agora realizados como uma atividade doméstica qualquer, já que em vez da imagem de Exu, sobre a qual era despejado o sangue do animal morto, um prato de sopa qualquer é que recebia o líquido derramado, semelhante ao modo como qualquer dona de casa preparava uma galinha caipira a ser consumida nos dias de domingo.

Não havia mais também, a possessão. A mediunidade aparente foi suprimida em favor de um sentimento contido que dispensava manifestação. Restaram as orações sussurradas, acompanhadas de palmas discretas, como se tanto crentes como orixás tivessem vergonha de ainda precisarem se cruzar em situação tão vexatória.

Daqueles áureos tempos restaram apenas as peças que foram apreendidas durante o Quebra! e que a Liga dos Republicanos Combatentes doou ao museu da Sociedade Perseverança e Auxílio dos Empregados no Comércio de Maceió, velha agremiação dos caixeiros, que era como antigamente chamavam-se os comerciantes, local em que ficaram por um bom tempo, esquecidas no porão do prédio daquela associação, que foi também o lugar que a memória local reservou ao episódio narrado.

A atitude dos estudiosos alagoanos sobre o episódio parece refletir essa tendência dos cultos afro-brasileiros em Alagoas pós-1912, já que, de um modo geral, peca pela superficialidade de informações, deixando em torno do assunto uma lacuna que, aliás, deve ser interpretada como um sintoma desse “esquecimento” a que já nos referimos antes, ou seja, uma indiferença dissimulada, que não disfarça o desprezo por aquelas práticas e, porque não di-

zer, legitima seu ostracismo e todo tipo de ação repressora contra as mesmas.

A coleção perseverança: significado da destruição e conservação dos objetos de culto das Casas de Xangô

Entre as várias particularidades que cercam o evento acima descrito, uma delas nos chama a atenção, qual seja, a conservação das peças apreendidas durante as batidas aos terreiros e que hoje constituem o acervo da Coleção Perseverança, que se encontra nas instalações do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, objeto de nossa discussão neste trabalho.

Convém destacar que o episódio do Quebra! tem sua gênese nas prolongadas disputas pela dominação dos dispositivos e mecanismos do poder, mais especificamente, pelo posto ocupado pelo grupo oligárquico dominado por Euclides Malta, cujas manobras políticas concorreram para mantê-lo no poder por quase doze anos, considerando aí o mandato intermediário exercido por seu irmão, Joaquim Vieira Malta (1903/1906), período que se convencionou chamar de "Era dos Maltas".

Essa extensa faixa de tempo em que a gerência dos negócios públicos esteve a cargo dessa família encerrou-se com a retirada do então governador Euclides Malta do poder, em função de um descontentamento generalizado entre a população, que fez repercutir em Alagoas o sopro "salvacionista" proveniente do Rio de Janeiro. Ali, esse movimento nacional encontra um outro elemento de reforço à indignação popular que se apresentava, no caso as acusações de que Euclides Malta mantinha com as casas de xangô estreita relação, um dos motes adotados pela oposição para acionar a revolta que emergiu durante a disputa política de 1912. A alcunha de "leba" e outros epítetos depreciativos com que se costumava designar aquele governante e seus seguidores, ainda que resultado de pura conjectura, como afirmam os apologistas da sua administração, não deve ser de todo desconsiderado, haja vista a recorrência com que aparece no discurso oposicionista essa acusação.

Enquanto em outros casos apresentados pela historiografia ou etnografia brasileiras as perseguições se referem a iniciativas isoladas, contra indivíduos específicos, acusados de curandeirismo ou baixo espiritismo, em Maceió o que se observa é uma invasão repentina dos terreiros e o desbaratamento das práticas desenvolvidas em seu interior, conservando dessa tradição religiosa ape-

nas uns poucos despojos recolhidos naquelas casas, os quais foram objeto de uma exposição zombeteira, que conserva na sua escolha uma intenção de usá-los como um tipo de punição exemplar.

A singularidade nesse caso, portanto, consiste em que a usurpação de que foram vítimas os terreiros alagoanos foi resultado de um empreendimento do qual o estado esteve totalmente ausente, o que concorre para acentuar ainda mais a arbitrariedade do acontecido. A situação política em Alagoas naquele momento era bastante delicada, agravada ainda mais com o afastamento do chefe do Executivo por pressão dos populares que invadiram a sede do Governo. Sua substituição pelo Presidente da Câmara dos Deputados, também do Partido Republicano, em nada contribuiu para apaziguar os ânimos dos revoltos que, reunidos em torno da Liga dos Republicanos Combatentes, formavam uma espécie de poder paralelo.

A Liga dos Republicanos Combatentes, facção paramilitar surgida em Maceió, em 1911, com a finalidade política de promover agitações populares na cidade contra o então governador Euclides Malta, foi a principal responsável pelos ataques às casas de cultos afro-brasileiros e que se convencionou chamar de “operação Xangô”. Essa associação, segundo a crônica local, era composta em sua grande maioria por homens de cor.

Trata-se, portanto, de um caso exemplar de acusação relacionado à bruxaria, como tantos verificados no país, sendo que ao contrário do que ocorreu em outros estados, onde a campanha persecutória se desenvolveu sob o olhar complacente do Estado, o qual imiscuiu-se nos assuntos da magia com a finalidade de regular os processos acusatórios, em Alagoas a acusação e vingança associadas à feitiçaria desenrola-se com o consentimento da sociedade abrangente e à revelia do Estado e dos órgãos oficiais da justiça que naquelas circunstâncias encontravam-se totalmente desarticulados. Assim sendo, o processo de perseguição desencadeado pela Liga dos Republicanos Combatentes, embora com a anuência da população que àquela altura engrossava os centros cívicos de apoio à candidatura oponente, acontece de forma totalmente autônoma, o que radicaliza a arbitrariedade da ação por eles desenvolvida.

O nosso interesse pelo assunto remonta à época da nossa pesquisa de mestrado, cujo tema era a constituição do campo religioso de Quebrangulo, pequeno município do interior de Alagoas. Quando ocupamo-nos em localizar o material etnográfico disponível sobre os chamados cultos afro-brasileiros no Estado, deparamos com essa imensa lacuna com a qual até hoje nos debatemos, a qual

causa mais espanto ainda se levarmos em conta a tradição antropológica alagoana, que conta com nomes consagrados como Manoel Diégues Júnior, Théo Brandão e Arthur Ramos, para citarmos apenas aqueles que alcançaram maior projeção fora de Alagoas. Essa mesma atitude a que se recolheu a intelectualidade alagoana com relação ao assunto reflete o modelo cerimonial reservado que passou a predominar nos próprios terreiros, obrigados a alterar a dinâmica dos seus cultos, adotando uma modalidade distinta de cerimonial, marcadamente discreta e fechada.

Gonçalves Fernandes, em visita a Alagoas, anos depois do ocorrido, testemunhou a existência ainda dessa modalidade de culto que ele designou, entre outros termos, de “Candomblé em silêncio”, tendo dedicado ao assunto todo o primeiro capítulo do seu livro *O Sincretismo Religioso no Brasil*, intitulado “Uma nova Seita Afro-brasileira – O Xangô-rezado-baixo”, em que trata da sua incursão a algumas casas de culto de Maceió em junho de 1939, portanto, quase trinta anos depois da fatídica “Operação Xangô”.

No meio do parco material encontrado sobre o assunto, porém, vimo-nos às voltas com um importante documento organizado por Abelardo Duarte, *Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança*, onde pela primeira vez tivemos conhecimento desse episódio que tem sido até agora nosso objeto de investigação. Além desse trabalho, também nos foi útil o relatório organizado por Yvonne Maggie sobre a coleção de objetos rituais do acervo do Museu da Polícia do Rio de Janeiro. Nenhum dos dois trabalhos citados infere teoricamente sobre as razões pelas quais tais peças foram conservadas, inclusive porque a preocupação maior era, no primeiro caso, a catalogação do material procedente dos antigos Xangôs de Maceió e, no segundo, analisar os aspectos estéticos do acervo da Polícia (cf. Duarte, 1974; Maggie, 1979).

O primeiro desses trabalhos, no caso o *Catálogo da Coleção Perseverança*, foi organizado para atender a uma solicitação do Departamento de Assuntos Culturais da Secretaria de Educação e Cultura do Estado de Alagoas. Nele, além da enumeração e descrição dos objetos e peças que compõem o referido acervo, este autor realiza de forma peremptória a primeira e mais sistemática denúncia contra a ação iconoclasta da Liga dos Republicanos Combatentes. Depois de traçar um esboço histórico do modo como a coleção se constituiu, apresentando os dados mais completos encontrados sobre o assunto em Alagoas, temos os nomes dos pais e mães-de-santo do passado, bem como um roteiro da localização dos antigos

xangôs de Maceió. É justo que se reconheça o valor desse material que se apresenta como importante documento, cujas pistas tornam-se imprescindíveis a qualquer pesquisador interessado no episódio. Contudo, nada encontramos nesse estudo que justifique ou explique a doação desse material à Sociedade Perseverança e Auxílio dos Empregados no Comércio de Maceió e sua conservação por vários anos, a não ser o fato de que naquela associação já se encontravam outras coleções valiosas.¹³ Aliás, é sob essa alegação que a coleção, ainda sem nome, se transfere para o Instituto Histórico de Alagoas, uma vez que esse espaço se tornou, com o tempo, referência de museu público no Estado. Segundo Abelardo Duarte, somente depois que Gilberto Freyre notificou a existência desse material numa palestra proferida nos Estados Unidos, despertando assim o interesse de pesquisadores americanos pela Coleção, é que os sócios do Instituto Histórico mobilizaram-se para recuperar as peças que, aliás, encontravam-se abandonadas nos porões da antiga Sociedade Perseverança.

Quanto ao segundo trabalho, na verdade um relatório apresentado a Funarte, resultado de pesquisa sobre a arte nos cultos afro-brasileiros e sua relação com o Estado, observa-se também referências à Coleção Perseverança. Depois de tratar do acervo do Museu da Polícia do Rio de Janeiro, as coordenadoras da pesquisa passam a demarcar as diferenças entre as duas coleções. Nos dois casos, o material organizado foi obtido através da repressão, mas não exclusivamente policial, como a princípio deduz-se, já que em Alagoas, além do ataque aos terreiros ter se efetivado através da ação de grupos populares, como já afirmamos acima, as peças que sobreviveram à destruição dos terreiros foram parar em associações paraestatais de caráter beneficente e cultural, sucessivamente.

Seguindo as pistas encontradas no último trabalho citado, podemos inferir sobre um aspecto essencial relacionado a esse material e que diz respeito à organização das peças. Nos dois casos analisados, as coleções se aproximam por terem sido classificadas a partir de critérios religiosos fornecidos pelos próprios integrantes dos grupos que sofreram a repressão. Enquanto no Museu da Polícia do Rio de Janeiro essa classificação foi feita em período posterior por um detetive umbandista, em Alagoas, segundo o jornalista que cobriu o evento do quebra-quebra, o material recolhido durante as invasões dos xangôs e que foi inicialmente exposto na sede da Liga dos Republicanos Combatentes também contou com a colaboração de um dos tantos filhos-de-santo que foram contemplar os "preciosos despojos" e que certamente integravam um daqueles

terreiros destruídos, o qual “tudo explicou e a Liga fez escrever em pedacinhos de papel os diversos mistérios daquele aluvião de bugi-gangas”.¹⁴

Ora, isso implica dizer, em primeiro lugar, que a diáspora de pais e filhos-de-santo em Alagoas depois do Quebral, não se deu de modo tão generalizado como, aliás, é fácil supor, já que as condições de existência dessa população, bem como os vínculos socioestruturais estabelecidos não lhes permitiam abandonar tudo de uma hora para outra. É possível que muitos deles se vissem obrigados a continuar convivendo nas mesmas condições de contigüidade com alguns dos seus algozes.

Em segundo lugar, apesar de terem sofrido toda sorte de represálias, nos dias que se sucederam às perseguições, esses filhos-de-santo não se furtaram de visitar a sede da Liga e até de opinar sobre a arrumação das peças expostas, inclusive, por solicitação dos próprios membros daquela associação, dado revelador da ambigüidade que orienta as relações entre grupos concorrentes, inclusive em momentos de crise aguda.

Resta, porém, uma dúvida: qual a razão de algumas peças recolhidas durante a devassa aos terreiros terem sido conservadas e reunidas numa coleção que resiste ao tempo, enquanto outros objetos sagrados foram destruídos nos próprios locais onde foram encontrados? Voltando ao relatório mencionado, na montagem da exposição na sede da Liga temos “peças do vivido” que atestam uma ligação malévola entre a elite política dominante e os terreiros de xangô, embora depois, no espaço do Instituto Histórico, esse mesmo material sofresse outro tipo de intervenção, desta feita, obedecendo a critérios eruditos como mandava a tradição da instituição que acolheu as peças e, portanto, “distanciando-se do vivido” (Maggie, 1979).

Nesse segundo momento, a classificação orienta-se pela procedência da peças, associadas a um passado africano e, portanto, remoto e distante. Isso nos conduz a um outro argumento, qual seja, essa nostalgia do passado que orienta a classificação das peças pelos eruditos do Instituto Histórico e que também se apresenta nas crônicas sobre a época, escritas anos depois por autores que viveram esse período numa fase ainda tenra de suas vidas, não teria servido como critério na conservação de fetiches, imagens, indumentárias, paramentos para os revoltosos da Liga. Convém esclarecer que a maior parte das peças encontradas nos antigos terreiros de Xangô de Maceió guardava inúmeras associações com a tradição africana já que, como afirma Abelardo Duarte, muitas delas

provinham do intercâmbio dessas casas e os candomblés da Bahia e da África, promovido pelo famoso pai-de-santo Tio Salú, que viajava àquele continente, trazendo para Alagoas muitas das peças que hoje compõem a Coleção Perseverança (Duarte, 1985:6).

Contudo, no ato da invasão dos terreiros por parte dos integrantes da Liga dos Combatentes, as peças, indumentárias e instrumentos utilizados nos rituais religiosos que foram destruídos são aquelas que estavam mais diretamente associados à figura do governador, das quais não se encontram exemplares na referida coleção. Essa destruição seletiva prescreve uma certa ambigüidade já que, por um lado, representa a manifestação de uma revolta contra um representante político que naquelas circunstâncias era a personificação do mal; por outro, reserva, dos cultos realizados naqueles espaços mágico-religiosos, o que eles guardavam de sagrado. A opção pela conservação de algumas dessas esculturas como, Oxalá, Oxum-Ekum, Oyá, Omolu, Iemanjá, Obabá, Ogum-Taió, Xangô-Dadá, Xangô-Bomim e Xangô-Nilé,¹⁵ em detrimento das que representavam entidades como o Leba, “ídolo com chifres” que representava “o espírito do mal” e “Ali-babá, o santo que em forma de menino presidia a animação e os prazeres”,¹⁶ as quais foram destruídas nas muitas fogueiras que arderam naquelas noites, consiste numa escolha que atualiza a crença. A acusação que recai sobre Euclides Malta e sobre algumas casas às quais supostamente ele estaria ligado, enquadra grupos, pessoas, segmentos e objetos, numa escala hierárquica.

Assim sendo, o critério que determina a conservação das peças parece estar diretamente associado aos aspectos místicos que elas carregam e a uma crença generalizada na magia. Tal afirmação fazemos amparados nas assertivas de Yvonne Maggie, uma das organizadoras do relatório citado, mas que no livro *Medo do feitiço* se reporta às contribuições de Lévi-Strauss para demonstrar a lógica desse sistema, segundo a qual a existência da feitiçaria nunca é posta em questão, devendo os acusados, como é o caso do adolescente zuni, colaborarem para o reforço dessa crença. Semelhante à pena mágica exumada, que confirma as inúmeras versões apresentadas para corroborar a existência da feitiçaria, também as peças apreendidas durante os ataques aos terreiros de xangô por parte da Liga assumem o papel de “atestar a realidade do sistema que o tornou possível” (Maggie, 1992:29).

Sabe-se através da crônica local que no auge da crise política enfrentada por Euclides Malta não se podia dormir sossegado em certas ruas de Maceió, devido ao barulho dos tambores e zabumbas

provenientes daquelas casas, o que pareceu uma provocação para grande parte da população da capital, insatisfeita com os desmandos administrativos daquele político, o qual, segundo notícias sobrejamente espalhadas na cidade, freqüentava com assiduidade a “panela do feitiço” com a finalidade de obter maior proteção para se manter por mais tempo no poder. Ora, esse tipo de prática religiosa sempre se nutriu de grande aceitação no Estado, não apenas entre as autoridades constituídas, haja vista a pouca freqüência com que aparecem nas notas policiais, como também por parte dessa mesma população que com elas conviviam em áreas contíguas da cidade. O que teria alterado essa relação ao longo do tempo foi a inclinação dessas casas para um tipo de serviço condenável, no caso a defesa do “Soba de Mata Grande”, nome pelo qual também Euclides Malta ficou conhecido.

Assim sendo, os terreiros haviam se desviado de sua real função religiosa para o patrocínio de malefícios, incorrendo num tipo de “feitiçaria barata”. A destruição das casas de xangô, na sequência do que foi feito com as próprias autoridades políticas ligadas à oligarquia dos Maltas, nada mais significou para uma parcela da população envolvida com o evento do que a eliminação de uma prática abominável, sem que a opinião sobre a eficácia de suas prática fosse posta em dúvida. A conservação das peças africanas, em detrimento de outras como a do Leba, com as quais o governador estava associado, além de representar a vitória do santo guerreiro contra o dragão da maldade, visava a retirá-las do seu *locus* originário, no qual poderiam continuar sendo manipuladas para a promoção do mal. Colocando esses objetos num ambiente neutro, sua eficácia estaria sob controle.

Convém acrescentar, à guisa de conclusão, uma última informação que reforça a idéia de que a revolta contra os terreiros de Xangô em Maceió não passou de uma alegoria política, cujo foco foi o descontentamento contra o governador Euclides Malta, que supostamente freqüentava aquelas casas. Em junho de 1915, portanto alguns anos após a destituição daquele político, numa cerimônia realizada no Instituto Histórico de Alagoas para marcar a passagem de mais um aniversário do governo de Clodoaldo da Fonseca, um dos presentes desferiu punhaladas no retrato de Euclides Malta ali existente, num ato simbólico que podemos interpretar como a disposição de manter afastado dos redutos da memória local qualquer vestígio de lembrança do mal que ele representava. Mais tarde, quando a Coleção Perseverança foi transferida para aquela casa, também não trazia imagens ou esculturas associadas

àquele governante, inclusive porque elas já tinham sido destruídas durante a invasão aos terreiros imediatamente após a sua retirada forçada do poder.

A ausência quase que total de estudos voltados para o registro dessas práticas religiosas em Alagoas denota a atenção que elas estimam no meio. Tendo sido um tema bastante explorado em estados vizinhos como Pernambuco, Bahia e Sergipe, sem também deixar de ser analisado em localidades como Maranhão, Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, locais onde uma vasta produção etnográfica foi obtida no acompanhamento de candomblés, xangôs, tambores-de-mina, umbandas, macumbas, batuques — a designação se relaciona à tradição a que pertence o pesquisador —, causa espanto que em Alagoas, onde as manifestações religiosas de tradição africana foram tão intensas, pouquíssimos autores tenham lhe dedicado atenção. Aliás, essa atitude da intelectualidade alagoana parece recorrente na consideração de outros episódios da história do Estado em que se fez sentir a participação de segmentos marginalizados ou das “classes perigosas”, para usar um termo que nos foi muito útil na compreensão do quebra-quebra. Essa *desconsideração* vem incrementar o repertório de agressões a que se viram sujeitos os atores sociais envolvidos com essas práticas religiosas tidas por periféricas, para não dizer marginais.

Notas:

1. O presente trabalho consiste num dos trechos da tese de doutorado defendida no corrente ano, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, intitulada: “Xangô rezado baixo: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912”.
2. Convém esclarecer que apesar do estudioso alagoano Abelardo Duarte ter identificado a rua Pernambuco como endereço da sede da Liga dos Republicanos Combatentes, onde também se localizava o terreiro de Chico Foguinho, outras fontes revelam que essa rua, que depois se chamaria Teixeira Bastos, assim denominada pela lei nº 129 de 28/09/1908, não se confunde com a rua do Sopapo, onde realmente se localizava a sede daquela associação (cf. Tavares, 1911. Sobre a localização da sede da Liga e do terreiro de Chico Foguinho, consultar Lima Júnior, 2001 e Blygher, 1951).
3. *A Tribuna*, “Máscaras e mascarilhas”. Maceió, 16/02/1901, p. 2.
4. Diga-se de passagem, na Maceió da época uma série de outros santos era cultuada, tais como Nossa Senhora das Graças, padroeira da Matriz do Jaraguá, também conhecida como Igreja Mãe dos Homens. Embora fosse também padroeira do bairro da Levada, nesta localidade a comemoração dava-se entre os dias 16 e 19 de março; Nossa Senhora das Candeias, correspondendo no hagiológico africano à mesma Oxum. Essa data era comemorada na Catedral como a festa da Purificação de Nossa Senhora.

- ra, um dos três dias santificado associados à Virgem Maria (os outros são Assunção da Santíssima Virgem ou Nossa Senhora da Boa Morte [6 a 15/8]; e Natividade de Nossa Senhora [8/9]); Bom Jesus dos Navegantes, entre os dias 28 de janeiro e 4 de fevereiro, também no Jaraguá; Senhor do Bomfim, celebrado no dia 31 de janeiro na capela do Poço e que nos terreiros de xangô correspondia a Oxalá, como em outros estados do Nordeste; e outras, cuja celebração iniciava-se nos dias imediatamente posteriores, como Nossa Senhora da Guia, cujos festejos no bairro do Trapiche começavam no dia 3 de fevereiro, arrastando-se até o dia 13 do mesmo mês; e Santa Bárbara, comemorada no dia 4 de fevereiro, portanto poucos dias depois do episódio narrado. Em tempo, o dia de Nossa Senhora da Conceição também era comemorado em outras capelas e igrejas de Alagoas como no povoado de Rio Largo, no distrito de Fernão Velho e na velha cidade de Alagoas, antiga capital do Estado. Nessas localidades, os festejos eram realizados no dia 8 de dezembro, como em outros estados do país. (Cf. *A Tribuna*, Maceió, 25/3/1905, p.2; *Diário de Alagoas*, Maceió, 1/8/1907; *Correio de Alagoas*, Maceió, 15/11/1905; e 7/12/1905; Cf. também, Bastide, 1973).
5. Os termos entre aspas foram retirados de uma denúncia feita em um ao jornal de alagoas (Cf. *A Tribuna*. "Rapsódias". Maceió, 18\3\1903, p. 2.
 6. Foi com essa alcunha que os inimigos políticos de Euclides Malta passaram a se referir a ele e a seus correligionários. As informações acima contidas foram recolhidas em Blygher (1951:12-14).
 7. Abelardo Duarte, um dos principais informantes sobre a localização desses terreiros no período, afirma que por ocasião do quebra-quebra o terreiro de Tia Marcelina situava-se na rua da Aroeira, nas proximidades da praça Euclides Malta, hoje Sinimbu. Essa informação é confirmada em outros trabalhos (cf. Duarte, 1974:19; Lima Júnior, 2001:154-155; Almeida, 1980:53).
 8. Todas as referências a esse ritual e a perseguição que contra ele se desencadeia na sequência foram retiradas da série de matérias intituladas "Bruxaria", publicadas pelo *Jornal de Alagoas* entre os dias 4 e 8/2/1912, inclusive alguns dos termos ali utilizados, ainda que pejorativos, são aqui reproduzidos e podem ser identificados por se encontrarem entre aspas.
 9. Essa informação foi recolhida pelo prof. Luiz Sávio de Almeida, junto a um antigo pai-de-santo de Maceió (cf. Almeida, 1980:53).
 10. A adjetivação se encontra em Lima Júnior (2001:154).
 11. A confusão entre logradouros reaparece aqui. O jornalista do *Jornal de Alagoas* fala da rua Pernambuco Novo como o endereço onde ocorria exposição dos despojos do quebra-quebra, a qual teria sido montada pelos integrantes da Liga dos Republicanos Combatentes, em sua sede, embora como já vimos acima, Félix Lima Júnior a localizasse "na rua do Sopapo, nº 311, esquina com a Comendador Teixeira Bastos", essa sim, era primitivamente chamada de Pernambuco Novo. Deduz-se, pois, que tanto num caso como em outro, o terreiro de Chico Foguinho situava-se nas proximidades da sede da Liga.
 12. Os dados sobre o modelo ritualístico desenvolvido em Maceió no período em tela nos são fornecidos por Gonçalves Fernandes que em 1939 visitou o terreiro do babalorixá "Padre Nosso", cuja experiência esta descrita no seu precioso trabalho *Sincretismo Religioso no Brasil* (1941:9-28).

13. Esse museu foi inaugurado em 16/9/1897, passando de “Museu comercial” a museu geral, tornando-se famoso pelas suas coleções numismática, filatélica, de artefatos indígenas etc.
14. *Jornal de Alagoas*. “Bruxaria”. Maceió, 7/2/1912, p. 1.
15. Segundo Raul Lody, o nome Xangô Nilê, entidade que em Alagoas foi sincretizada com Santo Antônio, o qual também está associado em outros estados brasileiros ao orixá Ogum, advém de um título africano localizado na Nigéria, conhecido por Onin Irê, do qual seriam corruptelas os termos Onirê e Nirê. Ver Lody (1985:19). Quanto ao sincretismo de Santo Antônio com Ogum Nilê ou Ogum Onirê, um dos sete nomes recebidos por esse orixá no Brasil, consulte Verger (2000:157-158).
16. *Jornal de Alagoas*. “Bruxaria”. Maceió, 7/2/1912, p. 1.

Referências Bibliográficas:

- ALMEIDA, Sávio (1980). “Uma lembrança de amor para tia Marcelina”. *Revista de Letras*. Maceió, Edufal.
- BASTIDE, Roger (1973). *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo, Ed. Perspectiva.
- BLYGHER, Edu (1951). *Alagoas pitoresca*. Maceió, Imprensa Oficial, 1951.
- DANTAS, Beatriz Góis (1988). *Vovó nagô e papai branco: Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.
- DUARTE, Abelardo (1985). “Histórico da coleção perseverança”. In: *Coleção Perseverança: um documento do Xangô alagoano*. Maceió/Rio de Janeiro, UFAL/FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore.
- DUARTE, Abelardo (1974). *Catálogo ilustrado da Coleção perseverança*. Maceió, IHGAL.
- FERNANDES, Gonçalves (1941). *Sincretismo religioso no Brasil*. São Paulo, Gaufrá.
- LIMA JUNIOR, Felix (2001). *Maceió de outrora: Obra póstuma*. Maceió, Edufal.
- LODY, Raul (1985). *Coleção Perseverança: um documento do Xangô alagoano*. Maceió/Rio de Janeiro, UFAL/FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore.
- MAGGIE, Yvonne (1992). *O medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- MAGGIE, Yvonne (1979). *Arte ou magia negra?* Relatório apresentado à Funarte. Rio de Janeiro, mimeo.
- MAGGIE, Yvonne (1975). *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Zahar.
- VERGER, Pierre Fatumbi (2000). *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo, Edusp.
- TAVARES, Bráulio Fernandes (1911). *Relatório que sobre as ruas, travessas, beccos, praças e estradas de Maceió, apresentou ao illustre Sr. Intendente desta capital, Dr. Luiz de Mascarenhas*. Maceió, Typographia Commercial.

Jornais

A Tribuna. 16/2/1901, 25/3/1905 e 18/3/1903.

Ulisses Neves Rafael

Correio de Alagoas. 15/11/1905 e 7/12/1905;

Diário de Alagoas. 1/8/1907

Jornal de Alagoas. 4, 6, 7, 8 e 10 de fevereiro de 1912.

Histórias narradas, histórias vividas: crises pessoais e transformações sociais em uma localidade negro-africana*

Denise Dias Barros

Resumo

Os conflitos presentes na adesão massiva de Songho (localidade de cerca de dois mil habitantes do Planalto Dogon, República do Mali) à religião islâmica no século XX e o confronto entre modernidade e transformação acelerada de um lado, e práticas ancestrais de outro, sugerem conseqüências ainda a serem compreendidas em sua intensidade e extensão. Se no âmbito coletivo a opção pela busca de um consenso religioso favoreceu o desejo de modernidade e de mudança, no âmbito pessoal parecem ainda acesos dilemas, dúvidas e, por vezes, o medo e um forte sentimento de perda. Neste sentido, a doença expõe a pessoa a paradoxos e a exigências de flexibilização de processos sociais que ela (e seus familiares) deve resolver isoladamente, reabrindo o terreno à insegurança, ameaçando a integridade pessoal e a coesão familiar. Percebem-se dúvidas e inseguranças, quando se analisa histórias singulares, geradas pela presença de sistemas referencias julgados opostos que criam conflitos nas famílias e provocam um a mais de ansiedade quando a necessidade de interpretar uma ameaça, um sentimento de medo e angústia apresenta-se. O recurso aos cultos aos ancestrais ou aos adivinhos é percebido como proibido por alguns membros da família e imprescindíveis por outros. Uns os acusam de desrespeito a Allah, outros, diante de doenças como a loucura (*keege*), negam-se a renunciar à proteção prometida por conhecimentos dos ancestrais. Mas, a distância entre o ideal muçulmano e a ancestralidade, entre a noção de pessoa do mundo árabe e dogon não são os únicos fatores a

* Apoio CNPq (1994-96), Fapesp (2000-2001) e Casa das Áfricas (2003).

pesar sobre as famílias e sobre os indivíduos em suas errâncias pela existência. O islã oferece, entretanto, um apoio para aqueles que se dirigem às cidades muçulmanas como Bamako, pois através dele é possível reconhecer-se e ser reconhecido como membro de uma comunidade religiosa, fator de agregação e solidariedade.

Palavras-chave: República do Mali, Dogon, Songo, religião islâmica, negro-africano, loucura, comunidade religiosa.

Abstract

Narrated stories, lived stories: personal crisis and social transformations in a Negro-African place

The present conflicts derived from the massive adhesion of Songo (located in the Dogon plateau, in the Mali Republic, having around two thousand people) to the Islamic religion in the XX Century and the confrontation between the modernity and fast changes on one side and ancestral habits on the other suggest consequences yet to be understood in its intensity and extension. If in the collective area the search for a religious consensus favored the wish of change and modernity, in the personal area dilemmas and doubts (and sometimes fear and a feeling of loss) still seem present. This way, a sickness exposes a person to paradoxes and demands of flexibility concerning the social processes that he (and his family) must solve alone, bringing insecurity along and threatening personal integrity and family cohesion. Doubts and insecurities are noted when one analyzes singular stories, given by the presence of referential systems that are considered opposed, and that fact gives birth to conflicts inside families, and provoke some more anxiety when it is necessary to interpret the threatening, so fear and anguish appear. Some members of the family consider fortune-tellers or ancestrals to be forbidden, yet others consider them essential. Some accuse them of disrespecting Allah, others, in relation to sicknesses like madness (*keege*), seek for the promised protection of ancestral knowledge. But, the distance between the Muslim ideal and the ancestrals, and the notion of person from the Arabian world and the Dogon world are not the only factors to have an influence on families and on their search for existence. The Islam offers, therefore, support for those who go to Muslim cities like Bamako, because it is by this support that it is possible to be recognized as a member of a religious community, which is a factor of aggregation and solidarity.

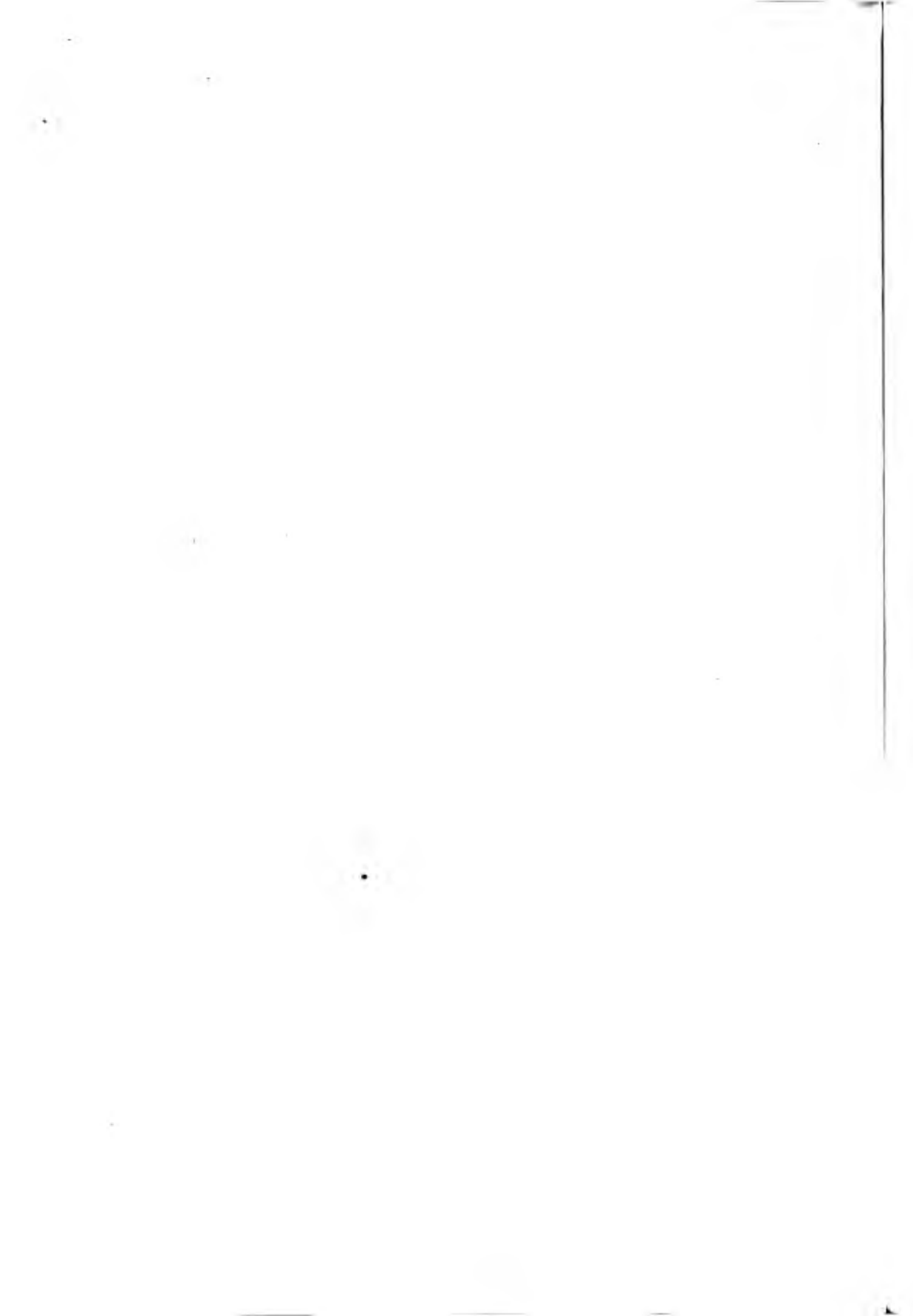
Keywords: Mali Republic, Dogon, Songo, Islamic religion, Black-African, madness, religious community.

Résumé

Histoires racontées, histoires vécues: crises personnelles et transformations sociales dans un village d'Afrique noire

Les conflits sous-jacents dans l'adhésion massive de Songho (village de près de deux mille habitants des hauts-plateaux Dogon, au Mali) à l'Islam au XX^{ème} siècle et l'affrontement entre modernité et transformation accélérée d'une part, et pratiques ancestrales de l'autre, renferment des conséquences qui restent à expliquer dans leur intensité et leur étendue. Si au niveau collectif le choix de la recherche d'un consensus religieux a favorisé le désir de modernité et de changement, au niveau privé, les dilemmes, les questionnements voire la peur et un fort sentiment de perte, semblent toujours présents. En ce sens, la maladie expose l'individu à des paradoxes et aux exigences d'assouplissement des processus sociaux que lui-même (et sa famille) doit résoudre isolément, ouvrant à nouveau la porte à l'inquiétude, menaçant son intégrité personnelle et la cohésion familiale. On perçoit des doutes et des remises en cause, quand on analyse les histoires singulières, qu'entraîne la présence de systèmes et de références tenus pour opposés, qui génèrent des conflits au sein des familles et provoquent un surplus d'anxiété lorsque se présente la nécessité d'interpréter une menace, un sentiment de peur et d'angoisse. Le recours au culte des ancêtres ou aux devins est perçu comme interdit par certains membres de la famille. En revanche, il est indispensable à d'autres. Alors qu'on les accuse de manquer de respect à Allah, ils se récusent, devant des maladies comme la folie (*keege*), à renoncer à la protection promise par le savoir des ancêtres. Mais, l'écart entre l'idéal musulman et celui des ancêtres, entre la notion de personne dans le monde arabe et chez les Dogon, ne sont pas les seuls facteurs qui pèsent sur les familles et les individus dans leur errance existentielle. L'Islam offre cependant un soutien à qui se rend dans les villes musulmanes comme Bamako, car on peut s'y reconnaître et y être reconnu en tant que membre d'une communauté religieuse, facteur d'agrégation et de solidarité.

Mots-clés: République du Mali, haut-plateau Dogon, Songho, islamisme, musulmans, folie, communauté religieuse.



Tentar compreender as relações e os processos coletivos que a loucura desencadeia tem sido objeto de minha atenção há alguns anos. Pareceu-me fundamental buscar caminhos que evitem a disjunção entre a pessoa e o contexto no qual ela se constitui.

Minha primeira viagem ao Mali foi em 1993. Naquele ano pude participar de um encontro nacional sobre as medicinas originárias de diferentes sociedades da atual República do Mali (África do Oeste). Desde então tenho realizado estudos na região na qual a sociedade Dogon constituiu seu hábitat; o primeiro trabalho de campo prolongado ocorreu entre 1994 e 1996, como parte do doutorado. Em Songho (localidade de cerca dois mil habitantes do Planalto Dogon, República do Mali), iniciei as atividades de pesquisa em 1994, quando buscava conhecer histórias de pessoas consideradas loucas que não estivessem sob tratamento. Adotei dois procedimentos complementares: por um lado, o estudo sobre as ligações implícitas ou explícitas do adoecer com processos históricos (que constroem e desconstroem o pertencimento e as regras de conduta individuais e coletivas), e os conflitos mais decisivos das relações familiares e das alianças (as maneiras pelas quais os indivíduos e grupos singularizam e reinterpretam as mudanças e as sobrevivências de práticas e valores). Por outro, acompanhei os desdobramentos de alguns processos e histórias de vida em suas singularidades, apreendendo a maneira pela qual é explicada e/ou contada a história da pessoa por diferentes interlocutores (a pessoa mesma, familiares, amigos, vizinhos e conhecidos).

O século XX marcou a história da comunidade de Songho. Nele seus habitantes tiveram que encontrar formas de se defrontar de maneira concomitante com as presenças muçulmana (*fula e tukolor*) e francesa. Não se trata de momentos isolados, mas sim de uma convivência intensa e de confrontos acirrados de interesses que modificariam profundamente as formas de solidariedade e de construção da identidade cultural, os lugares da diferença e da alteridade. Nestes contextos, os processos rituais tornaram-se híbridos ou foram dissimulados, divididos, tornando-se parciais. A pas-

sagem ao islã em Songho, inicialmente lenta e gradual, teve um período de conflito e disputa declarada com uma série de ações contra o que se considerou serem sinais contrários à unicidade divina, fruto do atraso de práticas ancestrais hereges: a sociedade dos homens, os cultos aos ancestrais, os funerais e os rituais de cura, entre outros. A partir de meados da década de 30, as novas gerações iriam redefinir as bases das relações sociais e optar pelas vias do islã, não apenas aderindo individualmente, mas proibindo e perseguindo toda manifestação contrária. Uma série de rituais é abolida, mas outros ritos são introduzidos e outros tantos transformados.

A adesão coletiva ao islã parece representar, também, uma escolha pela modernidade, impulsionada posteriormente pelo grande crescimento da migração sazonal para as cidades, sobretudo para a capital. Nesta, entretanto, trava-se nova luta pela auto-afirmação e auto-estima, pois no confronto entre a modernidade e o desenvolvimento os dogon são vistos como animistas e atrasados. É possível que, do ponto de vista coletivo, essas transformações tenham respondido a questões fundamentais de agregação e consolidação de redes sociais.

É possível, também, perceber uma ligação entre religião e estratégia de resposta às transformações políticas. Contudo, tal estratégia – que não se fez sem grandes conflitos coletivos e de sofrimentos pessoais – foi se impondo nas últimas décadas em meio a difíceis embates que nem sempre encontraram consenso. Ao estabelecer um novo marco de fundação, uma parte de sua história deveria ser re-contada a partir da presença islâmica, exercendo voluntariamente o esquecimento, silêncio envergonhado ou obrigatório dos vínculos e práticas de seus ancestrais históricos.

Estas transformações parecem ter deixado dimensões existenciais vazias de sentido e de orientação capazes de fornecer bases tanto para as interações familiares quanto interpessoais e para a construção de identidades. As negociações dos conflitos ocorrem na dimensão política da organização social, mas as angústias, medos e fragilidades mais íntimas das pessoas e famílias tiveram que ser equacionados no silêncio e nas margens de uma nova ordem de pensar e agir na qual a manifestação mesma de certos temores poderia ser interpretada como sinal negativo – sinal de sobrevivência daquilo que já deveria ter sido ultrapassado. É preciso ressaltar que a adesão de homens e mulheres ao islã é desigual, a adesão das mulheres tem sido muito mais lenta e sinuosa. Contudo, as regras que gerem as relações (casamentos, batizados, morte) são comuns a to-

dos. O islã permanece sendo uma exigência aos homens adultos, sobretudo quando seus grupos de idade iniciam uma participação política ativa – isto dificilmente ocorre antes do 35 anos.

Os conflitos e paradoxos presentes na adesão massiva de Songho à religião islâmica no início do século XX, e o confronto entre modernidade e transformação acelerada, de um lado, e práticas ancestrais, de outro, sugerem conseqüências ainda a serem compreendidas em sua intensidade e extensão. Se no âmbito coletivo a opção pela busca de um consenso religioso favoreceu o desejo de modernidade e de mudança, no âmbito pessoal parecem ainda acesos dilemas, dúvidas e, por vezes, o medo e um forte sentimento de perda.

Acredito que a esfera das inter-relações das pessoas, entre elas e os seres não visíveis, entre elas e sua ancestralidade, representam, sobretudo nas situações de crise, uma importante maneira de aprofundar os efeitos e os processos pelos quais estas transformações têm operado. Nesta esfera, percebem-se dúvidas e inseguranças geradas pela presença de sistemas referenciais julgados opostos que criam conflitos e provocam ansiedade quando se apresenta a necessidade de interpretar uma ameaça, ou surge um sentimento de medo e angústia. O recurso aos cultos aos ancestrais ou aos adivinhos é percebido como proibido por alguns membros do grupo doméstico e imprescindível por outros. Mas, a distância entre o ideal muçulmano e a ancestralidade, entre a noção de pessoa do mundo árabe e dogon não são os únicos fatores a pesar sobre as famílias e sobre os indivíduos em suas errâncias pela existência.

A migração, que no caso dogon é principalmente sazonal, tem no plano social e imaginário um efeito significativo sobre a fragilização das relações familiares e dos indivíduos mais sensíveis, exercendo papel importante na configuração de crises que muitas vezes se tornam manifestações de loucura (*keege*). O islã oferece, entretanto, um apoio para aqueles que se dirigem às cidades muçulmanas como Bamako, pois através dele é possível reconhecer-se e ser reconhecido como membro de uma comunidade religiosa, fator de agregação e solidariedade.

A doença expõe a pessoa a exigências de flexibilização de processos sociais que ela (e seus familiares) deve resolver individualmente, reabrindo o terreno à insegurança, ameaçando a integridade pessoal e a coesão familiar. Depois de buscar apreender as formas de compreensão da loucura pelos habitantes de Songho, realizei um levantamento para identificar quantas e quais eram as pessoas consideradas doentes, ou que haviam tido crises de loucura

(*inda keege*), separando os casos atuais daqueles de quem se ouviu mencionar nas histórias familiares.

Noções ligadas à loucura e sua presença em Songho

Em Songho, encontra-se terminologia própria para definir uma situação considerada patológica, trata-se de *keege*, que acredito ser categoria aproximada à de loucura. Além de *keege*, usa-se uma linguagem figurada, seja para indicar a loucura: *inda kœen sa* – pessoa mata tem; *inda ko uru* – pessoa cabeça doente; *inda ko na dore* – pessoa cabeça sua moveu; *inda ko na ingie* – pessoa cabeça levantada; *inda ko naienela* – pessoa cabeça não lhe pertence. Outras expressões que referem a algo diferente, que pode ser ou não loucura, como *deni deni inda* – dia dia pessoa, ou *inda ko saanda* – pessoa que não tem cabeça. As pessoas de cabeça leve (*inda ko na ela*) têm medo de tudo que vêm de forma brusca – têm maior possibilidade de ficarem loucas. Diferentes das pessoas de cabeça pesada (*inda ko na donga*) que não reagem impulsivamente ou intempestivamente e que não se enervam facilmente, elas têm o coração pousado, *inda dongo na dain* (pessoa, coração, seu, pousado). Estas pessoas dificilmente tornam-se loucas, são mais protegidas. Estas condições individuais podem ser consideradas hereditárias, transmitidas de uma geração à outra, pode ser que tenham vindo de *Amanan* (criador). Entretanto, é preciso ressaltar que existem circunstâncias ou eventos de vida, como o empobrecimento repentino e perda de parentes, que podem deixar as pessoas mais expostas às doenças.

A expressão *inda keege* não é utilizada na comunicação direta com a pessoa ou familiares, por ser considerada ofensiva. Usa-se preferencialmente *inda kœen sa* que recobre um campo amplo de significação e de manifestações de diferente intensidade e gravidade.

O estudo a partir de histórias singulares permite uma aproximação com sua dimensão mais dramática, assim como possibilita entrever as estratégias para sua eliminação ou de co-habitação e convivência. Neste sentido, retomei os relatos de uma das linhagens de Songho. Nestas narrativas conjugam-se fatores familiares, ações individuais e conflitos sociais e políticos produzidos na islamização de Songho. Depois de buscar apreender as formas de compreensão da loucura pelos habitantes de Songho, realizei um levantamento para identificar quantas e quais eram as pessoas consideradas doentes ou que haviam tido crises de loucura (*inda kee-*

ge), separando os casos atuais daqueles casos de quem se ouviu mencionar nas histórias familiares.

Em levantamento dos casos de pessoas consideradas como *keege*, a categoria usada foi retirada da expressão local. Quanto à definição, diz-se keege em sa (a loucura tem a pessoa) ou keege aibene sa (a loucura pegou a pessoa) para uma série de comportamentos considerados anormais. No entanto, nem sempre os não-especialistas prestam atenção à diferenciação entre loucura e dificuldades cognitivas (*inda yaba*, pessoa que não é em bom estado).

O levantamento que apresento a seguir foi realizado em fases de aproximação. Uma primeira listagem foi constituída pelas informações que eu já possuía de pesquisa anterior. Paralelamente, buscamos informações sobre os doentes em cada uma das 22 *debu-gombolo* (segmentos de linhagens) de Songho registradas no *Registre de Recensement Administratif*. Depois, fizemos uma revisão por família, sempre tendo como referência o *Registre de Recensement Administratif* de 1980, atualizado de acordo com a lista dos que deveriam pagar impostos em 1996 e em 2001. Posteriormente, conversamos com pessoas dos diferentes bairros, completando a listagem e obtendo informações adicionais.

Num universo estimado de 2.041 habitantes, foram identificadas 44 pessoas doentes. Destas, treze faleceram, duas estão desaparecidas e doze foram consideradas curadas (oito vivem em Songho, três em Bamako, uma em outra localidade dogon). Das dezessete pessoas atualmente consideradas doentes (*keege*), doze vivem em Songho, quatro em Bamako e uma em Bandiagara. Pudemos identificar, ainda, cinco pessoas consideradas *inda yaba*, isto é, aquelas que apresentam dificuldades cognitivas, comportando-se por vezes de forma semelhante à *inda keege*, mas que os moradores de Songho distinguem como sendo outra doença para a qual não conhecem cura.

Este levantamento evidenciou a importância do fenômeno, sua extensão e gravidade, que parece estar expresso numa espécie de lamento por parte dos moradores que afirmam que Songho possui *diabos mais perigosos do que outras localidades*. Songho é apresentada como uma localidade de pessoas fortes e poderosas e, simultaneamente, uma localidade de pessoas que sofrem (que padecem e adoecem pela ação destes seres invisíveis que ali habitavam antes mesmo de sua chegada). Explicam meus interlocutores¹ que os lugares não são iguais e que antes do islã Songho possuía muitos bruxos “*desde a infância escuto dizer que Songho era pesado*” e “*di-*

zem que temos coração escuro, mas isto era antes da religião". Durante uma conversa, algumas pessoas falaram de outras faces que este lamento recobre. Consideram que *"as pessoas de Songho são mais evoluídas que outros dogon"* que não rezam. Mas quando se trata de recuperar a saúde *"não existe questão de religião, tem que fazer o que manda a tradição, o que deixaram nossos antepassados"*, alguns conservaram parte destes conhecimentos outros perderam ou abandonaram.

É recorrente a idéia de que existem conseqüências que recaem sobre as pessoas e famílias que, mesmo por desconhecimento, estão infringindo proibições e regras ancestrais. Um certo número de infortúnios e doenças é relacionado a transgressões hipotéticas, ou seja, permanecem na incerteza de haver cometido um erro que não tem definição precisa. Nesta mesma linha, acredita-se na associação a eventos de violência contra as práticas ancestrais, que caracterizaram a ação de algumas pessoas, como tendo conseqüências sobre a população de Songho, mas permanece forte a idéia de que existe como maldição que atinge mais diretamente aqueles que participaram dos eventos nos quais foram destruídos objetos e lugares de culto aos ancestrais.

Nos relatos de percursos pessoais aparecem – entre as pessoas da segunda e da terceira gerações, após a adesão coletiva ao islã – sentimentos de desproteção. Sentimentos que se traduzem, freqüentemente, em queixas diante da impossibilidade de obter uma fórmula de proteção ou um medicamento atribuído aos saberes renegados. Para fins deste texto tomo como referência os relatos do adoecimento de um filho de um notável de Songho, que teve cinco descendentes considerados keege. Destes, três estão curados e dois ainda doentes, e vivem em Songho. Este homem foi um dos líderes do movimento que transformou a vida de Songho na década de 30. Ele – junto com outros jovens de seu grupo de idade – participou ativamente da destruição de objetos ancestrais familiares e coletivos, dos lugares sacralizados, como o marco de fundação de Songho, e as casas das mulheres menstruadas, da proibição de fabricação da cerveja de milheto e do fim da iniciação à sociedade de máscaras em Songho. Sua participação é constantemente lembrada pelos moradores (mas não por seus filhos ou familiares) como estando na origem da doença de seus filhos.

Nascido por volta de 1910, o velho Hamadi Seiba tornar-se-ia um dos protagonistas de um momento crucial da história de Songho. Como muitas mulheres dogon, sua mãe havia perdido muitos filhos antes que Hamadi nascesse. Ele foi o primeiro, de

doze crianças que nasceram antes dele, a sobreviver. Seu pai ficou gravemente doente quando era ainda menino, deixando a família em dificuldade. Hamadi e a mãe passaram a cultivar e a lutar pela sobrevivência da família, a qual era composta pela mãe, pelo pai doente e pela irmã mais nova. Quando jovem, Hamadi tornou-se líder de seu grupo de idade. Sua iniciação ao islã foi feita em etapas: começou pelo estudo do Alcorão em Songho, ainda jovem, e depois, já adulto, estudou as 60 suratas. Casou-se jovem, mas ele e sua esposa perderam vários filhos até o nascimento de Mohamad; neste momento, já começava a ter cabelos brancos. Anos mais tarde o tio paterno falece, deixando três filhos. Os filhos deste tio reuniram-se em torno do pai de Hamadi, apesar de sua enfermidade. A partir da reunião da família as coisas melhoraram para Hamadi que, habituado a responder pelos interesses de seu pai, passa a ter força e a dirigir a família. Tinha, então, cerca de 50 anos. Assim, seu grupo doméstico tornou-se grande e, portanto, forte em Songho.

Os adivinhos (consultados pela esposa) disseram que as doenças de seus filhos haviam sido provocadas pelo próprio Hamadi, devido ao fato de ter “*estragado muitas coisas para seguir a religião*”, e também por bruxaria contra ele (um sinal disto foi o filhote de cachorro morto deixado na porta de sua casa). De temperamento enérgico, Hamadi Seiba era temido pelos filhos. Dizem eles que não era muito amado no *village*, mas era muito importante. Além de participar da quebra dos tambores da sociedade de máscaras e das casas das mulheres menstruadas Hamadi Seiba teria organizado, com um companheiro de grupo de idade, a destruição de um lugar de culto de seu bairro que era “*tão poderoso que todo mundo de Songho, e mesmo de localidades vizinhas, vinham confiar-se e depositar suas oferendas*”. O amigo ficou louco no momento mesmo em que o machado penetrou na árvore do culto e faleceu sem que pudessem curá-lo. Quando velho, Hamadi Seiba não quis assumir plenamente as funções de patriarca da família, pois tinha receio de morrer por não seguir as práticas ancestrais que isto implicaria. Eu o conheci em 1994, quando era ainda um homem poderoso que esbravejava com todos, mas perdido e preocupado com as doenças de seus filhos. Naquele momento, a esposa e três filhos estavam doentes. Ele faleceu em 1997, e seu filho mais velho assumiu suas funções na família. Dos dez filhos de Hamadi Seiba, quatro passaram por crises chamadas keege.

A partir das experiências vividas pelos Seiba procuro ressaltar elementos que são ao mesmo tempo singulares, porque fruto de

experiências situadas, e coletivos, porque capazes de iluminar nexos entre adoecer e relações sociais em Songho. Religião e migração estão presentes nestes dramas individuais que reclamam interpretações, mas que não se deixam reduzir a elas.

O filho mais velho de Hamadi Seiba, Mahamad, ficou doente em Songho. Havia retornado da Costa do Marfim, onde viveu cerca de dez anos. Voltou depois de solicitações diversas, inúmeras cartas de seu pai que, finalmente, enviou alguém para trazê-lo de volta. Em Abidjan aprendeu francês, língua de nossas conversações. Eu o conheci em minha primeira viagem a Songho em 1994. Estava casado com duas mulheres e tinha seis filhos. Interessou-se pela pesquisa que eu realizava e contou-me que seu irmão era doente e encontrava-se há anos preso em sua casa. Posteriormente, contou sua própria história:

Eu nasci em Songho, como meu pai. Meu avô nasceu em Koporo p&n. O pai de minha mãe fugiu daqui para o seno (planície), mas eles voltaram depois de alguns anos. Minha mãe é de Dourou. Somos quatro irmãos de mesmo pai e mãe. Eu sou o mais velho. Antes de mim sete filhos de minha mãe morreram. Eu fui sacrificado (jeme-guno), eles puseram a pulseira de ferro e marcaram minha orelha. Aos 12 anos fizeram minha circuncisão [...]. Meu pai teve outros cinco filhos com a co-esposa de minha mãe. (Entrevista com MS, 6/12/94).

Mohamad Seiba nos conduz através de seu relato:

Um dia fomos semear nosso campo, foi então que uma serpente e um lagarto caíram do alto sobre nós enquanto brigávamos. Toda a família estava lá, mas fomos nós três² que batemos neles e comemos sua carne. Foi lá que a doença começou (*ibidem*).

Explicou-me que não sabia de onde vieram tais animais: haviam caído do alto, mas não havia nenhuma árvore ou rochedo nas imediações. No entanto, ele insistia na ligação entre este episódio e a doença dos três irmãos, sem explicitar outros dados. Neste fragmento de narrativa, memória e imaginário mostram-se fortemente interligados um ao outro, tanto em sua dimensão coletiva como individual, dentro de um *continuum* entre experiência e sua interpretação. Esta passagem seria contada e recontada por ele e por um de seus irmãos várias vezes, e constitui uma explicação recorrente de um nível de causalidade imediata. As explicações do relato de Mohamad passaram a constituir a história da doença da família, mas com interpretações que escapam a sua própria.

No relato, a serpente e o lagarto caem do alto lutando entre si, ambos são mortos e comidos. O mal que cobre a família dos Sei-

ba seria um efeito deste episódio. Mohamad reitera que aqueles não eram animais comuns, eram seres capazes de transformar-se e adquirir diversas formas. No entanto, explica que em sua opinião aquilo que havia provocado a doença não foram os animais, e sim um episódio subsequente. Isto é, depois de matarem os animais, tiraram a pele e escamas e deram a um sobrinho materno para que a mãe dele preparasse a carne. No dia seguinte, levaram e comeram a carne na mata, deixando a parte da mulher que a preparou. A mulher comeu sem indagar a origem. Ocorre que carne de cobra era uma interdição alimentar para mulheres, e quando ela soube amaldiçoou aqueles que enviaram a carne. No mesmo ano a doença começou. Mohamad parecia indeciso ou confuso ao relatar pela primeira vez este episódio. Depois, repetiu diversas vezes, sempre reiterando que não se tratava de maldição, e sim de destino, pois não existe maldição. Às vezes referia-se a estes eventos de sua vida como sinais positivos e de sorte na família. Acredito que no relato é possível perceber a co-presença de interpretações enraizadas em concepções divergentes. Na opinião do terapeuta Ankonjo Kene, a doença não é consequência das palavras da mulher, mas viria dos animais mesmos; para ele, aqueles não eram animais ordinários. Ankonjo insistia com Mohamad que se seguissem a tradição saberiam que é preciso ser mais prudente com o que não se conhece: se não tivessem matado os animais, o encontro com eles iria significar chance e fortuna na família. Esta proposição de Ankonjo, que associa doenças e infortúnios ao abandono das práticas ancestrais, reaparece nas várias hipóteses e explicações dadas pelos moradores de Songho aos problemas dos Seiba. O primeiro dos irmãos a adoecer foi Mohamad, e ele narrou o episódio da crise e suas manifestações:

Quando dormia eu via coisas, uns “diabos”. Eu via coisas e depois quando acordava não via mais nada: eu via cavalo, a água grande, o Sol. Às vezes, o Sol caía diante de mim, às vezes a Lua. Quando acordava, não via mais nada. Durante três meses, quando eu deitava à noite, eu não conseguia dormir. Naquele tempo eu era como ele [referindo-se ao intérprete], era pequeno. Naquele tempo eu andava pela mata, eu guardava as cabras. Fui um dia para a mata e lá que eles me derrubaram. Eu chorei, eu implorei a meu Deus [...]. Naquele dia muita coisa aconteceu. Eu chorei muito, e durante sete dias a coisa não ia bem. Havia muita gente e muitos camelos diante de mim. Então, eu fui encontrar meu marabu em Sibó. É ele quem cura doentes assim. [...] Eu mesmo decidi ir [procurar ajuda]. Era perto do meio-dia, eu abandonei meu trabalho, peguei minha bicicleta e quando cheguei encontrei o velho sentado. Eu o conhecia, ele é “minha mãe”. Quando cheguei, ele me perguntou o que havia ocorrido e

eu respondi que enquanto estava semeando, alguma coisa me atacou e que eu via muitas coisas. Então, ele me disse para me silenciar, que eu fechasse minha boca. Fumando seu cachimbo, ele soprou sobre mim e eu adormeci. Ele era forte. Então, ele pegou minha cabeça e pediu a Allah, ele fez algo e me deu para que eu tivesse sempre comigo. Ele me deu muitos medicamentos. Com eles eu me lavei durante três meses, toda manhã e tarde.

Havia sete plantas. Após ferver você se lava, mas ele põe o nome de Allah. Ele escreve e põe na marmitta [panela] antes de ferver. Você tira a marmitta do fogo e pega uma coberta com a qual se cobre, permanecendo sob o vapor. Depois você se lava. A seguir, ele deu um pó que você põe no fogo e assim nenhum diabo se aproxima de você. Ele fez o tratamento e depois eu voltei a ter boa saúde. Depois que [a doença] partiu nunca mais estive mal (*ibidem*).

O adoecimento deve ser interpretado, mas a capacidade de reconhecer os indícios que ligam a um determinado comportamento à loucura não é evidente. Mohamad estava semeando quando sentiu uma vertigem e caiu. Seu primo (irmão classificatório) que estava com ele, acompanhou-o a Sibó,³ onde recebeu medicamentos para que levasse para casa, mas foi advertido que deveria manter segredo sobre o que se passara com ele. Depois de cerca de um mês, o pai percebeu que seu filho não estava bem. Mas quais eram estes indícios? Mohamad explica que estava cultivando e teve frio e algo aconteceu: *"meus olhos giraram e lágrimas começaram a descer e meu corpo tremia. Issa levou-me a Sibó. Depois que me viu ele sorriu, tocou minha cabeça, deu-me água benta e outras plantas"*. Conta que enquanto estava caído, teve visões que pareciam sonhos: *"lá onde eu estava caído, eu vi muitos camelos sendo montados, mas quando me levantei, nada mais havia"*.

Passaram-se alguns dias sem que sua família percebesse que algo estava acontecendo. Mohamad, sob orientação do marabu, nada contou: *"neste mundo, quando a gente diz que tem loucura, você está acabado, ninguém mais vai levar você em consideração"*, afirmou. Porém, não foi possível esconder por longo tempo, eles descobriram: *"eu rezava muito, se as pessoas iam para um lado eu ia para outro, eu fazia coisas diferentes e não conseguia dormir, meu coração batia muito, não gostava de estar onde tinha muita gente, nem de dança ou música, apenas rezava. Assim descobri que não estava normal"*.

Ver e ouvir coisas – que não podem ser vistas ou ouvidas por outras pessoas – são eventos singulares e graves na sociedade dogon, ainda que não estejam necessariamente vinculados à doença. O termo francês que Mohamad utilizou foi *diable*, palavra que

corresponderia, segundo ele mesmo, aos *yeben*, *ginaji* ou *seitani* caso estivesse se comunicando na própria língua, ou em *donno so*. Cabe ressaltar que no espaço terrestre co-habitam seres não humanos que não são visíveis à maioria dos homens. Eles são diferentes entre si, tanto quanto às características e modo de viver, como quanto às relações que podem estabelecer como os seres humanos. No caso de Mohamad, estes eventos foram acompanhados de muita angústia. A relação entre seres não visíveis e os homens não é linear, constitui-se segundo suas características próprias e de acordo com o comportamento de cada pessoa frente a eles. Tanto podem ser importantes aliados, como inimigos perigosos. Nos relatos, eles dificilmente provocam os homens, mas respondem a uma ação destes últimos, como a violação de sua habitação, ferir suas mulheres e crianças (pode-se pisoteá-los sem saber). Conscientes de sua existência e hábitos, os homens devem organizar-se de forma a não encontrá-los, evitando os horários nos quais eles circulam e lugares reconhecidos como de sua preferência. As interpretações individuais dos perigos e também das interações possíveis destes seres com os homens jogam um papel fundamental, seja na vida cotidiana, seja na idéia de origem do mal.

Mohamad Seiba enfatizou, muitas vezes, que ele é uma pessoa que tem seus *manãs*,⁴ alguém que transita em espaços e dimensões aos quais nem todos têm acesso, ou nos quais são capazes de manter sua integridade. Mohamad explica essa sua condição:

Agora, você está aí, mas quando você partir para Bandiagara, pode ser que eu veja você. Se nós conversamos em sonho, eu acordo e você não está lá. Às vezes eu monto a cavalo, em sonho, eu entro na água, eu vejo alguém. Como estamos sempre juntos, eu a vejo. Um homem que é doente, se ele vai morrer, eu vejo às vezes. Suas coisas vêm sobre mim, mas falar por elas, isto eu não recebi. Minha mãe [avó] era assim. Às vezes é em sonho, às vezes eu faço assim [fechando os olhos]. Eu fecho os olhos e se eu vejo algo, então não posso mais falar. Até hoje eu sou pequeno [jovem], não tenho a idade dos velhos. Quando você é velho você pode ver, mas, atualmente, eu ainda sou pequeno. Meus pais são vivos, mas minha mãe está doente. Minha avó era assim (*ibidem*).

Observei que muitos destes seres são referidos sem grande cuidado, suas características diferenciais são mencionadas apenas quando questionadas. Mohamad associa *yeben* e bruxaria; ou seja, um bruxo pode assumir formas estranhas às quais ele dá o nome de *yeben*, estes provocam doenças, são *pessoas-diabos*. Por outro lado, Mohamad utiliza o mesmo termo para um elemento imperecível das pessoas mal-mortas:

A gente pode dizer que os yebên são os diabos das pessoas mortas que passeiam pelo mundo. Um homem morre, mas seus diabos, suas coisas e sua respiração, não morrem. Nós não o vemos, mas ele está lá, vivo. Todos os nossos parentes, todo mundo, os espíritos deles estão sempre com você (*ibidem*).

Os yebên reassumem o sentido primeiro de uma forma de *ogulu* belên, seres da mata:

Quando a gente dorme na mata, existem coisas que se aproximam. Não é todo mundo que vê. Para mim, começou desde a infância. Quando era menino, eu vi um velho na mata com um bastão e ele me pediu água. Eu disse que não tinha. Ele me pediu dinheiro, eu disse que não tinha. Então ele me falou que se eu não tivesse água e quisesse beber, que me aproximasse de uma certa pedra, lá eu encontraria. Eu acreditava que era uma pessoa, mas ela aparecia como homem, como mulher ou como gênio. Durante três anos não contei a ninguém esta história. Depois contei a meu pai e ele disse que a gente não deve falar coisas semelhantes. Foi assim que a doença começou (*ibidem*).

Em conversas posteriores, Mohamad contou que foi levado novamente a Sibó por ordens de seu pai. Quando de seu retorno a Songho, seus familiares tiveram medo que ele fugisse e o pai decidiu prendê-lo e isolá-lo numa casa. O próprio Mohamad preparava diariamente o tratamento à base de plantas que o marabu havia ensinado. Assim, ele ficou oito meses naquela casa. Disse que foi a intervenção de um outro marabu que o liberou. O marabu, ao fazer sua visita anual a Songho, perguntou por Mohamad e solicitou que o levasse até ele. Depois, com a permissão do pai, levou-o nas peregrinações que realiza todos os anos pela planície na época da seca. Quando regressou, estava bem e conseguiu reorganizar sua vida e reconstituir sua família.

Com o adoecimento de Mohamad, a família mobilizou-se de formas diferentes e houve conflitos entre a mãe e o pai, pois ela insistia em procurar adivinhos e em realizar sacrifícios não islâmicos. Este tipo de tensão na família Seiba foi, segundo Mohamad, muito forte quando ainda era menino, entre seu pai e sua avó paterna. A avó era uma vidente e seu filho vivia recriminando suas atividades. Uma das várias faces desta animosidade está na acusação contra o pai de Mohamad de que ele teria jogado fora os objetos de culto aos seres da água de propriedade de sua mãe. Ela os havia confiado ao filho antes de morrer, solicitando que não abandonassem o culto de proteção familiar.

Um outro Seiba a ficar doente foi Almami, que teve sua primeira crise depois de seus dois irmãos mais velhos (Mahamad e

Abdramane). Quando conheci Almami Seiba, em 1994, ele estava com aproximadamente 38 anos. Havia doze anos que estava doente, sete dos quais sem sair de seu quarto. O ambiente escuro e o cheiro de urina e suor me fizeram reviver as sensações e cheiros de um manicômio. Encontramos uma pessoa imersa em sua solidão, mas que se mostrou ávida por restabelecer relações. Somine (nosso intérprete dogon) comunicou-se em fulfude, língua muito utilizada por Almami, que fala, também, o bamanã e compreende francês. Durante nosso primeiro e rápido encontro, um rato passeava pela cama de fibra de Almami; o animal andava tranqüilamente de um lado para outro, como uma visita habitual. Almami, sem se incomodar com sua proximidade, disse, quase sussurrando, que tinha pesadelos constantes: “[...] existem uns seres maléficicos que falam comigo e me estrangulam. Isto me impede de dormir, eu fico com muito medo quando acordado depois destes pesadelos. A doença começou com uma febre. Quando eu durmo, eles me ameaçam, ao acordar não vejo ninguém” (Almami Seiba, 14/12/94).

Almami contou que antes de ter os primeiros pesadelos encontrou uma pequena serpente em sua casa e a matou. Teve medo do que havia ocorrido: “*tendo medo eu pensei muito e então isto provocou a doença*”, “*eu tinha dores no corpo e no coração também*”, “*eu chorei*”. Diz sua mãe que Almami a procurou durante a noite, falando que “*alguém havia estragado seu conhecimento, alguém o havia estragado*”. Ele vivia numa outra casa, ao lado da mesquita e, naquela noite, pegou suas coisas e transferiu-se para a casa do tio (que se encontrava em Abdjan) que fica no pátio da família Seiba, ao lado da casa da mãe de Mohamad.

Como os jovens de Songho, Almami afirma que “*após a circuncisão eu parti para Bamako [...] fiz trabalhos de transporte de bagagens e também de barro [ajudante de pedreiro] [...] a primeira vez, chegamos e fomos recebidos pelo irmão Abdinã*” (*idem*, 5/11/01). Almami conta que trabalhou em Bamako até o período do cultivo, repetindo o mesmo processo por três ou quatro vezes (não pôde precisar). Disse que primeiro fazia a colheita de arroz e depois seguia para Bamako, onde ficava por alguns meses, voltando em seguida para Songho.

Os primeiros sinais da doença manifestaram-se em Jankabu, quando Almami viajou para visitar seu tio com quem havia feitos estudos mais aprofundados do Alcorão. Voltou no início do período das chuvas. Quando estávamos no campo ele começou a brigar com todo mundo – antes ele não brigava com ninguém. Naqueles

dias, qualquer coisa o irritava, explicou o irmão Mohamad (entrevista de 14/12/94).

Um dia Almami brigou com nosso pai, saiu para o campo e lá matou todos os pés de milho. Antes ele não era assim. Ele passou a repetir palavras que nenhum muçulmano ousaria. Percebi que seu espírito (*hakile*) tinha sido queimado (*hakile wulila*). Depois, mesmo não insultando ninguém, permanecia dentro de casa, não queria trabalhar e como Mama, seu irmão, queria obrigá-lo a trabalhar, eles brigaram. Até hoje, ele permanece o tempo todo dentro de casa, mas respeita as horas das preces.

O velho Amadou Seiba disse que uma noite Almami chegou diante de sua porta e jogou suas coisas e saiu correndo. Fez isto três vezes. Afirma que a mulher de Almami ainda não vivia com ele quando começaram seus problemas, ela vinha apenas durante a noite. Almami disse que nunca procurou um adivinho, mas que seu pai havia feito sacrifícios em seu nome, além de trazer medicamentos para beber e fazer fumigação (entrevista, 19/1/95). Naquele período foi tratado, sem resultados, pelo pai e pelo marabu com quem havia passado parte da infância (em Songho). Depois, recebeu tratamento de Souleimane Karambe (Songho), Allaye Sagará (Bodio⁵), além de ter sido levado para Soma (seis meses) e, finalmente, para Tanga (dois anos). Almami queixa-se muito dos tratamentos que recebeu, sobretudo em Bodio e em Tanga; conta que neste último era obrigado a trabalhar muito, mas recebia pouca alimentação e que davam a ele a tarefa de bater nos outros doentes; se se recusasse, ele apanharia. Diz sua mãe Fatuma Karambe que Almami conversava antes de ir para Bodio; depois, quando foram buscá-lo no final do tratamento (o terapeuta havia dito que estava curado) não falava mais. Dois anos depois, pensando que iria acompanhar o tio para ir a Jankabu, Almami foi levado contra sua vontade para Tanga.

[...] lá o terapeuta batia nas pessoas até elas perderem a consciência. Ele bateu no Almami uma vez e ele fugiu e voltou para casa. Quando voltou para casa ele nos acusou de querer matá-lo e não tratá-lo. Por isto não concordava com ninguém da família. Apenas comigo ele é correto. (entrevista com Mohamad Seiba, 14/12/94).

Para a mãe, sua doença é resultado da ação dos seres da mata, *ogulu belén*, ou foi enviada (bruxaria). O próprio Almami acredita que *foi feito pelas mãos de alguém*, já que seus problemas começaram depois que encontrou um fio sobre sua cama: foi uma pessoa que pôs o fio lá. Conta que no momento em que viu o fio seu cora-

ção bateu forte, e passou a sentir medo, via coisas e não conseguia mais dormir. Noutro dia afirmou que sua doença foi enviada pelo ex-noivo de sua mulher. A mulher, com quem Almami teve uma filha, tinha sido dada ainda pequena como esposa a um jovem Degoga; foi retirada dele em favor de Almami porque era a vontade dos dois e por haver uma forte ligação entre suas famílias. Existem, entretanto, diferentes interdições que regulam as relações entre Degoga e Seiba que não devem se agredir; eles não se casam entre si, o dote de uma filha é dividido entre todos, o mesmo para a circuncisão. Da mesma forma, uma mulher Degoga não pode ser co-esposa de uma Seiba e suas famílias não devem competir, nem ter relações sexuais com uma mesma mulher. Para Almami, foi o ex-noivo de sua primeira esposa quem enviou sua doença. As desavenças e agressões originadas na disputa entre Degoga e Seiba pela mesma jovem seriam uma das origens da doença de Almami. Ato atribuído ao abandono do respeito às regras ancestrais não seguidas pela família de Amadou Seiba.

A mãe afirma que Almami teve uma infância sem problemas, que a doença do filho começou durante a gravidez da esposa. Depois que Almami ficou doente, sua mulher voltou para o povoado paterno em Sibó, enviada pelo velho Seiba, que teria expulsado a jovem.

Almami mostrou-se aberto ao contato e, assim, passamos a visitá-lo. Já no terceiro encontro, seu pai pediu que o levássemos conosco quando estivéssemos em Songho. Assim fizemos. Ele passou a percorrer conosco as ruas estreitas de Songho, acompanhando-nos nas entrevistas com os velhos, adivinhos e outros doentes.

Como explicara Mohamad, a serpente reaparece no relato de Almami como evento significativo: "*Eu vi uma serpente. Não estava mais contente com aquela casa, mas antes que eu a deixasse a doença me pegou*" (entrevista, 19/1/1995).

Pedi um caderno, disse que gostava de escrever. Durante algum tempo escreveu algumas suratas, depois começou a dizer que queria contar sua história, mas desistiu rapidamente. Procuramos discutir com ele como poderia reconstituir um cotidiano que ampliasse suas atividades e relações. Disse que gostaria de voltar a tecer, atividade de grande parte dos homens de sua idade em Songho. Ao procurar organizar o espaço e os materiais de tecelagem, um amigo aproximou-se. Seu pai cedeu seus materiais, que já não estavam em uso. Desta forma, Almami começou a sair de seu quarto, mesmo na nossa ausência. Seu amigo ajudou-o a preparar os fios e a recordar os movimentos básicos; ele percebia que Almami se con-

fundia, e com paciência desembaraçava os fios e mostrava-lhe, vez por outra, como era o trabalho. No início ficávamos lá com eles e Mohamad trazia o chá e algumas nozes de cola.

Em alguns momentos Almami quis voltar para seu quarto, e diversas vezes o fez. Depois aceitava sair e tornava a reconstruir suas relações. Dizia de como era difícil perceber que as pessoas o olhavam como um animal estranho. Por outro lado, ele não conhecia e não era conhecido por grande parte das crianças, e os velhos paravam diante dele admirados, demonstrando uma curiosidade que, freqüentemente, era recebida com sofrimento. Com o tempo ele foi ficando mais seguro e deixando de falar sozinho e de rezar o tempo todo; num primeiro momento, dizia que continuava a ver e ouvir coisas, mas que já não sentia medo. Depois, passou a dizer que não via mais nada.

Voltou a trabalhar nas atividades agrícolas, mas só com Mohamad, em quem confiava. Não se entendia com seu outro irmão, Mama, e sua relação com o pai era tensa. Meses mais tarde, Mohamad cedeu-lhe uma casa próxima à sua. Foi importante reformar a nova morada, transferir seus objetos e roupas, ter seu amigo ao lado para o chá durante as longas horas de calor. Muitas noites eram também compartilhadas com o amigo e companheiro de infância. Participou de um grupo de jovens que se reuniu para aprender bogolá (pintura em tecido com argila e sementes, muito apreciada por turistas) e voltou a tecer e a cultivar.

Por volta de setembro de 1995, Almami começou a dizer que queria uma esposa; depois, que queria de volta a sua esposa (que já havia se casado com outro, com quem tinha dois filhos). Esta seria uma passagem decisiva. Mohamad entendia que seria preciso ajudar o irmão a encontrar outra mulher, mas hesitava. Em meio a diversas incertezas e receios, Mohamad veio nos dizer que havia uma jovem que estava retornando a Songho. Ela havia crescido em Wendegele. Com a morte da velha com quem vivia, as mulheres da família não queriam que continuasse lá, pois a jovem prometida, que tinha um problema físico no braço direito, comia com a mão esquerda, fato que provoca repugnância em muitos dogon. A família da jovem concordou em dá-la a Almami, que a aceitou. A união de duas pessoas marcadas pela diferença – ela canhota, ele alguém que se manteve isolado durante anos – permitiu reconduzir os dois a espaços e relações mais amplos e enriquecedores.

Eles tiveram uma menina em maio de 1998 e, em 2000, um menino. Entretanto, em março de 2001 Almami Seiba teve uma paralisia dos membros superiores e inferiores e foi colocado de vol-

ta no mesmo quarto no qual vivera durante sete anos. Eu o encontrei nesta situação alguns meses depois, em julho de 2001. Foi tratado por um terapeuta dogon e estava andando em fevereiro de 2002, recomeçando mais uma vez e tentando reorganizar sua vida familiar. Viveu, durante os meses em que esteve preso ao leito, graças à ajuda dos familiares e da esposa.

Almami Seiba, como seu irmão Mohamad, cresceu numa família diferente da sua. Mohamad com o ferreiro e Almami com o marabu, contraste interessante. O primeiro, um mediador fundamental nas relações sociais regidas pelos valores ancestrais; o segundo, um mediador de uma sociedade muçulmana. Dois sacrifícios, duas estratégias que possuem em comum a necessidade de garantias frente às necessidades. Aparentemente, os laços de Almami eram mais frágeis, ele foi perdendo rapidamente as ligações e as relações: os amigos não eram de Songho, não eram nem mesmo dogon (ele dizia que eram apenas duas pessoas de origem dogon entre seus camaradas em Jankabu), sua esposa (e filha) foi rapidamente devolvida à família paterna. A família despendeu esforços, levando-o para diferentes terapeutas dogon, especialistas no tratamento da loucura como Almami de Bodio e Amadou de Tanga. As lembranças de Almami são dramáticas quanto ao sofrimento vivido nestes dois lugares. Mohamad contou com o apoio fundamental do marabu que o levou consigo em suas peregrinações e de uma de suas esposas, que permaneceu ao seu lado durante todo o tempo em que esteve preso; ela passava as noites ao lado do marido. Almami permaneceu só, nem o marabu, nem seus colegas conseguiram ser presenças significativas, ficou cada vez mais mergulhado no isolamento e terminou esquecido de todos. A tensão na família era importante, cada decisão a ser tomada colocava em questão uma série de medos e também de valores.

Mohamad é, desde a morte do pai, o mais velho de seu grupo doméstico, sendo o responsável pela distribuição de tarefas cotidianas, dos cereais e quem deve definir as questões importantes, mediando e administrando os conflitos. A doença dos filhos era uma acusação ao velho Seiba por haver transgredido a tradição, tendo se tornado impuro, ou havia sido algo da vingança de ordem humana? Seria efeito de transgressão ou de ação de inimigos? As hipóteses não se excluem no pensamento dos moradores de Songho. Hamadi Seiba preferia dizer que era destino, jamais buscou proteção nos conhecimentos ancestrais. Mas seus familiares o fizeram: procuraram adivinhos e realizaram um grande número de sacrifícios. Mohamad afirma ter sido curado graças a sua mãe, que não

teve receio do marido; ela procurou ajuda, fazendo os sacrifícios que eram necessários à reparação da transgressão ou para neutralizar a ação contra seu pai. Segundo ele, a mãe de seus irmãos que adoeceram não teve a mesma iniciativa, permanecendo à escuta do marido e este seria um motivo de continuarem doentes.

O sacrifício é um dos domínios de ação em que a disjunção entre as práticas históricas dogon anteriores ao islã e aquelas muçulmanas, provoca um dilema para as pessoas. O islã tem repugnância ao sangue, ele é impuro, o que representa um paradoxo a mais a ser equacionado individualmente, já que a relação de aliança que se faz com um grande número de seres funda-se na circulação do sangue. A visão que opõe bem e mal é contrária à concepção de desordem dogon na qual a negociação se faz com frequência pela manipulação simbólica (ritual) do sangue com a finalidade de restabelecer a harmonia, o equilíbrio individual e social.

Os percursos do velho Seiba e de seus filhos parecem personificar a dificuldade frente à pluralidade de códigos e valores culturais que os cercam: lutou pela ortodoxia na implantação do islã, acreditando que seria possível obrigar e mesmo conquistar a adesão de maneira tão plena ao islã que pudessem produzir um esquecimento absoluto da cultura ancestral que havia recebido e negado.

Existe uma disjunção, uma convivência conflituosa entre o ideário islâmico e o ancestral. Para os indivíduos, os processos rituais islâmicos são vazios de história e mito (a grande maioria das pessoas não conhece o Alcorão) e não podem, assim, oferecer proteção suficiente contra os riscos da vida. Os ritos islâmicos impuseram-se em inúmeros planos e passaram a definir o ritmo da vida em Songho. Mas, se eles oferecem uma dimensão visível e audível das transformações, permitem, também, observar formas de sobrevivências fundamentais do imaginário e das práticas históricas ancestrais, bem como dinâmicas de negociações múltiplas.

No dia-a-dia, estes conflitos podem ser observados pelas dificuldades em definir os comportamentos diante de interdições e regras que regem o comportamento dos indivíduos: a ancestralidade exige o que no islã é proibido. Daí surge a necessidade de hibridismos e de maneiras de responder não apenas ao encontro de diferenças, mas ao exercício do domínio. Estes hibridismos exigem capacidade de conviver e de viver na ambivalência e na ambigüidade. Parece-me que é justamente este o ponto que fez da adesão ao islã em Songho uma adesão particularmente árdua. Por um lado, ela exige a criação de padrões coletivos que rejeitam ou desconfiam

das transmutações e traduções ao mesmo tempo complementares e concorrentes da diferença cultural entre as culturas árabe, euro-péia e dogon. São embates complexos inscritos em relações de dominação de nos quais emergem resistências, conformações e hibridações. Por outro lado, a sociedade não consegue produzir um esquecimento absoluto do passado renegado, nem recobrir de sentido os eventos presentes que insistem em evocar o que deve ser esquecido ou abandonado. A transgressão torna-se incontornável e provoca a impureza da pessoa e da família; ela conduz à noção complementar de regras e proibições, para os dogon “dama significa interdição ou tabu e, também, totem” (Kervran, 1993:79).

A transgressão provoca a perda de uma proteção pessoal-social e a impureza do transgressor e/ou do lugar sagrado, dando origem a diferentes processos mórbidos e infortúnios. Neste sentido, ressalto a importância de relacionar os processos rituais aos de transformação da sociedade, verificando as problemáticas que eles revelam e buscam elaborar. Em Songho, ocorreu uma polarização de tal ordem que provocou uma espécie de transmutação de lugares: o Outro torna-se o Mesmo. É como se a alteridade fosse tudo aquilo que precedeu à chegada do pensamento e práticas muçulmanas. Criou-se, nestas últimas décadas, um modo de representação paradoxal e rígido tanto de si como da alteridade. Nele a diferença (pessoal, cultural, religiosa, geracional) encontra dificuldade de ser negociada. A diferença é definida pela estereotipia, cria práticas de hierarquizações sem regulações, levando a poderes unidirecionais que só podem ser subvertidos pela inversão. O drama que este sistema traz subjacente pode explodir e gerar dificuldades de viver as diferenças e as situações liminares. Os processos de mudanças sociais são imprescindíveis e podem conter em si uma forte afirmação identitária, mas quando se produz um bloqueio ritual, sinais de violência aparecem. “Se a relação com o mundo se cristaliza ou se virtualiza, ela livra a identidade da prova da alteridade. Ela cria as condições da solidão e ameaça, gera um ego tão fictício quanto à imagem que ele faz dos outros” (Augé, 1998: 32).

O problema da diferenciação em Songho assumiu formas estereotípicas, produzindo um estranhamento frente à ancestralidade e ao próprio passado e saber e, simultaneamente, um desejo de reconhecimento do Outro, do muçulmano, do homem da cidade. Além disto, revelou maneiras criativas de promover relações de solidariedade presentes, por exemplo, nas formas associativas organizadas a partir do fenômeno da migração sazonal para Bamako. Além disto, Songho é uma localidade em que seus habitantes têm

conseguido discutir e equacionar (ainda que em meio a conflitos) as questões relativas ao turismo de forma coletiva. As agonias de uma desarticulação e desmembramento dos saberes e cultura existentes anteriormente e dos dramas das separações fazem-se sentir de muitas maneiras, sobretudo nas falências percebidas como individuais, as quais não podem ser compartilhadas, apenas sufocadas. É preciso que ao nível individual, a pessoa seja capaz de uma forma de crença múltipla que, como propõe Homi Bhabha (2001:124), é uma forma “não repressiva de saber que dá margem à possibilidade de se abraçar simultaneamente duas crenças contraditórias, uma oficial e uma secreta, uma arcaica e outra progressista, uma que aceita o mito das origens, outra que articula a diferença e a divisão”.

Notas

1. Dauda e Mohamad Seiba — notas de caderno de campo, conversações de 30/8/01.
2. Refere-se à presença dos irmãos que adoeceriam igualmente.
3. Onde residia um marabu, amigo de seu pai, que tratava a doença *keege*.
4. O termo *manã* aplica-se ao grupo doméstico, ao conjunto da família que come junto no interior de uma mesma unidade residencial. De forma metafórica, é utilizado para designar *todas os que acompanham* uma pessoa, alusão aos seres não visíveis e aos ancestrais históricos.
5. “O tratamento em Bodio durou cerca de três meses, lá ele me bateu no primeiro dia, depois fiquei amarrado durante oito dias” (Almami Seiba, entrevista de maio de 1996).

Referências bibliográficas

- AUGÉ, Marc (1998). *A guerra dos sonhos: exercícios de etnoeficácia*. Campinas, Papirus.
- BHABHA, Homi (2001). *O Local da cultura*. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- KERVAN, Marcel (1982). *Dictionnaire Dogon-Français. Donna so – Région de Bandiagara*. Bruxelas, Éditeur R. Detéu.

A negociação das diferenças e estratégias dos protagonistas na gestão da força de trabalho em Maputo

Maria Antónia Rocha da Fonseca Lopes

Resumo

Neste estudo, observou-se a convivência entre trabalhadores, empresários e dirigentes governamentais e sindicais presentes num projeto de modernização no Sul de Moçambique, denominado Corredor de Desenvolvimento de Maputo, e constatou-se o modo como é realizada a negociação das diferenças. Realizou-se um levantamento das principais estratégias levadas a cabo por empresários nacionais, estrangeiros, governo e sindicatos na gestão da força de trabalho, formação, qualificação e o uso do tempo nos espaços de trabalho, bem como as perspectivas de desenvolvimento humano trazido por este projeto na região de Maputo. Por enquanto, ainda não foi possível detectar um interesse real dos grupos empresariais e governamentais em delinear caminhos para encontrar equilíbrios possíveis entre a modernização e a tradição, que sejam compatíveis com a satisfação das necessidades, valores e crenças e o respeito ao imaginário dos grupos envolvidos na construção da modernização tecnológica do país. Parecem evidentes estratégias em que a responsabilidade social está ausente e a estratégia de abertura das Zonas Francas Industriais ao investimento externo carece de uma verdadeira negociação entre "parceiros" em que sejam distribuídas de forma equilibrada das vantagens e desvantagens inerentes aos projetos de industrialização a serem implantados localmente.

Palavras-chave: força de trabalho, uso do tempo, negociação das diferenças, modernização e tradição, Maputo, Moçambique.

Abstract

The negotiation of differences and strategies of the protagonist concerning the workforce management in Maputo

In this study we observed how workers, business men, and directors from the government and from the unions have been working together in a modernization project in the South of Moçambique, named Maputo's Development Corridor; and we noticed how the negotiation of the differences is done. A study was done relating the main strategies used by national and foreign businessmen, the government and unions concerning not only to workforce management, formation, qualification and the use of time and space during work, but also the human development perspectives brought by this project to the Maputo region. So far, it has not been possible to detect a real interest from the business and governmental groups in defining ways to reach a balance between modernization and tradition that is compatible to the necessities' satisfaction, to values and beliefs, and to the interests of the groups involved in the country's technological modernization. The strategies in which the social responsibility is absent are clear and the strategy of opening industrial free zones to exterior investment suffers from a lack of real negotiation involving the partners, in which the proper advantages and disadvantages were fairly distributed concerning the industrialization projects to be locally implemented.

Keywords: workforce, time use, negotiation of the differences, modernization and tradition, Maputo, Moçambique.

Résumé

La négociation des différences et des stratégies des acteurs de la gestion de la force de travail à Maputo

Cette étude analyse les rapports entre travailleurs, chefs d'entreprise, dirigeants gouvernementaux et des syndicats concernés par un projet de modernisation au Sud du Mozambique, appelé Couloir de Développement de Maputo et, en particulier, la façon dont se déroule la négociation des différences. On a identifié les principales stratégies mises en œuvre par les chefs d'entreprises mozambicains et étrangers, par le gouvernement et les syndicats pour la gestion de la force de travail, la formation, la qualification et l'utilisation du temps sur les lieux de travail, ainsi que les perspectives de développement humain que ce projet soulève pour la région de Maputo. On n'a pas pu, pour l'instant,

mettre à jour de réel intérêt de la part des entreprises et du gouvernement à définir un cadre permettant de trouver les équilibres possibles entre la modernisation et la tradition, compatibles avec la satisfaction des besoins, des valeurs et des croyances et avec le respect de l'imaginaire des groupes concernés par la construction de la modernisation technologique du pays. Les stratégies semblent évidentes et la responsabilité sociale en est absente. La stratégie d'ouverture des Zones Franches Industrielles aux investissements étrangers souffre d'un manque de négociations véritables entre « partenaires », pour répartir de manière équilibrée les bienfaits et les inconvénients inhérents aux projets industriels en cours d'implantation.

Mots-clés : force de travail, utilisation du temps, négociation des différences, modernisation et tradition, Maputo, Mozambique.



Introdução

Em junho de 1998 foi iniciado, no Sul de Moçambique, um megaprojeto de desenvolvimento integrado da província de Maputo e da região do Transval, que fica ao Norte da vizinha República Sul-Africana. O projeto pretende a instalação de uma série de indústrias ao longo de um conjunto de vias de escoamento. Estas vias incluem os portos de Maputo e Matola, que se encontram em conexão com três estradas de ferro (Goba, Ressano Garcia, e Limpopo), uma rodovia de 500 km em construção, ligando Witbank (África do Sul) a Maputo, passando por Middelburg, Machadodorp, Malelane (África do Sul), Moamba, Machava e Maputo (Moçambique), tendo em vista servir vários empreendimentos econômicos novos e melhorar o escoamento dos já existentes, no âmbito dos setores de minas, indústria, turismo, cassinos e empreendimentos diversos na agricultura. A realização de um projeto desta dimensão, além de englobar vultosos recursos, visa a promover um crescimento econômico na região, pois será acompanhada da criação de novos postos de trabalho para um grande número de trabalhadores nacionais e estrangeiros com diferentes qualificações, experiências e valores. Embora possa potencializar a criação de negócios e empreendimentos futuros para os empresários moçambicanos, até o momento estes têm tido um papel meramente secundário no Corredor.

A proposta de trabalho pretendia conhecer o modo como a jornada diária era percebida e modificada por grupos interagindo no processo de trabalho, os significados construídos no processo produtivo, pela criação de ritmos temporais específicos na execução das tarefas, possibilitando desenvolver uma relativa autonomia nos espaços de trabalho, através duma apropriação do tempo em seu benefício na tentativa de valorização de sua identidade e auto-estima.

Foram tomados como universo de análise trabalhadores, empresários e dirigentes do Corredor de Maputo, e foram escolhi-

das algumas amostras no canteiro de obras. Considerou-se de enorme relevância conhecer, comparar e avaliar os resultados desta convivência constituída pelo entrecruzar de culturas, de investimentos externos, pelo fomento de novas atividades produtivas e pela gestão de uma força de trabalho estratificada em diferentes origens e valores culturais. Tais protagonistas, culturalmente e individualmente diferenciados, precisam entabular diálogos, estabelecer escolhas e desenvolver plataformas de cooperação para que possa existir satisfação no processo produtivo durante o tempo vivido nos espaços comuns de trabalho.

A escolha deste empreendimento não foi acidental. No mesmo, estão reunidas uma série de condições muito similares a outros processos de modernização experimentados no passado e que mantiveram a dependência do país e elevaram ainda mais a dívida externa. No curto prazo, este desenvolvimento exógeno visa ao escoamento dos produtos sul-africanos e à exportação proveniente das fábricas de fosfatos de ferro e lingotes de alumínio.

Algumas diferenças também são evidentes: é uma proposta financiada pelo Banco Mundial em regime de parcerias regionais, estatais e públicas; os empresários nacionais participam em todos os setores em regime de terceirização. Operários de construção civil e uma pequena parte do pessoal qualificado é moçambicana, a maior parte dos empreiteiros são sul-africanos, mas participam empresários de várias nacionalidades. Por conseguinte ocorrem parcerias, qualificações e um forte impulso à reabilitação das infra-estruturas existentes nos transportes e comunicações do país.

Para fins da pesquisa está presente a diferenciação cultural, as trocas, as negociações trabalhistas, os conflitos, a formação de resistências, os prejuízos ambientais, os ajustamentos entre dois universos, onde algumas convergências e diálogos podem existir.

Assim, foi considerado como problema de pesquisa a tentativa de descobrir:

Quais as estratégias dos protagonistas, os focos de conflito, as redes de significados construídas, os discursos, as práticas dos diferentes atores nas obras do Corredor de Maputo, tendo em vista superar o tempo de trabalho linear e as diferenças de percepção e de valores na gestão negociada da força de trabalho?

O objetivo geral tinha em vista:

Identificar entre os grupos de trabalho do Corredor de Maputo os significados atribuídos ao tempo de trabalho, a negociação das diferenças, o ensaio de diferentes estratégias de convivência construídos nas atividades produtivas, evidenciando o caráter

qualitativo do tempo social e a busca de uma relativa autonomia e identidade no trabalho.

Os objetivos específicos pretendidos procuraram:

- Analisar as principais particularidades da tradição africana e da socialização familiar criadoras da visão da circularidade do tempo de trabalho;
- Compreender as transformações ocorridas nos valores, crenças e significado do trabalho entre os diferentes protagonistas do Corredor de Maputo e os seus reflexos no tempo de trabalho circular e linear;
- Descobrir os códigos internos, os conflitos, a negociação das diferenças entre os grupos de trabalho nas atividades nos canteiros de obras;
- Ressaltar as estratégias dos protagonistas envolvidos e perspectivas futuras.

Principais questões de pesquisa:

- Como se dá a coexistência de diferentes percepções do tempo de trabalho?
- Quais os significados dados pelos trabalhadores aos "repertórios temporais", "códigos internos"?
- Dado que existem assimetrias de poder entre chefias e trabalhadores, como são negociadas as diferenças e se as estratégias usadas podem favorecer um consentimento por rotina negociada das divergências, ou por rotina de multiplicação de conflitos?
- Que tipo de percepções, motivações e estratégias existem entre os empresários nacionais e estrangeiros, face ao ambiente sociocultural e econômico e as implicações do projeto na região austral?
- Quais as perspectivas reais de qualificação e emprego a médio prazo, pelo denominado Corredor de Desenvolvimento de Maputo?

A escolha da metodologia qualitativa permitiu uma melhor apreensão da complexidade do problema, analisar a interação das categorias usadas, entender e os processos dinâmicos vividos pelos grupos presentes, contribuir no processo de mudança e possibilitar, em maior nível de profundidade e compreensão das particularidades do comportamento dos indivíduos (Richardson, 1989).

O universo de análise foram trabalhadores e dirigentes do Corredor de Maputo do setor de construção civil; foram escolhidas algumas amostras intencionais, no canteiro de obras: trabalhadores, sindicalistas, dirigentes governamentais, empresários nacionais e estrangeiros. Os principais instrumentos de pesquisa utilizados foram a observação direta e entrevistas em profundidade junto aos protagonistas. O recurso à pesquisa documental e bibliográfica foi uma constante durante o trabalho. A pesquisa de campo foi realizada em vários locais do canteiro de obras do Corredor de Desenvolvimento de Maputo durante o primeiro semestre do ano de 2000.

Enquadramento teórico

Encontra-se em Hassard (1996) a aplicação de paradigmas do tempo apresentados por Heath que propõe uma metodologia de pesquisa do tempo de trabalho circular *versus* tempo de trabalho linear, em que são comparados os *planos* da relação do tempo com o *sentido da existência*, com a *construção do conhecimento* e com a *metodologia*.

No plano ontológico (relação do tempo com o significado da existência), o tempo é um fato objetivo do mundo exterior ou uma essência subjetiva construída por uma *rede de significações*? Ou, de outra forma, devemos conhecer o tempo como algo real e concreto ou como algo de essencial e abstrato?

No plano epistemológico (relação do tempo com o conhecimento) o tempo é *homogêneo* (composto de unidades equivalentes) ou *heterogêneo* (composto por unidades percebidas como diferentes) ou vivências sociais diferenciadas?

Será que o tempo tem um sentido *nomológico* baseado numa construção da pesquisa sobre os processos técnicos do trabalho, atribuindo-lhe normas, leis, regularidades associadas com os processos produtivos, pela aplicação de *métodos das ciências naturais*. (nomologia ou o estudo das leis que presidem os fenômenos naturais). Será que o tempo tem um sentido *ideográfico*, dado pela visão idealizada dos episódios e dramas vividos. Surge de modo *descontínuo e não divistvel*, dado que os episódios não se repetem, são eventos esporádicos múltiplos e diferenciados, e faz sentido falar-se em divisão dos significados vividos?

No plano metodológico, o tempo é mensurável, podemos admitir a existência de muitos tempos? Devemos conceber o tem-

po como um *bem quantitativo* unitário ou como uma *experiência qualitativa múltipla*?

Pode-se entender o tempo linear como algo que traduz:

A idéia de progresso em direção a um fim último fez surgir a concepção linear do tempo [...] A tradição judaico-cristã vê o tempo como um caminho pontuado de provações [...] no percurso de pecado dos homens na terra [...]

As culturas industriais são dominadas por um tempo linear e reificado onde é suposto que o tempo é homogêneo, objetivo, mensurável, o passado não se pode repetir, o tempo pode usar-se numa infinidade de atividades, o tempo é tido como um bem limitado cujo valor aumenta à medida que se torna escasso. (Hassard, 1996:180)

Em contraposição ao tempo linear é usado o conceito de tempo cíclico ou qualitativo, ou seja:

O tempo social é um tempo qualitativo e não apenas quantitativo [...]. Seu aspecto qualitativo é determinado pelas crenças e costumes da coletividade [...] Ele traduz os ritmos, as pulsações da coletividade, as cadências da vida social.

Marcel Mauss (1968) e Émile Durkheim (1985) evidenciam o caráter rítmico do tempo social, elaborando o conceito de "tempo qualitativo". O tempo é uma categoria social, produto da consciência coletiva. Para Durkheim o tempo é um produto da vida social ele é objeto de representações coletivas. Ele se divide numa infinidade de processos que correspondem a diferentes atividades que se reúnem em seguida para formar um ritmo cultural global. (Hassard, 1996: 179)

Em África é comum o uso do tempo circular ou indiferenciado, o trabalhador recusa uma visão diferenciada entre o trabalho e a vida, ele labuta dentro de um tempo indiferenciado que não provoque rupturas, tensões geradores de conflitos internos. O homem quer indiferenciar o seu tempo social ou subjetivo dos tempos homogêneos, regulares das atividades rotinizadas da fábrica. Ele quer usar o tempo numa mistura combinada entre trabalho e vida. Ele estabelece uma ponte entre o trabalho e a vida.

Por conseguinte, surge de imediato um questionamento, se a organização do tempo de trabalho favorece a coesão ou o conflito? Concorda-se com a abertura de novas possibilidades metodológicas.

Sendo assim, estudou-se apenas o *plano ontológico* do tempo, proposta por Hassard (1996) estando subjacente o enfoque fenomenológico que apoiou de forma significativa uma revelação das percepções dos protagonistas indicativas dos significados dos ciclos de ocorrências durante a jornada. Além disso, tenta-se acomodar

dar o estudo do tema, numa visão multidisciplinar, ou seja, histórica, cultural, política e econômica do tempo de trabalho e como o mesmo é utilizado e negociado, entre os distintos grupos no processo de trabalho.

Um outro recurso foi o apoio teórico das contribuições dos estudos críticos, procurando apreender as assimetrias de poder, conflitos, as resistências, transgressões e a negociação das diferenças, na medida em que é aceito o pressuposto da coexistência de consentimento *versus* oposição no tempo de trabalho. Por vezes, os conflitos não resolvidos podem evidenciar-se em formas de transgressão e de resistência, com vistas à obtenção de autonomia e uma apropriação do tempo a favor dos protagonistas.

Os círculos de ocorrências no trabalho pode levar a espaços de transgressão como forma de apropriação do tempo de trabalho e/ou a estratégias de oposição, por isso o recurso ao apoio de experiências dos estudos críticos que relacionam o *conhecimento do trabalhador, o poder e a subjetividade* pela conquista de espaços de autonomia.

Alguns autores colocam alguns dilemas criados pela existência de regras nos espaços laborais e os modos do seu cumprimento. Daí a rotinização das transgressões que podem tomar um carácter permanente e/ou casual em que é ressaltado o *saber-fazer* de quem tem um domínio do conhecimento do processo de trabalho. O cumprimento efetivo das atividades laborais não se acomoda jamais ao respeito absoluto às regras. Estas são, no mínimo, interpretadas, ajustadas, alteradas e num extremo oposto, completamente ignoradas (Girin & Grósjean, 1996).

É do conhecimento geral que o mundo da indústria e serviços é regido por uma multiplicidade infundável de regras, todo o tipo de questões práticas são objeto de regulamentação: uso de artefatos técnicos, a qualidade da fabricação, a segurança das pessoas, a autoridade, a competência, a cooperação, a organização, implicando um mundo de regras sempre crescente e daí a gestação da transgressão.

Uma prova empírica desta afirmação é a greve de zelo, onde as pessoas sabem o que bloquear na maior parte das atividades econômicas. Em Moçambique, a *vagareza* na execução das tarefas, as doenças no trabalho, a intensificação de problemas familiares, o desinteresse, os intervalos imensos para o chá, as faltas constantes, o empurrar com a barriga a solução de problemas ou a burocratologia inercial, em que se combinam as disfunções da burocracia às especificidades locais do deixar andar!

Os estudos críticos relacionam o conhecimento do trabalhador, o poder, a subjetividade e as estratégias de resistência. É admitido por David Collinson (1994) que os estudos críticos exploraram a idéia de que a resistência em casos de conflito é a resposta às práticas de controle organizacional. Ele sistematizou nos estudos feitos alguns tipos de resistência ao poder assimétrico nas organizações. A *resistência por distanciamento*, um meio usado para ignorar ou escapar através do afastamento em relação aos assuntos da empresa que pode ser físico ou simbólico; aqui os empregados usam o seu conhecimento para proporem metas de produção e obterem algum tempo livre; e a *resistência através da persistência*, onde o empregado, por motivos de reclamação por uma decisão arbitrária, baseando-se no conhecimento interno profundo, faz todo um monitoramento de práticas, recolhe informação, e faz uma síntese crítica ao processo decisório. A partir disto muda a sua postura interna, passa do consentimento para atitudes de resistência camuflada.

Na atualidade os estudos críticos estão mais virados para os processos internos de *construção do consentimento*, *o disciplinamento das identidades dos subordinados* e práticas de *ganhar vantagem (outflanking)*¹ como refere Clegg (1989).

Em David Collinson (1994) há referências a alguns trabalhos como o de Burawoy (1979, 1985) sobre a idéia do consentimento construído e reproduzido dentro do processo de trabalho. Ele estudou o envolvimento dos trabalhadores no jogo de "fazer por fora" – casos de trabalhadores com negócios fora do seu trabalho! Por outro lado, Scott (1985) fez um estudo junto de camponeses malasianos explica que a conformação coexiste com episódios de resistência através de discursos e idéias. É ressaltado ainda em Kondo (1990) a existência de uma falha na literatura da área de reconhecer que a oposição é normalmente modelada por elementos de colisão e compromisso, esta complacência criada pode conter elementos futuros subversivos não previstos.

A resistência passiva, o fazer de biscates com os recursos do patrão, os roubos e outras estratégias mais ou menos camufladas têm sido corriqueiras em Maputo e cujas origens remontam ao tempo colonial (Penvenne, 1993). O que passou a ser normal na atualidade conforme foi constatado na pesquisa realizada.

Após a descrição do marco teórico utilizado, segue-se uma sistematização da análise dos dados recolhidos e as principais constatações obtidas na pesquisa de campo.

Algumas particularidades da tradição africana

O tempo circular é uma forma de viver o tempo de trabalho, pela criação de ciclos de ocorrências é também um jeito de o tornar indiferenciado, de forma a torná-lo mais variado e significativo. O que se tornou já um dos valores do imaginário, sintonizado na lógica de sobrevivência milenar nas sociedades domésticas moçambicanas. O que implica, entre outras coisas, não despende energia máxima nos trabalhos do grupo comunitário, nem nos contratos temporários fora dos seus locais de origem como no *target work*. Esta lógica de sobrevivência maximiza a utilização de uma diversidade de recursos, ou seja, a obtenção de recursos por meio de redes múltiplas de captação. Por exemplo, alianças linhageiras, de generosidade, nas trocas de mulheres, distribuição de familiares por distintos sectores formal e informal da economia, criar redes de clientes e fornecedores tanto nos trabalhos de biscate, como nos negócios dos *dumbanengue* ou nos chapas (peruas).

O homem africano traz para os espaços de trabalho formas de recriação dos tempos sociais, bem como uma necessidade de autonomia para desenvolver mecanismos de mediação em que os repertórios e ritos temporais estabelecem significados aos episódios vividos e ajudam a dessincronizar o horizonte temporal da jornada de trabalho regida pelo tempo linear.

Os valores, crenças entre os diferentes protagonistas do Corredor de Maputo

Constatou-se, através das narrativas dos trabalhadores, que o *lovolo*² é uma tradição a que deve ser dada continuidade na construções do imaginário do homem moçambicano. Ele traduz a ligação do sobrenatural com a vida presente. Os deuses que vão reger, servir de referência nas vidas das gerações presentes e futuras, são estabelecidos pelos laços de aliança feitos pelas trocas de mulheres na cerimônia do *lovolo*.

No *lovolo*, a troca permite o recebimento da mulher de um outro homem (aliado), forma de legitimação do casamento tradicional é muito mais do que um costume antigo, é o símbolo da aceitação do *xiloso* (apelido do marido) para os futuros filhos. O *lovolo* está estreitamente ligado com a evocação aos antepassados que é realizada através da cerimônia do *mhamba*. A solidariedade familiar está sempre ligada com o tempo de trabalho entre os irmãos já que não existe autonomia, cada um é parte de uma rede em

que todos são co-responsáveis pelas formas de reprodução dos meios de sobrevivência do grupo familiar e de linhagens aliadas. Os antepassados podem vir a ser evocados sempre que seja necessário pedir apoio ou simplesmente agradecer os favores concedidos, apresentar novos membros da família, comunicar qualquer acontecimento significativo da vida dos vivos!

Na visão dos trabalhadores entrevistados, o *lovolo* é uma cerimônia herdada a que deve ser dada continuidade, pois retrata a singularidade da cultura dos povos do sul de Moçambique, ante todas as outras formas ou rituais de casamento, trazidas pelas outras tradições culturais européias e asiáticas presentes em Moçambique. Contudo, uma adaptação deve ser feita à vida atual nas cidades: ele deve ser mais rápido e menos dispendioso.

Poligamia *versus* monogamia

Em relação à poligamia, ela assume nas cidades a forma de amantismo (mediação do dilema da polarização poligamia *versus* monogamia), principalmente entre a etnia *rhonga*.

A questão da poligamia continua sendo um assunto polêmico e dicotomizado, principalmente entre as camadas populacionais urbanizadas e cristianizadas mais instruídas. Nas zonas rurais, onde se concentra cerca de 70% da população, constitui uma prática ligada aos modos de reprodução, distribuição e troca de bens e pessoas entre grupos aliados e, por isso mesmo, a discussão da sua legalização é uma das preocupações do Estado, na proposta do projeto lei de família, em discussão no ano de 2000 em transição para a aprovação na Assembléia da República (órgão legislativo).

O significado do tempo de trabalho na vida dos trabalhadores e as características do paradigma do tempo circular

Aparece emergente o papel central do trabalho, entre os protagonistas das zonas urbanas de Maputo, o trabalho nas empresas é encarado como uma das atividades mais importantes de sobrevivência na vida dos trabalhadores, seguindo-se por ordem de importância a família, os rituais, o lazer e outros.

Encontraram-se evidências entre os grupos observados nas obras de construção civil, da existência de *manifestações de espaços de autonomia e manipulação* do tempo de trabalho, quer entre os operários da Mozal, quer entre os da construção dos bairros de Be-

lulwana e de Magoanine. O que vai permitindo diferentes inovações nos modos de gerir e organizar as atividades de trabalho, como, por exemplo, de criar esquemas internos de *intensificar o trabalho nas horas menos quentes* do dia e de abrandamento nas horas finais da jornada.

Os episódios vividos vão dando colorido e ajudam a indiferenciar o tempo através da criação de *espaços de canto, dramatização das estórias, fofocas* — espalhadas pelo fluxo de comunicação informal — que é um dos meios mais eficazes de passagem da informação nas empresas africanas e também *reforçada pela predominância da tradição oral entre os grupos*.

Sobre o significado dados pelos trabalhadores aos repertórios temporais e códigos internos de transgressão podem ser resultado de situações de poder assimétrico, os abusos de confiança, a discriminação e preconceitos mais acentuados nos primeiros cinco meses de construção do site da Mozal levaram a fortes situações de conflito, latente e aberto entre empreiteiros e trabalhadores. Pela observação direta da autora estavam evidentes condições deploráveis de trabalho nas obras dos bairros (Magoanine e Belulwane) e na construção da auto-estrada.

As principais conseqüências esperadas são as estratégias de transgressão e de criação de repertórios temporais. Estas respostas desencadeadas pelos trabalhadores podem ser entendidas como uma forma de *mediação entre racionalidades diferenciadas*, como *mecanismos de defesa da sua identidade*, como forma de preservação de sua auto-estima.

Os tipos de atitudes tomadas visavam preservar a sua imagem perante as ameaças constantes. A ambivalência está muito presente nos relatos dos episódios vividos, em que aparece a mescla de sentimentos de estima e aversão nas relações de trabalho, no modo como os trabalhadores se referem aos chefes, representantes e os supervisores das relações industriais da SLE³ e vice-versa.

Em alguns dos casos relatados, a racionalização surge, também com bastante freqüência, visível na forma como criam desculpas variadas para justificarem a incapacidade de arranjar plataformas de solução de problemas.

A negação é um motivo de forte reclamação tanto pelos chefes como pelos trabalhadores, pois os trabalhadores parece não ouvirem, esquecem certas orientações recebidas ou demonstram mesmo não estarem atentos aos desejos e/ou opiniões dos chefes e os trabalhadores manifestam o mesmo tipo de reclamações sobre os seus chefes.

Quanto às estratégias utilizadas pelos protagonistas

Estratégias e características dos trabalhadores

Uma grande parte dos trabalhadores já tinha trabalhado em mais de três companhias na obra. Todos eles dominavam o português, inglês e entre duas a sete línguas *bantu*. A maioria deles tinham estudos secundários mais ou menos completos. Eles enfatizam a extrema precariedade das condições de emprego e de trabalho no projeto; os que trabalham em empresas estrangeiras conseguem melhores condições, foi detectado racismo, discriminação, atrasos na concessão dos benefícios básicos e em certos casos a inexistência dos mesmos (comida, transportes, hospital). Por outro lado, encontraram fortes motivos de satisfação pela formação, qualificação, e aprendizagem recebida no canteiro de obras da Mozal, além das condições de segurança, incentivos, prêmios e regras claras existentes na Mozal.

No decorrer da pesquisa foram detectadas algumas das estratégias mais comuns.

Estratégias de *resistência por persistência* pela combinação de comprometimento, iniciativa, criatividade, disciplina e negociação das diferenças por meio de sucessivas *banjas* (reuniões) com os dirigentes das empresas.

Estratégias de *resistência por distanciamento*, uma combinação de desinteresse e/ou de resistência passiva nas obras dos bairros de Belulwane e Magoanine perante o descaso de tratamento dado pelos patrões moçambicanos, manifestando-se em: salário em atraso; desconfiança recíproca; a inexistência de segurança, higiene, refeição ligeira, e transporte.

Estratégias de *fazer por fora*: os biscates com os clientes do patrão, a apropriação dos restos de materiais e, por vezes, as ferramentas do patrão que, em alguns casos, alugavam ao guarda das instalações dos locais de trabalho.

Estratégia de *conquista de confiança*, visando a um aumento do espaço de autonomia, principalmente no site (local) da Mozal, ficou patente um comprometimento e interesse em participar o mais ativamente possível no processo de trabalho. Aparece assim, a construção da conformação.

Estratégias dos empresários e governo

• Estratégias do empresariado estrangeiro

Nos relatos obtidos, constatou-se que alguns empresários estrangeiros, por meio do suborno, conseguem trabalhar sem as condições legais requeridas. Recorrem a variados esquemas ardilosos, como o de apresentarem orçamentos artificiais para ganharem os concursos. Sabem de antemão que, numa fase posterior, não há o controle da obra pelas instituições governamentais de tutela.

Os empresários contratados pela SLE, nos cinco meses seguintes ao início da construção da Mozal, não estavam cumprindo a maior parte do que havia sido acordado no Acordo Coletivo de Trabalho — ACT, assinado entre eles e os sindicatos.

Por exemplo, o transporte era deficiente, a alimentação de qualidade duvidosa e não havia assistência médica para todos os moçambicanos.

As conversações com os sindicatos foram extremamente difíceis. Este empresariado usa com frequência as táticas de ameaça, sempre pairando no ar a chantagem de se retirarem para outro país.

Estamos perante a oposição sistemática de duas lógicas ou uma contradição interna inerente ao sistema econômico e à gestão do tipo autocrática: *a do empresário que procura maximizar os lucros e a do trabalhador que procura maximizar o seu salário* (Tragtenberg, 1974 e Aktouf, 1996).

Assistiu-se, pois, à marcação cerrada dos trabalhadores que reclamavam, e conseqüente demissão daqueles que incomodavam! Em suma, os trabalhadores que colocavam problemas viam-se em constante situação de constrangimento.

Era também notória a utilização dos representantes responsáveis pela intermediação dos trabalhadores, que estavam em conluio com as chefias da empresa, ou na fala dos trabalhadores, aqueles que “comiam pela mão do chefe”.

Verificou-se igualmente a minimização dos custos, tendo como base *as estratégias de salários baixos*, pagos a cerca de 73% dos trabalhadores do canteiro de obras, e de tempos de espera, com o propósito de evitar as promoções, recorrendo o empresariado à tática constante de “desmobilização *versus* reintegração”, resultante das sucessivas mudanças de empreiteiros, mantendo os trabalhadores na faixa salarial mais baixa, correspondente à atividade de ge-

neral-labour (servente), que não é mais do que uma outra estratégia usada por empresários de minimizar o custo dos salários.

Houve um grupo de empreiteiros que ignorou a orientação de contratarem empresas de transporte seguras para os seus trabalhadores e escolheram o transporte precário mais barato (pagavam a *chapas* em condições de funcionamento péssimas). Pagavam apenas 3 contos por pessoa aos *chapas* contratados, em vez dos 20 contos por trabalhador, no transporte pela TSL.

O desinteresse de empreiteiros na formação e progressão profissionais constitui um motivo, entre vários, de forte insatisfação entre os trabalhadores. Um outro motivo é a diferença de tratamento entre os moçambicanos e sul-africanos.

- Estratégias dos empresários nacionais:

O aluguel de alvarás a empresários estrangeiros, a entrada em sociedades com uma participação mínima, onde servem como de "testas de ferro" ou simples "encostos políticos" às empresas estrangeiras que buscam a fatia de mercado destinada a empresas locais.

Observou-se uma certa ingenuidade e demasiada confiança por parte dos pequenos empresários, aliada à falta de fiscalização da instituição de tutela, quando são subcontratados por grandes empresas e, nesta situação, perdem tempo e dinheiro com grande facilidade (caso do bairro de Magoanine).

É notório o pagamento de salários baixos, bem como a visão míope em relação à contratação de trabalhadores qualificados, faz-se muito presente o uso de estratégias de desmoralização para os trabalhadores desistirem de apresentar os problemas.

Os pequenos empresários nacionais da construção civil não têm a preocupação com alimentação, segurança e prevenção de acidentes dos seus trabalhadores, procurando minimizar os custos operacionais para incrementar o lucro. Nota-se neste empresariado um espírito parasitário, aproveitando-se das condições atuais para desenvolver a sua atividade sem o mínimo de responsabilidade social.

- Em relação às estratégias governamentais:

Constatou-se a fraqueza institucional dos Ministérios envolvidos, que se apresentam como um foco de permissividade à entrada de empresas com desempenho irregular e, portanto, a ocorrência de esquemas ilegais e manifestações de corrupção.

O governo não poupou esforços na tentativa de facilitar ao máximo a entrada de financiamentos para as Zonas Francas Industriais. Uma das argumentações que quase se tornaram um “estribilho” dos dirigentes do Ministério de Indústria e Comércio é a argumentação do isolamento internacional de Moçambique, justificando-se, assim, a aceitação incondicional das propostas, condições especiais e pedidos dos empreiteiros estrangeiros.

A justificativa de inexperiência e desconhecimento de como negociar com os grupos de financiadores parece bastante infantil. Hoje em dia, usam-se consultores internacionais especializados para negociar contratos onde estão envolvidas imensas áreas de risco. Estas desculpas elaboradas pelo próprio ministro em entrevista à Televisão de Moçambique (novembro de 1999) pretendem explicar à opinião pública nacional o fraco retorno recebido pelos cofres públicos (tributação de 1% sobre os 400 milhões de dólares faturados pela Mozal na fase inicial; depois da ampliação, em 2003, já duplicou a produção de lingotes).

Foram desconsiderados os danos causados ao meio ambiente e às populações deslocadas para novas zonas residenciais, a exemplo da remoção do lixo industrial da Mozal que ficou sob a responsabilidade do Estado; posteriormente foi feita uma lixeira pela própria empresa nas imediações da fábrica. Os resíduos deveriam remontar à sua origem, uma vez que a responsabilidade dos resíduos industriais da fabricação são a Austrália para a *alumina* e o Texas para o *coque de petróleo*!

O representante do governo referiu-se ao projeto *linkage* e ao Programa de Desenvolvimento de Empresários – PODE como forma de apoio ao credenciamento das empresas nacionais, levando em conta o conjunto de outras iniciativas que estão sendo desenvolvidas com vistas a capacitar o empresariado e torná-lo mais competitivo! Na prática, quer as grandes empresas, quer os pequenos e médios empresários que escolheram o esquema produtivo como forma de sobrevivência, estão sendo preteridos em favor dos empresários estrangeiros.

A visão de conjunto dos diferentes protagonistas

Inicialmente, houve imposição unilateral de intensidades e ritmos, portanto, do tempo linear sem qualquer tipo de negociação. Numa outra situação, dado o desrespeito no cumprimento das obrigações pelos empreiteiros, começou a esboçar-se uma ou-

tra noção de tempo. A partir daqui, *o uso do tempo torna-se "elástico"*, configurado pelos sucessivos atrasos, *demoras nas negociações*, delongas na tomada de decisão e *os sucessivos adiamentos na concessão dos benefícios essenciais* (transporte, acesso ao hospital, alimentação, as pretensas esperas das decisões das chefias sul-africanas).

Como foi referido pelos sindicalistas, *o governo pressionou repetidas vezes* o sindicato no intuito de facilitar as conversações com os empreiteiros na fase das discussões do Acordo Coletivo de Trabalho – ACT.

Este posicionamento é bem visível na forma como o governo cedeu na aceitação das "condições especiais" no ACT, prejudicando os trabalhadores moçambicanos, permitindo que os *bôers* parassem a obra, de dois em dois meses, durante uma semana. Por outro lado, nos dias em que chove, pagam apenas duas horas aos trabalhadores, embora eles estejam presentes, e esta pequena conquista foi obtida graças a uma apurada e insistente pressão do sindicato.

Com a desculpa da divisão em áreas geográficas do Corredor de Desenvolvimento de Maputo, *os empreiteiros da construção foram liberados do controle dos sindicatos* e, por conseguinte, não assinaram o Acordo Coletivo de Trabalho. Dessa forma, a gestão das condições de trabalho, os benefícios e a remuneração da força de trabalho na construção da auto-estrada ficou completamente entregue ao livre arbítrio dos empreiteiros.

Verificou-se *o uso e abuso das qualidades de conformação, docilidade, disciplina e obediência dos trabalhadores como arma de troca para atrair o investimento externo*. Uma arma constantemente utilizada é a de fazer avançar as negociações, não se estabelecendo canais de ligação entre os representantes do sindicato e os trabalhadores e utilizando sempre o *slogan* "é melhor este trabalho do que nenhum"!

A debilidade e fraqueza institucionais moçambicana (governo e sindicatos) em cumprir e fazer cumprir o Acordo Coletivo de Trabalho (a Inspeção do Trabalho do Ministério do Trabalho não exerceu qualquer controle).

Clima de intimidação! Canais de autoridade formal inoperativos e fluxo de informação truncados! Grande número de empreiteiros "fugiram" ao estabelecido no ACT, sem que disso resultasse quaisquer penalizações. Em vez do transporte seguro pela TSL, uma grande parte dos empreiteiros usavam os serviços de *chapas*, visando apenas ao aumento dos lucros. Fuga de uma parte dos empreiteiros ao pagamento do hospital para os seus trabalha-

dores. Constatou-se haver uma tendência de negociação das diferenças entre empreiteiros, sindicalistas e governo, nos itens que não implicassem grande incremento dos custos operacionais.

Uma forte resistência dos empresários em negociar assuntos ligados à progressão na carreira e respectiva melhoria salarial e qualificação. Exemplo disso são as situações assinaladas anteriormente, em que os trabalhadores são usados em atividades de trabalho qualificado, mas mantidos na categoria de *general labour*.

Subsistem problemas sérios no desempenho dos empresários nacionais que ainda prevalecem. Com efeito, o empresariado nacional necessita de uma maior agressividade, um incremento da capacidade de organização e de gestão, e de adequar-se rapidamente a uma cultura de criação de *parcerias* com outras empresas tendo em vista a troca de *know-how*, melhorando habilidades e capacidades de gerir.

Existe um profundo desencanto, frustração e revolta quanto a possibilidades de crescimento do empresariado nacional através das obras no Corredor de Maputo, tanto para as grandes empresas nacionais de construção como para os pequenos empresários subempreitados.

Esta obra permitiu a entrada no país de centenas de empreiteiros de construção, de transporte e equipamentos ligados a estes setores. Eles estão criando empresas locais com uma fraca participação de capital nacional e conseguem assim quotas de mercado destinadas ao empresariado nacional.

Dada a vulnerabilidade das instituições de tutela no país, da corrupção, da fraqueza dos empresários nacionais, essas "empresas locais" ficam sujeitas a um controle mínimo, prosperando com grande facilidade.

Conclusões

As crenças e valores como os rituais de passagem, rituais aos mortos, rituais de aliança com outras linhagens como o *lovolo* e a poligamia, mantêm os seus aspectos intrínsecos de ligação do mundo dos vivos com o sobrenatural e de criação de redes de alianças e reprodução de generosidade e riqueza, fazendo a ponte e servindo de referência forte na resolução dos conflitos e nas transformações ocorridas entre os antepassados e os vivos.

As mudanças percebidas referem-se à necessidade de minimizar o tempo e o dispêndio de valores monetários, nas trocas

ocorridas nas cerimônias de anelamento e entrega do *lovolo*. A poligamia ainda é preponderante no mundo rural, mas nas cidades a dicotomia de escolhas é mediatizada pelo denominado amantismo.

Quanto à poligamia, as mudanças necessárias decorrem da necessidade de formalização pelo direito escrito desta situação, adequando-o ao direito costumeiro.

A interligação muito estreita da ordem com o conflito

Foram observados nos diferentes dilemas ou escolhas conflitantes enfrentadas pelos protagonistas nos locais de trabalho e na vida social, os reajustes nas regras e sua adaptação às práticas do meio envolvente, a conquista de espaços de relativa autonomia no ambiente de trabalho. Observou-se na vida social a mediação entre a poligamia e a monogamia, através do amantismo⁴, a escolha entre rezar ao Deus cristão ou aos antepassados, ir ao ervanário ou ao hospital, adotando-se formas alternadas de mediar ou suprir o conflito.

O contexto econômico, político, social e cultural tem imposto, de forma cada vez mais acentuada, situações de grande complexidade na hora de se fazerem escolhas. Torna-se imperioso um alerta aos mecanismos internos de cognição, de percepção e intuição tendentes a interpretar essa complexidade, os dilemas e paradoxos de uma forma mais aberta às diferenças e entabular as negociações possíveis.

Em suma, pode-se afirmar que há um paradoxo sempre presente: por um lado, o ser humano quer viver intensamente o tempo social ou indiferenciado dentro e fora do trabalho, mas por outro lado, o trabalho flexibilizado vai aumentando o ritmo e a intensidade. Isto implica a necessidade de proceder-se a múltiplas escolhas em função da variabilidade das situações do meio envolvente que vai degradando a qualidade de vida e intensificando a fadiga no trabalho.

A *premissa* de necessidade de melhoria dos níveis de vida da população moçambicana, a redução das desigualdades sociais, a distribuição de renda mais equitativa, redução da pobreza e o respeito pelo seu imaginário, sua identidade e auto-estima.

Exige a *combinação de estratégias de desenvolvimento* cujo foco incida sobre a *disponibilidade de soluções* que satisfaçam as necessidades da população moçambicana como um todo, tendo como referência a *qualidade de vida* e por perspectiva a *contribuição para o desenvolvimento sustentável do país*.

A edificação de projetos econômicos deve atender ao *desenvolvimento humano*, no respeito *aos valores, às crenças*, aos espaços de trabalho e de vida.

Neste quadro, é de capital importância *uma reinterpretação do passado tradicional, em face das novas influências trazidas pelas outras culturas*. Elas poderão gerar novos espaços de autonomia, aliados ao prazer, alegria e esperança num *tempo* futuro a ser edificado a partir do *tempo* vivido, num presente em transformação.

Apesar da modernização intentada pela globalização econômica do planeta, a busca de autonomia e identidade tem estado sempre presente, contra a invasão de padrões de consumo e imagens virtuais alienígenas, feitas em nome de um progresso tecnológico que pouco tem trazido aos povos dos países periféricos.

A flexibilidade e a continuidade de vivência do tempo de trabalho indiferenciado é também, no fundo, uma batalha de pessoas e grupos em busca de afirmação de sua identidade frente à realidade crescentemente afetadas por valores, interesses completamente destituídos de significação para os seus destinatários.

A constatação da *inexistência de um tempo de trabalho linear versus circular*, mas reconhecer *a existência de um tempo intermediário*, fruto da existência de construções sociais do tempo de trabalho que são constantemente recriadas e negociadas entre os protagonistas das relações de trabalho.

Nos espaços de trabalho freqüentemente estão presentes o *poder do conhecimento*, a conquista de *espaços de autonomia*, a *defesa da identidade* e, acima de tudo, a *necessidade de indiferenciar o tempo* de acordo *com os valores, crenças*, interesses e metas dos grupos em interação.

Notas:

1. Conforme se pode ver em diferentes autores como Burawoy (1979, 1985); Manawaring & Wood (1985); Edwards (1986); Clegg (1989); Rose (1989); Knights & Willmott (1992).
2. O *lovolo* é uma compensação material doada pelo noivo aos pais da noiva, tentando reparar a perda a que a família da noiva vai ser submetida. Esta compensação pode adotar variadas formas, conforme os noivos vivem nas zonas urbanas ou nas zonas rurais. Este costume está ligado à teoria de trocas estudada por Marcel Mauss e pesquisada por Brosnilau Malinowski no arquipélago da Nova Guiné.
3. A empresa que coordenou as obras de construção da fábrica de alumínio Mozal.
4. As relações extraconjugais dos homens, principalmente com jovens mulheres.

Referências bibliográficas:

- AKTOUF, Omar (1996). *A administração entre a tradição e a renovação*. São Paulo, Atlas.
- BARBOSA, Lúvia Neves de Holanda (1996). "Cultura administrativa: uma nova perspectiva das relações entre antropologia e administração". *Revista de Administração de Empresas*, vol. 36, nº 4, pp.6-19.
- BLUNT, Peter & JONES, Merrick L. (1992). *Managing organizations in Africa*. New York, de Gruyter.
- BURREL, G. & MORGAN, G. (1989). *Sociological paradigms and organisational analysis*. London, Heinemann.
- CHANLAT, Jean François (1996). *O indivíduo na organização – dimensões esquecidas*. (vol. III). São Paulo, Atlas.
- COLLINSON, David (1994). "Strategies of resistance: power, knowledge and subjectivity in the work place". In: J. Jermier; D. Knights & W. North (eds.), *Resistance and power in organizations*. London, Routledge.
- (1992). *Managing the shopfloor: subjectivity, masculinity, and workplace culture*. Berlin, Walter de Gruyter.
- DURKHEIM, Émile (1983). *Lições de Sociologia*. São Paulo, Edusp-TAQ.
- FELICIANO, José Fialho (1998). *Antropologia económica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, Estudos 12.
- (1996). "Prefácio". In: H. A. Junod, *Usos e costumes dos Bantu* (Tomo 1: Vida Social). Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, Documentos 3, pp.15-20.
- (1996). "Comércio e acumulação nas sociedades moçambicanas". In: Actas do Seminário Moçambique: Navegações Comércio e Técnicas. Maputo, *Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses*, 25-28 Nov.
- FERREIRA, A. Rita (1963). "Movimento migratório de trabalhadores". *Estudos Ciência Política e Social*, nº 67, Lisboa.
- GASPARINI, Giovanni (1996). "Tempo de trabalho no Ocidente". In: J. F. Chanlat, *O indivíduo na organização: dimensões esquecidas*. São Paulo, Atlas.
- GEFFRAY, Christian (1987). *Travail et Symbol dans la société des Makhua*. Tese de doutorado, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- GIRIN, Jacques & GROSGEAN, Michèle (1996). *Les transgression des règles au travail*. Paris, L'Armattan.
- HASSARD, John (1996). "Por um paradigma etnográfico do tempo de trabalho". In: J. F. Chanlat (coord.), *O indivíduo na organização – dimensões esquecidas*. (3ª ed.). São Paulo, Atlas, vol. 1.
- HOFSTEDE, Geert (1980). *Culture's consequences of international differences in work-related values*. Beverly Hills, Sage.
- JUNOD, Henri (1996). *Usos e Costumes dos Bantu*. Maputo, Arquivo histórico de Moçambique, vol. 1 e 2.
- LOPES, Maria Antónia R. Fonseca (2001). "O papel dos valores e crenças africanas no tempo de trabalho circular, nas estratégias, na negociação das diferenças entre operários e dirigentes no Corredor de Desenvolvimento de Maputo". Tese de Doutorado, Porto Alegre, PPGA/UFRGS.

- (1998). "The rituals, the symbolism from the ethnic imaginary are emerging in the moçambican leadership behaviour". *16th Standing Conference on Organisational Symbolism-Organisations and Symbols of Competition*. Guarujá, SP, 2-5 de julho.
- (1998). "Os estudos de cultura organizacional como parte integrante da dinâmica cultural em Moçambique e Brasil". 22^o ENANPAD, Foz do Iguaçu, PR.
- KAMDEM, Emmanuel (1996). "Tempo e trabalho na África". *In: J. F. CHANLAT, O indivíduo na organização — dimensões esquecidas*. (vol. III). São Paulo, Atlas, pp.128-147.
- MORGAN, Gareth (1996). *Imagens da organização*. São Paulo, Atlas.
- PENVENNE, Jeanne. (1993). *Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, Estudos 9.
- RICHARDSON, J. R. (1989). *Pesquisa Social*. São Paulo, Atlas.
- TRAGTENBERG, Maurice (1974). *Ideologia e Utopia*. São Paulo, Ática.
- WEBER, Max (1982). *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Guanabara.
- WEBER, Max (1983). *Fundamentos de Sociologia*. Porto, Rés.

Família escrava e reprodução natural em Catas Altas do Mato Dentro (MG), séculos XVIII e XIX*

Tarcisio R. Botelho

Resumo

A escravidão, presente nas Minas Gerais desde os seus primórdios, baseou-se inicialmente em cativos vindos da África. Aos poucos, esta população foi se fixando e se “naturalizando”, de maneira que ao final do século XVIII mais da metade dos escravos presentes na Capitania já era de origem nacional (além, é claro, do enorme contingente de livres e forros de cor). Acompanho este processo durante um século e meio a partir da observação da paróquia de Catas Altas do Mato Dentro, uma das principais produtoras de ouro da Capitania. Seus registros de batismos, de casamentos e de óbitos, que se iniciam em 1712, mostram como este processo de “naturalização” dos cativos teve um início precoce na história mineira, com forte peso da família escrava. Pode-se afirmar que a região conheceu o impacto da reprodução natural dos seus cativos desde períodos bastante recuados, convivendo com os grandes volumes de tráfico de escravos que marcaram a história mineira.

Palavras-chave: escravidão; reprodução natural; família; Minas Gerais.

* Versões anteriores deste artigo foram apresentadas na Conference 2003: Resistance and Accommodation: Strategies of Survival in Slave Societies, Institute for the Study of Slavery, University of Nottingham, setembro de 2003, e na 5ª Jornada Setecentista, promovida pelo Centro de Documentação e Pesquisa da História dos Domínios Portugueses (Cedope), Departamento de História da Universidade Federal do Paraná, 26 a 28 de novembro de 2003.

Abstrac

Slave family and natural procreation in Catas Altas do Mato Dentro (MG), XVIII and XIX centuries

The slavery, present in Minas Gerais since its origin, was initially based on captives coming from Africa. Little by little, this population got naturalized, so, by the end of the XVIII century, more than a half of the slaves in the Captaincy had national origin (besides, of course, the great quantity of freed slaves and non-slaves Blacks). We follow this process during one and a half centuries, observing the parish of Catas Altas do Mato Dentro, one of the main gold producers of the Captaincy. Its registrations, which began in 1712, of baptisms, marriages and deaths show how this captives' naturalization process had an early start in the history of Minas Gerais, having the slave family as a high point. One can affirm that the region suffered the impact of natural procreation of its captives since very early days, dealing with a great amount of slave traffic, which has marked the history of Minas Gerais.

Keywords: slavery, natural procreation, family, Minas Gerais, slave family, XVIII and XIX centuries, 1712 Brazil.

Résumé

Famille esclave et reproduction naturelle à Catas Altas do Mato Dentro (MG), XVIIIème e XIXème siècles.

L'esclavage, présent dès la naissance du Minas Gerais, était basé, au départ, sur des captifs venus d'Afrique. Peu à peu, cette population se fixa et e se «naturalisa», tant et si bien qu'à la fin du XVIIIème siècle, plus de la moitié des esclaves présents dans la Capitainerie étaient nés sur le sol national (outré, bien entendu, l'énorme contingent d'hommes libres et affranchis de couleur). J'étudie ce processus sur un siècle et demi, grâce à l'analyse des documents de la paroisse de Catas Altas do Mato Dentro, un des principaux producteurs d'or de la Capitainerie. Ses registres de baptêmes, de mariages et de décès, qui démarrent en 1712, nous montrent comment ce processus de «naturalisation» des captifs a commencé très tôt dans l'histoire du Minas Gerais, et le poids important de la famille esclave. On peut affirmer que la région a connu l'impact de la reproduction naturelle de ses captifs depuis des moments très reculés, cohabitant avec de grands volumes de trafic d'esclaves qui marquèrent l'histoire de cet Etat.

Mots-clés: esclavage, reproduction naturelle, famille esclave, Minas Gerais.

Família e demografia escrava no Brasil

O Brasil apresenta algumas singularidades entre as regiões das Américas que conheceram a escravidão moderna. Além de ser aquela em que a instituição perdurou por mais tempo, também conheceu o sistema de tráfico de africanos mais duradouro e recebeu o maior volume de cativos entre as diversas partes do continente. Segundo as estimativas de Philip Curtin (1969), cerca de quatro em cada dez cativos que aportaram nas Américas chegaram em terras brasileiras. Esta importância do tráfico gerou um significativo impacto sobre a historiografia da escravidão brasileira. A atenção dos historiadores voltou-se com bastante intensidade para os efeitos que a entrada maciça e reiterada de africanos teve sobre a economia colonial e sobre a demografia escrava.¹

Do ponto de vista demográfico, vigorou durante muito tempo a perspectiva de que a oferta elástica de mão-de-obra cativa seria um elemento fundamental para explicar o sorvedouro de homens em que se converteu a escravidão brasileira. De diferentes pontos de vista, diversos autores desenvolveram a idéia de que teria sido impossível a reposição da escravaria brasileira através da sua reprodução natural; como corolário desta afirmação, também se negou a possibilidade do desenvolvimento de laços familiares entre os cativos brasileiros.²

No final da década de 1970, novos estudos começaram a apontar para a existência e importância dos laços familiares entre os cativos brasileiros. Richard Graham (1979) foi o precursor dentre os trabalhos empíricos que lidam com a presença da família escrava nos plantéis brasileiros. Analisando um inventário, para o ano de 1791, da Fazenda Santa Cruz, antiga propriedade jesuítica encampada pelo governo português, verificou que uma parcela significativa de cativos adultos era casada e boa parte dos escravos viviam em famílias regularmente constituídas. Os trabalhos que se seguiram procuraram de início detectar exatamente o comporta-

mento dos escravos frente ao casamento (Luna e Costa, 1981; Costa e Gutierrez, 1984; Guerzoni Filho e Netto, 1988a, 1988b).

Progressivamente, começou-se a superar a ênfase na questão do casamento de escravos. A família escrava, nos trabalhos de demografia histórica, passou a ter uma definição mais ampla, pensada em termos de convívio familiar e comunidade escrava. Assim, ela já não se referiria apenas àquelas legitimamente constituídas, mas também a mães e pais solteiros convivendo com seus filhos, viúvos(as) com seus filhos e outros arranjos. Além disso, passou-se a compreender a família escrava como um elemento estrutural da escravidão brasileira, e não como uma exceção (Costa, Slenes e Schwartz, 1987; Costa e Slenes, 1988; Slenes, 1987, 1988; Fragoço e Florentino, 1987; Mercalf, 1987; Motta, 1988, 1999; Sâmara, 1988; Sampaio, 1998; Simonato, 1998; Andrade, 1998; Botelho, 1998b; Almeida, 1998; Faria, 2000). Influenciados pelos estudos norte-americanos, sobretudo o debate entre Genovese (1988) e Gutman (1977), diversos trabalhos começaram a incorporar a família escrava como elemento fundamental para a explicação do escravismo no Brasil.

Mais recentemente, alguns trabalhos indicaram perspectivas de análise fundamentais para que se avance no entendimento da família dos cativos no Brasil. Florentino e Góes (1997) mostraram a estreita articulação entre o tráfico e a recriação dos laços de parentesco entre os cativos. Sua análise enfoca a dimensão política da presença da família dentro dos plantéis escravistas, superando posturas que enfatizam uma lógica econômica mais próxima do capitalismo que da economia colonial moderna. Para os autores, "em virtude de se constituir em instrumento da paz social, por vias indiretas a família escrava acabava por assumir feições de uma *renda política* para os senhores" (*ibidem*:45).

Em Castro (1995), a família escrava é analisada em conjunto com a formação de uma comunidade escrava. Esta, porém, estava profundamente marcada pelas singularidades do escravismo no Brasil, sobretudo pela possibilidade, sempre apontada para o cativo, de obtenção da liberdade e de acesso à terra. Segundo a autora,

a gestação de relações comunitárias entre os cativos, no Brasil, significou mais uma aproximação com uma determinada visão de liberdade que lhes era próxima e que podia, pelo menos em teoria, ser atingida através da alforria, do que a formação de uma identidade étnica a partir da experiência do cativo. A família e a comunidade escrava não se afirmavam como matrizes de uma identidade negra alternativa ao cativo, mas em paralelo com a liberdade." (*ibidem*:141)

Para Robert Slenes (1999), ao contrário, a família e a comunidade escrava eram contruídas como dimensões com relativa autonomia face ao mundo senhorial, apresentando uma conotação mais evidente de resistência ao cativo. O autor afirma que

a família cativa – nuclear, extensa, intergeracional – contribuiu decisivamente para a criação de uma ‘comunidade’ escrava, dividida até certo ponto pela política de incentivos dos senhores, que instaurava a competição por recursos, limitados, mas ainda assim unida em torno de experiências, valores e memórias compartilhadas. Neste sentido, a família minava constantemente a hegemonia dos senhores, criando condições para a subversão e a rebelião, por mais que parecesse reforçar seu domínio na rotina cotidiana. (*ibidem*:48)

Neste ligeiro painel de parte da produção recente acerca da família escrava no Brasil, fica evidente uma rápida evolução historiográfica. Da negação radical da existência da família escrava, passamos por uma crítica fundada destas posturas. De uma preocupação em constatar a presença de casamentos entre escravos caminhamos para a redefinição da família escrava. Por outro lado, estamos evoluindo para a compreensão do funcionamento desta família, e até mesmo para a constatação da existência de modelos distintos de comportamento dentro deste grupo de origem comum. Finalmente, estão sendo incorporadas novas abordagens à questão da família escrava, como o parentesco fictício e a economia doméstica do cativo (Schwartz, 1988; Gudeman e Schwartz, 1988; Neves, 1990; Kjerve e Brügger, 1991; Rios, 1990; Botelho, 1997; Slenes, 1997; Faria, 1998). Encontramos evidências conflitantes quando analisamos regiões distintas e períodos de tempo diferenciados. Assim, torna-se necessária a expansão dos estudos regionalizados e a diversificação dos períodos estudados a fim de que se possa mapear características e comportamentos.

Outra limitação recorrente nas análises empreendidas até o momento sobre a família escrava no Brasil encontra-se nos recortes cronológicos relativamente limitados. À exceção do estudo de Robert Slenes (1999), que abarca o período de quase um século, todos os trabalhos abordam lapsos temporais relativamente curtos ou conjunturas bastante específicas, o que dificulta a apreensão de aspectos estruturais da sociedade da época.

Ao lado disso, assume importância a possibilidade de reprodução natural da escravaria em algumas regiões brasileiras. Diversos estudos têm procurado chamar a atenção para a presença significativa de crianças, de mulheres e de escravos de origem nacional em diversas regiões e momentos distintos, o que poderia indicar

que os nascimentos de cativos estariam contribuindo para a reposição e mesmo a expansão da escravaria (Gutiérrez, 1987, 1988; Libby e Grimaldi, 1988; Paiva, Libby e Grimaldi, 1988; Botelho, 1994; Paiva, 1996). Pensar os efeitos da família sobre a demografia da escravidão brasileira implica analisá-la em termos de um sistema demográfico. Para tanto, uma perspectiva de longo prazo é essencial para que se vislumbre tais processos.

Meu propósito é apresentar algumas evidências sobre o comportamento da população escrava de uma localidade de Minas Gerais ao longo do século XVIII e primeira metade do século XIX. A localidade escolhida foi um importante pólo produtor de ouro durante a primeira metade do século XVIII, mas pretende-se acompanhar o comportamento de algumas variáveis demográficas para além do período de auge econômico. Trata-se, pois, de uma demografia da acomodação em dois sentidos. De um lado, a população acomodou-se às transformações econômicas sofridas pela região após o declínio da atividade econômica que a originou. De outro lado, do ponto de vista da população escrava, este comportamento demográfico viu-se fortemente influenciado pela família enquanto instituição que pode ter servido como acomodação e como resistência ao cativo.

Para desenvolver a temática, apresento inicialmente o perfil da localidade escolhida (Catas Altas do Mato Dentro), acompanhando sua evolução desde as primeiras descobertas auríferas na primeira década do século XVIII até meados do século XIX, quando o encerramento do tráfico atlântico de escravos marca o início do fim do escravismo brasileiro. Em seguida, analiso os registros de batismos e de óbitos de seus escravos durante este período, confrontando-os com o observado para a população livre. O objetivo é demonstrar a mudança do perfil da população escrava sem que, no entanto, a escravidão deixe de ser a forma de trabalho predominante na região. Finalmente, apresento algumas evidências sobre a composição da família escrava a partir das análises dos registros de batismos e de casamentos.

Catas Altas do Mato Dentro

A localidade em estudo surgiu das abundantes minas de ouro que foram descobertas nos córregos que cortam a região, situada no centro das Minas Gerais. Além do ouro de aluvião, os mineiros começaram progressivamente a explorar os barrancos dos córregos em escavações cada vez mais altas e profundas, donde origi-

nou-se seu topônimo. Relatos orais fixados em documentos datados de meados do século XVIII situam estas primeiras descobertas nos anos de 1702 e 1703 (Código Costa Matoso, 1999, v. 1:178, 262). Seguindo a tradição portuguesa, o estabelecimento do arraial ocorreu concomitantemente à construção de uma capela, que ao longo das décadas seguintes foi substituída por outras duas construções maiores.³ O templo que ainda hoje se encontra servindo de matriz da paróquia teve sua construção iniciada em 1729 ou 1730 (Trindade, 1998:350; Código Costa Matoso, 1999, v. 1:264). Catas Altas faz parte do conjunto das primeiras matrizes da região das Minas, sendo capela curada desde antes de 1710 e paróquia de natureza colativa desde 1724.⁴

As minas da região mostraram-se extremamente abundantes, o que atraiu e fixou uma população significativa ainda na primeira metade do século XVIII. Registros de 1725, produzidos para a cobrança dos quintos reais (imposto de 20% sobre a produção aurífera) indicam a presença de 1.828 escravos em idade produtiva, pertencentes a 213 proprietários.⁵ Em 1750, o rol de confessados da freguesia apontava uma população total de 3.838 pessoas em 450 domicílios (Código Costa Matoso, 1999, v. 1:266). O significativo crescimento do arraial, que o colocava entre os maiores da capitania de Minas Gerais, fez com que seus principais moradores se sentissem à vontade para solicitar ao rei de Portugal a sua autonomia político-administrativa, transformando-o em vila e dotando-o de Câmara de vereadores. O pedido foi recusado, mas pode-se atribuir a recusa menos à ausência de méritos da localidade e mais à orientação geral adotada pela Coroa de não criar muitas vilas na área mineradora.⁶

Durante a segunda metade do século XVIII, a queda da produção aurífera atingiu a região. Entretanto, desde as décadas anteriores já se observava uma diversificação da economia local, com a presença da agricultura e a produção de derivados de cana-de-açúcar e de milho. Um relato de 1750 testemunhava:

Tem nestes limites de freguesia [oito?] engenhos reais, em que se fazem alguns açúcares e se destilam aguardentes de cana, e três engenhos da mesma, e 18 engenhos de pilões em que se fazem as farinhas de milho, que é o pão do país. Fora dos sítios nomeados há vários sítios de que parece escusado fazer menção. (Código Costa Matoso, 1999, v. 1:267)

Em 1764, entre os diversos pedidos encaminhados ao Conselho Ultramarino, em Lisboa, encontra-se uma solicitação para se montar um engenho "de moer canas".⁷ A associação precoce entre

mineração e agricultura reflete uma tendência comum a diversas áreas de Minas Gerais.⁸ A transformação de economia mineradora em agrícola voltada para o abastecimento interno é típica de Minas Gerais e é um tema bastante debatido pela historiografia recente.⁹ Este perfil permitiu que diversas regiões conseguissem sobreviver à derrocada da mineração aurífera, abrindo caminho para uma acomodação à nova realidade econômica. No caso de Catas Altas, ela foi sintetizada pelo próprio pároco local quanto, em 1822, afirmou:

Sendo as freguesias desta Província a princípio pequenos distritos que apenas circulavam as povoações fundadas nos lugares dos serviços mineiros, hoje em dia se não pode com individuação descrever os limites de cada uma, pois passando alguns dos Mineiros a agricultores foram penetrando os Sertões incultos, estabelecendo-se em grandes fazendas, e sem atender às distâncias prestavam obediência ao Pároco, ou Capelão do lugar donde se ausentavam, ficando por este princípio irregular, e tortuosos quase todos os limites das sobreditas Freguesias, por serem estes os próprios de cada um dos Fazendeiros.¹⁰

Em 1832, o Juiz de Paz assim descreveu as atividades econômicas do distrito:

se conhece ser baseada sua indústria em criação de gado vacum, cavalari, e mular, e na Agricultura, mui principalmente de café. Existem somente duas Fábricas mineiras, a do Bananal e do Pitangui, nas quais são empregados oitenta escravos e cinco pessoas livres com a ocupação de feitores e os Proprietários são nacionais.¹¹

Ao longo do restante do século XIX, a localidade conheceu algumas experiências de mineração subterrânea com capital estrangeiro que, entretanto, mostraram-se pouco promissoras.¹²

Foi este quadro que permitiu a Catas Altas seguir uma trajetória de relativa estabilidade ao longo das décadas finais do século XVIII e no século XIX. Em 1804, a sua população escrava chegava a 967 indivíduos distribuídos entre 185 proprietários. Entre 1822 e 1857, as diversas estimativas disponíveis indicam uma população total oscilando entre 2,0 mil e 2,4 mil habitantes. Os escravos, por sua vez, viram sua participação no total da população cair de 41,5%, em 1822, para 33,6%, em 1838, e 20,2%, em 1857 (Tabela 1). As razões de sexos entre os livres estiveram bastante baixas até a década de 1830, alcançando em 1857 o equilíbrio, com certo predomínio de mulheres. Entre os escravos, os altíssimos valores de princípios do século XVIII (mais de sete homens para cada mulher) recuam bastante em princípios do século XIX, embora ainda

elevada (quase três homens para cada mulher em 1804), aproximando-se do equilíbrio entre os sexos em 1857 (1,06 homens por mulher) (Tabela 2). Estes valores acompanham o ocorrido em Minas Gerais e no Brasil como um todo, já que a partir de meados do século XIX assiste-se ao declínio progressivo da escravidão.¹³

Tabela 1
População por condição social, Catas Altas do Mato Dentro, anos selecionados

Ano	Livres		Escravos		Total N
	N	%	N	%	
1725			1.805		
1804	-	-	967	-	-
1822	1.275	58,5	904	41,5	2.179
1825	1.411	61,2	895	38,8	2.306
1832	1.343	64,3	746	35,7	2.089
1838	1.607	66,4	814	33,6	2.421
1857	1.791	79,8	453	20,2	2.244

Fonte: Arquivo da Câmara Municipal de Mariana, Códice 166 (1725) e Códice 154 (1822, 1825); Arquivo Nacional, Coleção Casa dos Contos, Caixa 312, Lote 634, Sub-lote 10 (1804); Arquivo Público Mineiro, Seção Provincial, PP 1/10, Caixa 18, Documento 09 (1832); Mapas de População, Pasta 11, Doc. 02 (1838); Seção Provincial, Códice 185.

Tabela 2
População por sexo e condição social, Catas Altas do Mato Dentro, anos selecionados

Ano	Livres			Escravos		
	Homens	Mulheres	Razão de Sexos	Homens	Mulheres	Razão de Sexos
1725				1.598	207	772
1804				576	203	284
1825	606	805	75	600	295	203
1832				462	285	162
1857	885	906	98	233	220	106

Fonte: Ver Tabela 1.

A trajetória descrita acima, a meu ver, faz de Catas Altas um local privilegiado para acompanhar as transformações da população cativa em corte de tempo longo. A localidade formou-se no seio da expansão colonial motivada pela mineração, tendo se transformado em uma das principais áreas de produção de ouro da Capitania de Minas Gerais. Desde cedo, parte de seus proprietários passou a dedicar-se também à agricultura, de maneira que o progressivo declínio do rendimento com a mineração não afetou de maneira muito grave a economia local. Ela não apenas sobreviveu à derrocada do ouro na segunda metade do século XVIII, como soube adaptar-se e atravessar o século XIX com uma economia relativamente próspera, embora muito mais modesta do que a que vivenciara durante o auge da mineração.

A população escrava em Catas Altas do Mato Dentro

Pode-se dizer que Catas Altas percorre uma trajetória típica das localidades mineiras, formando-se na mineração, mas superando-a graças a uma economia voltada para o abastecimento do mercado interno. Sendo assim, pode-se esperar que a localidade apresente padrões de transformação de sua escravaria que podem ter sido compartilhados por diversas outras regiões de Minas Gerais.

Algumas destas transformações ficam evidentes nos dados gerais sobre a população cativa da região. Além da queda da sua participação na população local e da queda progressiva da razão de sexos, as evidências da Tabela 3 reforçam algumas tendências ao indicar a composição por origem (africana ou nacional) dos seus cativos. Só dispomos de dados sobre a origem de cativos para os períodos extremos, ou seja, em 1725 e em 1832. Entre estes dois pontos no tempo, a participação dos africanos na população escrava total passou de 94% para 40%.¹⁴ Esta rápida visada sobre a população cativa da freguesia mostra sua tendência secular. Ela teria passado por um momento de implantação e expansão da empresa mineradora, em que o grosso da escravaria foi importado e composto, sobretudo, por elementos trazidos pelo tráfico atlântico. Em seguida, esta população foi progressivamente se "naturalizando", isto é, conhecendo um aumento progressivo da participação de escravos nascidos no Brasil.

Tabela 3
População escrava por origem e sexo, Catas Altas do Mato Dentro,
1725 e 1832

Ano	Brasileiros			Total (%)	Africanos			Total (%)	Total Geral (N)
	Homens (N)	Mulheres (N)	Razão de Sexos		Homens (N)	Mulheres (N)	Razão de Sexos		
1725	77	24	321	6,0	1.438	144	999	94,0	1.683
1832	217	228	95	59,6	245	57	430	40,4	747

Fonte: Ver Tabela 1.

Estas evidências, contudo, são muito dispersas e incompletas. Para auxiliar na visualização das transformações ocorridas ao longo do tempo, apresento a seguir os dados coletados em registros de batismos, de casamentos e de óbitos da paróquia de Catas Altas. Os registros paroquiais de batismos, casamentos e óbitos generalizaram-se a partir do Concílio de Trento (século XVI) e ocupam um lugar de destaque no desenvolvimento da demografia histórica. A partir do seu tratamento sistemático, chegou-se à formulação da técnica de reconstituição de famílias, "um dos instrumentos básicos de estudo do comportamento das variáveis demográficas do período pré-censitário" (Costa, 1990:46).

Para o Brasil, a produção dos registros paroquiais assumiu alguns contornos específicos. Até a proclamação da República, em 1889, o clero ocupou um importante lugar na máquina burocrática do Estado colonial e imperial. A constituição de paróquias, a nomeação de padres, a remuneração de parte do clero, dentre outras, eram funções do Estado. Em contrapartida, os padres desempenhavam uma série de papéis como simples funcionários civis. O mais destacado deles era a constituição e controle do sistema de registro de eventos demográficos. Assim, ao clero cabia a coleta de informações sobre nascimentos (através dos batizados), matrimônios e óbitos da população brasileira. Ao longo do período colonial, este sistema apresentou sérias lacunas.¹⁵

O processo de organização do Estado nacional que se seguiu à independência política do Brasil melhorou este serviço, se não em todas, ao menos em algumas províncias do Império. Minas Gerais esteve entre as províncias que apresentaram avanços mais marcantes. O governo provincial mineiro, especialmente ao longo das décadas de 1830 e 1840, primou pela ênfase na definição da divisão político-administrativa, na organização do aparelho burocrá-

tico e na constituição de um sistema de fluxo de informações estatísticas. Organização e controle eram as metas buscadas, em maior ou menor grau, pelos sucessivos governantes da província. Neste quadro, a coleta de dados demográficos foi bastante valorizada. O clero passou a ser o responsável pelo fornecimento de informações contínuas acerca dos eventos demográficos ocorridos em suas paróquias. A partir de 1836, cada clérigo se viu legalmente obrigado a enviar semestralmente ao governo provincial mapas-resumo dos nascimentos (batismos), casamentos e óbitos havidos em sua paróquia (Lei Provincial Nº 46, de 21 de Março de 1836). O principal efeito desta política foi, sem dúvida alguma, a melhoria na cobertura e na qualidade das informações dos registros paroquiais, especialmente de batismos.

A melhoria dos registros parece ter atingido também os escravos, muitas vezes pouco freqüentes nas fontes documentais brasileiras. A facilidade de acesso ao registro paroquial certamente estimularia os senhores a registrarem suas "crias", pois assim obteriam um registro legal de sua posse.

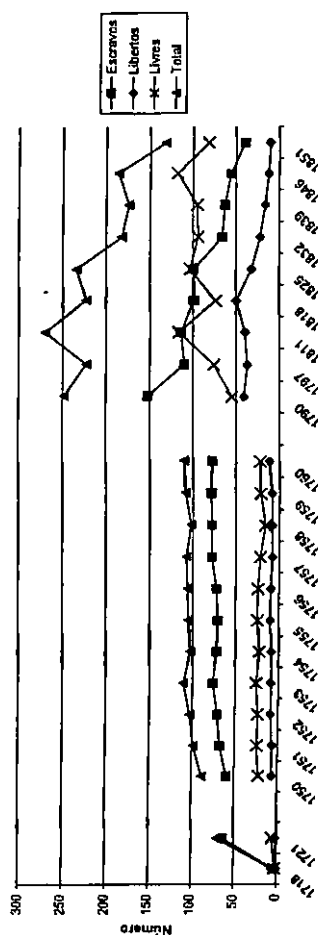
A paróquia de Catas Altas do Mato Dentro dispõe de séries de registros paroquiais bastante longas para o contexto brasileiro, motivo que reforça a sua escolha para este estudo. Os seus documentos paroquiais dos séculos XVIII e XIX foram recolhidos ao Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (Minas Gerais), onde se encontram à disposição dos pesquisadores. Os registros de batismo cobrem os anos de 1712 a 1875, os registros de casamento vão de 1712 a 1854 e os registros de óbitos abarcam o período de 1712 a 1888.¹⁶ Estas séries estão quase completas, mas estão faltando alguns anos, o que obrigou a alguns ajustes no uso dos dados.

Para compreender a dinâmica da população local, uso as séries dos registros de batismos e de óbitos. Com os registros de batismos, procurei selecionar períodos trienais para os quais tinha certeza de que os registros tenham sido preservados em sua totalidade e busquei manter, sempre que possível, um intervalo de quatro anos entre o término de um período trienal e o início de outro. Desta forma, os dados com que trabalharei abarcam os anos de 1731 a 1853, sempre calculados a partir de médias trienais para diminuir os efeitos de variações bruscas que podiam ocorrer de um ano para outro, sobretudo em função do pequeno número de registros. Para os registros de óbitos, os problemas são maiores. Assim, trato um período inicial, com os anos de 1718 e 1721, em seguida uso o intervalo de 1750 a 1760 (para os quais disponho de dados para todos os anos) e a partir de 1790 até 1851 obedeço à lógica descrita para os registros de batis-

mos (períodos trienais com registros preservados mantendo, sempre que possível, um intervalo de quatro anos entre o término de um período trienal e o início de outro).

Começemos pelos registros de óbitos, que podem refletir melhor a composição da população, já que este é um evento que atinge todos os habitantes. Para o conjunto de óbitos registrados, observa-se que se parte de um número bastante modesto de eventos nas décadas iniciais do século XVIII, ascende-se a um patamar significativo na década de 1750 e atinge-se o maior volume na primeira década do século XIX, declinando-se progressivamente a partir daí (Gráfico 1). Este comportamento reflete de modo mais eficaz o que se tentou mostrar na análise dos censos locais (Tabela 1): a primeira metade do século XVIII é o momento de ocupação e consolidação do povoamento local, ocorrendo na segunda metade

Gráfico 1
Registro de óbitos segundo a condição social, Catas Altas do Mato Dentro
séculos XVIII e XIX

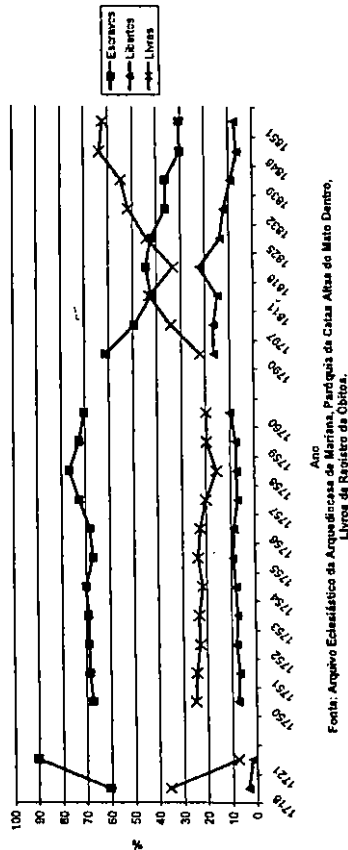


Fonte: Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Paróquia de Catas Altas do Mato Dentro, Livros de Registro de Óbitos.

um crescimento significativo que é estancado no princípio do século XIX. Ao longo da primeira metade do século XIX, a população estabiliza-se e declina, embora uma parte significativa deste declínio possa ser atribuída ao estabelecimento mais preciso dos limites territoriais da paróquia.

Ao longo do século XVIII, há o predomínio das mortes de escravos sobre as de livres e libertos,¹⁷ tendência que se inverte apenas no século XIX junto com o declínio do total de mortes. Em outras palavras, é a diminuição dos registros de óbitos de escravos o principal responsável pelo declínio do total de óbitos. Neste mesmo período, os registros de livres continuam a crescer, e o de libertos conhece um declínio apenas após a década de 1820. Esta inversão fica mais evidente quando se observa a participação percentual das diversas categorias sociais. Os escravos, que no século XVIII respondiam por mais de 50% do total de registros de óbitos, recuam para 30% em meados do século XIX, enquanto os libertos se mantêm em patamares inferiores a 20% (Gráfico 2).

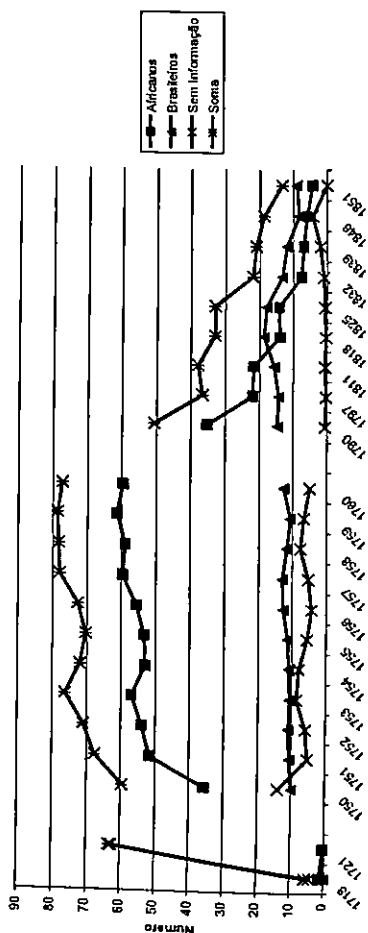
Gráfico 2
Registro de óbitos segundo a condição social (%), Casas Altas do Mato Dentro séculos XVIII e XIX



Fonte: Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Paróquia de Casas Altas do Mato Dentro, Livro de Registro de Óbitos.

Observando-se a origem destes cativos (se africanos ou nascidos no Brasil), tem-se um amplo predomínio dos africanos até meados do século XVIII. Em função dos problemas com os dados, apenas retomamos as observações na década de 1790, quando então se verifica um rápido declínio dos africanos e a manutenção, com leve crescimento, dos óbitos de escravos nascidos no Brasil. Portanto, o recuo observado no registro de óbitos de escravos é devido, sobretudo, ao declínio dos registros de africanos (Gráfico 3).

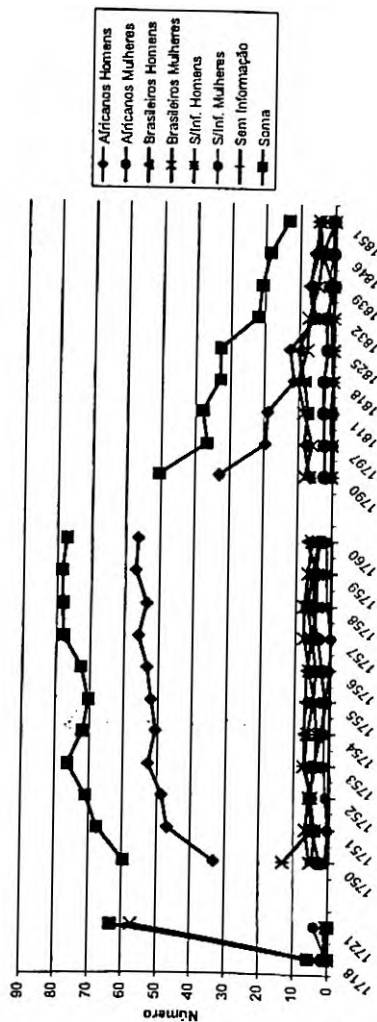
Gráfico 3
Registro de óbitos de escravos segundo a origem, Catas Altas do Mato Dentro
séculos XVIII e XIX



Fonte: Arquivo Eclesiástico de Arquedioceses de Mariana, Paróquia de Catas Altas do Mato Dentro, Livros de Registro de Óbitos.

Quando se observa a composição por sexo desta população cativa, verifica-se que, durante o século XVIII, o principal contingente registrado é o de africanos do sexo masculino, com os demais grupos apresentando uma participação bastante inferior. Na última década do século, observa-se uma mudança progressiva deste perfil, de maneira que na segunda década do século XIX os brasi-

Gráfico 4
 Registro de óbitos de escravos segundo o sexo e a origem, Catas Altas do Mato Dentro
 séculos XVIII e XIX



Fonte: Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Paróquia de Catas Altas do Mato Dentro, Livros de Registro de Óbitos.

Em suma, se admitirmos que os registros de óbitos não apresentem uma seletividade muito forte entre aqueles que eles captaram, pode-se afirmar com certa segurança que o perfil da escravidão em Catas Altas do Mato Dentro sofre profundas transformações ao longo do período por nós observado. O predomínio de cativos é substituído pela maior presença de livres, estes cativos são

cada vez mais compostos por brasileiros e o equilíbrio entre sexos acompanha esta progressiva "nativização" dos escravos. É interessante observar que esta mudança de perfil inicia-se no final do século XVIII, tornando-se mais evidente apenas com o avançar do século XIX. Ou seja, o perfil demográfico modifica-se apenas várias décadas após o declínio da mineração, mostrando a continuidade do padrão demográfico que predominava durante o auge daquela atividade econômica. Se lembrarmos do novo perfil econômico apontado acima, em que a agricultura de alimentos voltada para mercados vicinais torna-se o carro chefe da economia local já na segunda metade do século XVIII, é bastante interessante que isto ocorra sem grandes mudanças iniciais no perfil da sua população escrava. Ao que parece, e considerando-se os registros de óbitos um bom espelho da população total, o tráfico continuou contribuindo para a reposição e ampliação do contingente mancipio desta localidade, algo que se assemelha muito ao que vinha acontecendo em Minas Gerais como um todo.

Mas, os registros de óbitos apresentam uma grave limitação: sua qualidade é ruim, já que há a perda de uma quantidade significativa do evento que pretende cobrir. Além disso, pode-se afirmar que os registros de óbitos refletem o passado e o presente da população. Assim, o seu perfil serviria para mostrar como a população escrava veio se comportando até então em termos das variáveis aqui selecionadas. Podemos obter evidências complementares com os registros de batismos, já que apresentam uma cobertura melhor e refletem, a meu ver, o presente e o futuro da população.

Passo, então, à análise das evidências que os registros de batismos nos apontam. É importante lembrar que tais registros abrangem tanto as crianças nascidas na localidade quanto os adultos recém-convertidos; no nosso caso, estes adultos serão, sobretudo, escravos.¹⁸ Ao longo da primeira metade do século XVIII, os registros de batismos de escravos têm um amplo predomínio sobre os dos livres, situação que se inverte nos anos seguintes. No século XIX, o predomínio de livres é significativo, embora nunca se equivalha ao observado quanto aos escravos na primeira metade do século XVIII (Gráfico 5). Observando-se a razão de sexos destes dois grupos sociais, percebem-se algumas características deste comportamento. Enquanto os escravos predominaram, houve um enorme desequilíbrio entre sexos. A partir do momento em que eles passaram a ter uma participação semelhante ou inferior à dos livres, este desequilíbrio tendeu a diminuir (Gráfico 6). Este fenômeno ocorre em função da progressiva diminuição do número de escravos

Gráfico 5
Batismos por condição social, Catas Altas do Mato Dentro
séculos XVIII e XIX

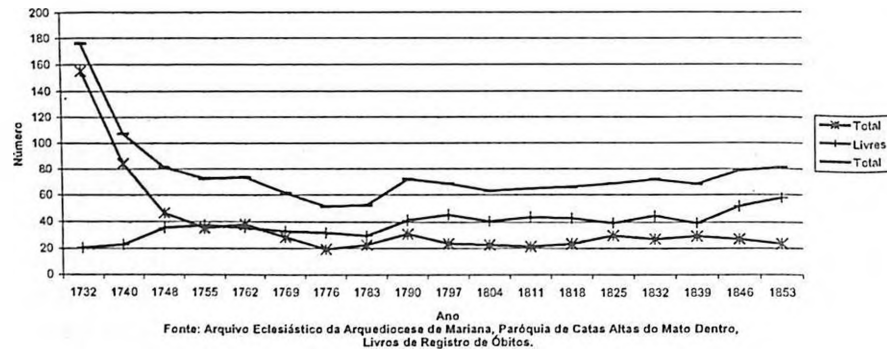
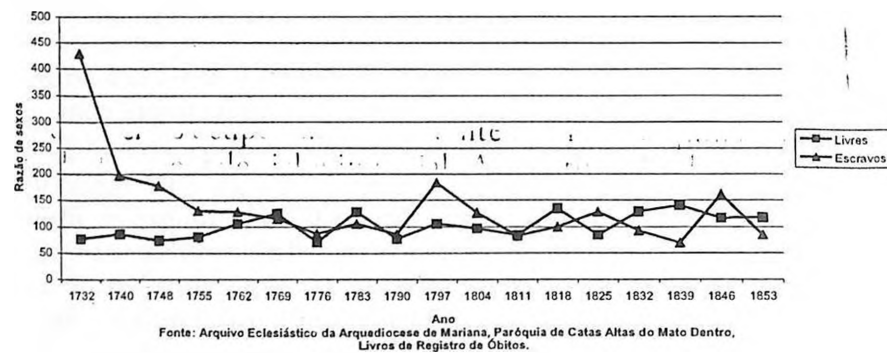


Gráfico 6
Razão de sexos por condição social, Catas Altas do Mato Dentro
séculos XVIII e XIX



adultos sendo batizados, de maneira que, a partir da década de 1770, eles respondem por menos de 20% do total (Gráficos 7 e 8).

Enquanto os adultos predominaram na composição dos registros de batismos, a presença maciça de homens entre eles tornou extremamente desequilibrada a sua composição por sexos. À medida que os registros foram sendo ocupados por crianças nascidas na localidade, alcançou-se o equilíbrio entre sexos. Há uma evi-

Gráfico 7
Batismos de escravos segundo a idade, Catas Altas do Mato Dentro
séculos XVIII e XIX

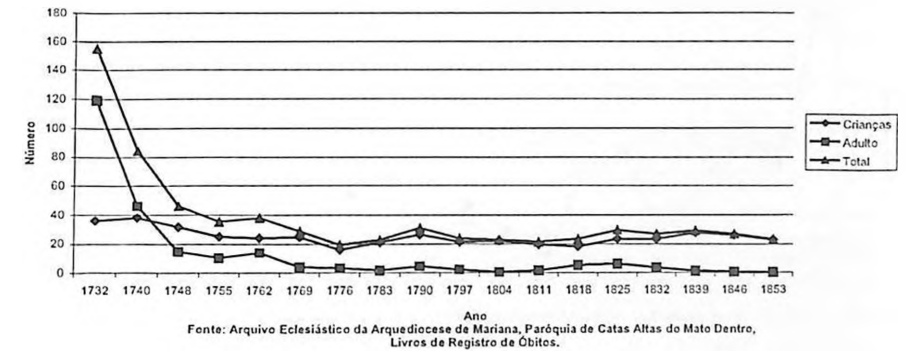
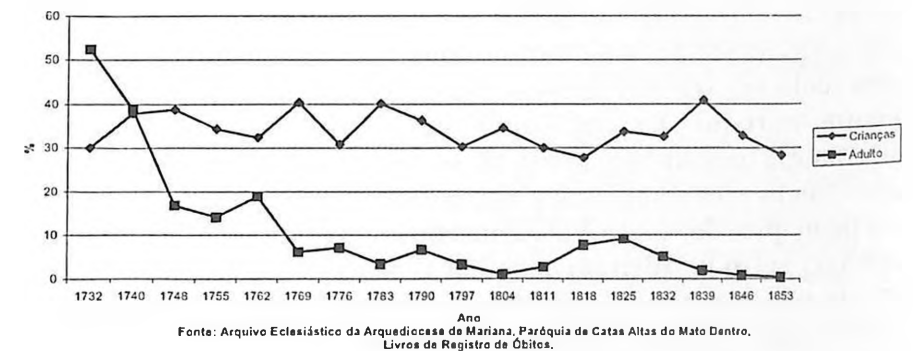


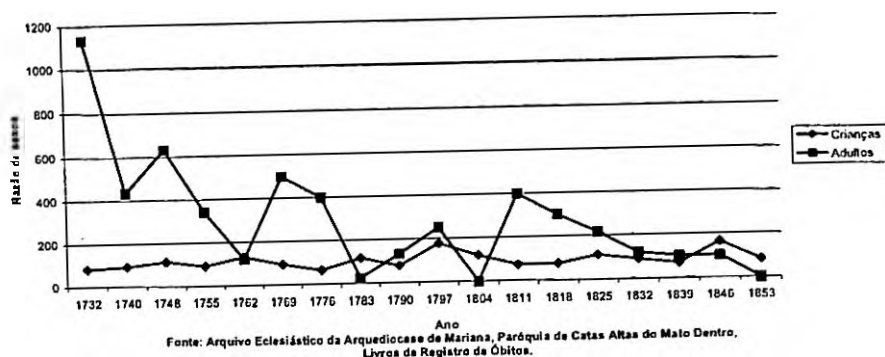
Gráfico 8
Batismos de escravos segundo a idade (%), Catas Altas do Mato Dentro
séculos XVIII e XIX



dente tendência ao desequilíbrio na razão de sexos dos escravos adultos, enquanto entre as crianças a regra é o equilíbrio (Gráfico 9). Novamente, é o tráfico que explica este fenômeno, já que os escravos adultos que estavam recebendo o sacramento do batismo estavam sendo introduzidos na região via tráfico, que se alimentava sobretudo do comércio atlântico de africanos, com sua preferência estrutural pelos homens.

Unindo-se os conjuntos de evidências trazidas pelos registros de óbitos e de batismos, podemos apontar algumas caracterís-

Gráfico 9
Razão de sexos dos escravos batizados, Catas Altas do Mato Dentro
séculos XVIII e XIX



ricas interessantes da população escrava de Catas Altas do Mato Dentro. A queda da participação dos escravos no total de registros de óbitos ocorre em períodos bastante posteriores ao observado entre os registros de batismos. Pode-se explicar este fenômeno pela queda abrupta de registros de batismos de adultos. A partir da segunda metade do século XVIII, os escravos adultos que estavam entrando na região não estavam sendo levados à pia batismal por seus senhores, seja por omissão, seja por já terem recebido o sacramento. Portanto, nos registros de batismos passam a predominar as crianças nascidas no Brasil, ao passo que os registros de óbitos continuam a ser compostos principalmente por escravos africanos até princípios do século XIX. É interessante observar que, olhando apenas para os brasileiros em ambas as séries de registros, os números de casos são muito constantes ao longo de quase 150 anos de observação. Assim, o número de batismos de crianças escravas mantém-se em torno de 30 a 40 casos ao longo de todo o período, enquanto os óbitos de escravos brasileiros ficam em torno de 10 a 20 casos desde meados do século XVIII até o período final de observação. Considero que esta presença de escravos brasileiros evidencia a existência da reprodução natural como um importante componente na reposição dos estoques de escravos da região, independentemente da sua contínua ligação com o mercado de cativos. Em outras palavras, desde pelo menos meados do século XVIII, a região pode contar com os nascimentos de cativos como uma parte importante da sua estratégia de repor os estoques de mão-de-obra

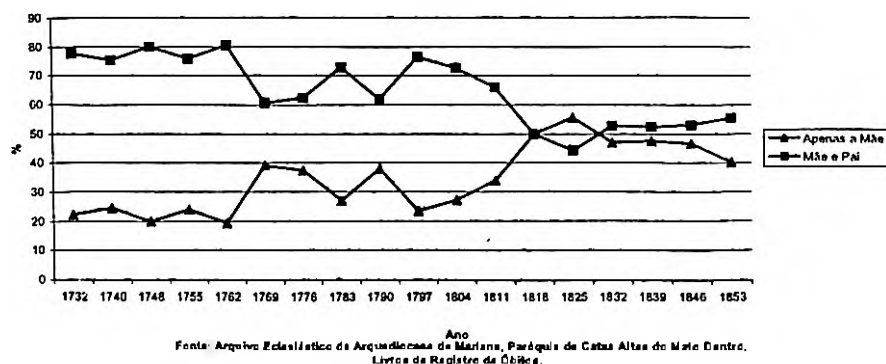
escrava, embora não deixasse de recorrer ao mercado para garantir a manutenção da sua população mancipia. Quero, com isto, chamar a atenção para a possibilidade de convivência, em uma mesma região e uma mesma época, da reprodução natural e do tráfico de escravos como estratégias de manutenção e ampliação dos plantéis cativos.

A família escrava em Catas Altas do Mato Dentro: algumas evidências

A importância da reprodução natural conduz, obviamente, à questão da família escrava. Entendendo a família não apenas como aquela formada por pai, mãe e filhos, mas também pela união de mãe e filhos e de viúva(o) e filhos, pode-se dizer que esta instituição esteve presente entre os cativos da região desde os momentos iniciais de sua ocupação, tornando-se cada vez mais importante na sua paisagem social. Como vimos no Gráfico 9, já nos primeiros anos de observação havia uma porcentagem significativa de crianças escravas sendo batizadas na paróquia de Catas Altas do Mato Dentro, embora mais da metade dos eventos registrados continue a ser de adultos até meados do século XVIII. A participação das crianças aumenta e torna-se predominante a partir de então, respondendo por mais de 80% dos registros a partir do final da década de 1760. Pelo Gráfico 8, por outro lado, verifica-se que o volume de registros não variou muito, evidenciando o fato de que era o grande volume de batismos de adultos que deixava encoberta a presença das crianças mesmo nas décadas iniciais da observação.

Quais as características das famílias de onde vinham estas crianças? Ao longo da primeira metade do século XVIII, de 70% a 80% dos registros apontam apenas o nome da mãe. Embora não possamos afirmar que isto evidencie uma família monoparental, indica ao menos um núcleo familiar potencialmente mais precário em termos do seu reconhecimento por parte dos senhores. A partir da década de 1760, decresce o percentual de crianças batizadas oriundas de famílias para as quais se declara apenas o nome da mãe, atingindo patamares em torno de 60%. Ao final do século, há novamente um incremento deste tipo de declaração, mas a partir da década de 1810 os registros em que constam os nomes da mãe e do pai passam a manter uma relação de equilíbrio com aqueles em que aparece apenas o nome da mãe (Gráfico 10). Ocorre, portanto, o aumento do registro na Igreja das uniões entre os cativos, coinci-

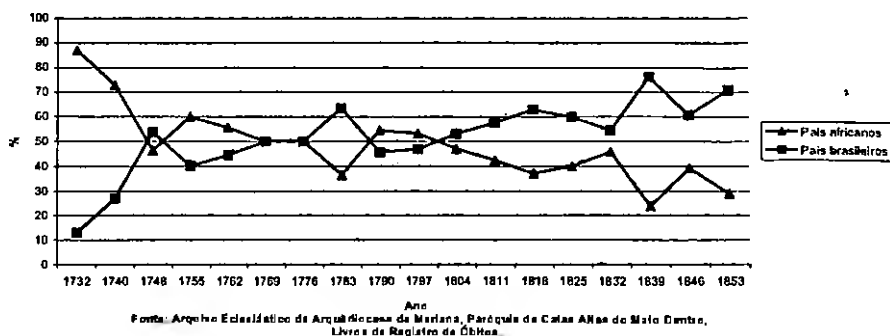
Gráfico 10
Batismos de escravos segundo a filiação, Catas Altas do Mato Dentro
séculos XVIII e XIX



dindo com o momento em que a mineração deixa de ser a base da economia local.

Observando-se a origem dos pais, é possível afirmar que os filhos de mãe e/ou pai africanos declina com o passar do tempo. Ele passa de valores superiores a 70% do total de registros na primeira metade do século XVIII para patamares em torno de 50% na segunda metade do século XVIII. Ao longo do século XIX, os filhos de algum pai africano deixam de ser a maioria e vão perdendo cada vez mais espaço até responderem por cerca de um terço dos registros feitos a partir da década de 1830 (Gráfico 11).

Gráfico 11
Batismos de escravos segundo a origem dos pais, Catas Altas do Mato Dentro
séculos XVIII e XIX



A observação dos registros de casamentos pode servir como um indicador da composição dos casais que estavam tendo filhos em Catas Altas do Mato Dentro ao longo dos séculos XVIII e XIX. Como afirmei anteriormente, tais registros principiam em 1742 e seguem até meados do século XIX. Evidentemente, apenas uma pequena parcela das uniões de fato transformava-se em casamentos reconhecidos pela Igreja Católica. Para os cativos, era ainda mais difícil esta possibilidade. Como decorrência desse fato, o número absoluto de registros a cada ano era muito reduzido, o que me obrigou a realizar um processamento diferente de tais dados. Optei por recolher registros em períodos de cinco anos seguidos, deixando um espaço de trinta anos entre o início de cada período. Os dados recolhidos foram tratados em conjunto a fim de atingirem um volume significativo de casos.

O primeiro aspecto a ser ressaltado é a manutenção, ao longo do século XVIII e início do século XIX, dos casamentos de escravos nos mesmos patamares face ao conjunto de casamentos realizados na paróquia: cerca de um terço do total. Apenas com o avanço do século XIX esta participação recua para pouco mais de um quinto do total (22,2 % no período de 1832 a 1834) (Tabela 4). Esta permanência pode indicar uma relativa facilidade de acesso ao casamento pelos escravos do lugar, já que mesmo para o século XIX a queda na participação do total de eventos pode ser relacionada à diminuição do peso dos cativos na população total, conforme assinalado anteriormente. Chamo a atenção, ainda, para os raros casos de casamentos mistos (escravos com livres), que somam 3 eventos dentro de um total de 197 casamentos.

Tabela 4
Casamentos por condição social, Catas Altas do Mato Dentro,
anos selecionados

Ano	Livres (1)		Escravos		Mistos (1)		Total
	N	%	N	%	N	%	
1742-1746	29	67,4	14	32,6	0	0,0	43
1772-1776	24	64,9	12	32,4	1	2,7	37
1802-1804	34	63,0	19	35,2	1	1,9	54
1832-1834	48	76,2	14	22,2	1	1,6	63

(1) Inclui libertos.

Fonte: Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Paróquia de Catas Altas do Mato Dentro, Livros de Registros de Casamentos.

Estes casamentos eram realizados sobretudo entre cativos do mesmo senhor, já que ao longo de todo o período observado apenas três casos, de um total de 59, fugiram a esta regra (Tabela 5). Tendo em vista o tamanho relativamente reduzido dos plantéis escravistas de Catas Altas, é de se presumir que este comportamento, muito provavelmente induzido pelos senhores, provocava fortes restrições no mercado matrimonial dos cativos.

Tabela 5
Casamentos de escravos segundo o proprietário,
Catas Altas do Mato Dentro, anos selecionados

Ano	Mesmo proprietário		Proprietários diferentes		Total
	N	%	N	%	N
1742-1746	14	100,0	0	0,0	14
1772-1776	11	91,7	1	8,3	12
1802-1804	19	100,0	0	0,0	19
1832-1834	12	85,7	2	14,3	14

Fonte: Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Paróquia de Catas Altas do Mato Dentro, Livros de Registros de Casamentos.

Para Campinas no século XIX, Robert Slenes observou comportamento semelhante. Segundo ele, “os senhores de escravos em Campinas praticamente proibiam o casamento formal entre escravos de donos diferentes ou entre cativos e pessoas livres” (Slenes, 1999: 75). Em contextos de mercado marital restrito, é interessante examinar a possibilidade de os cativos praticarem um comportamento endogâmico. Ainda para Campinas, Robert Slenes encontrou evidências de “uma grande preferência entre os escravos e escravas campineiros por cônjuges de seu próprio grupo”, entendidos como africanos de um lado e “brasileiros” de outro. Entretanto, “não se pode dizer que a preferência pelo semelhante se traduzia numa endogamia forte” (*ibidem*:78).

Em Catas Altas do Mato Dentro, as evidências não são tão claras. De acordo com os casamentos registrados na paróquia, as uniões mistas (africanos com “brasileiros”) tenderam a predominar no século XVIII, perdendo espaço no século XIX. Esta queda deu-se primeiramente em favor dos casamentos africanos e em seguida passaram a uma situação de equilíbrio entre os diferentes tipos (africanos, “brasileiros” e africanos com “brasileiros”). É importante ressaltar que isto ocorre em uma conjuntura de queda da participação dos africanos no total de cativos (Tabela 6).

Tabela 6
Casamentos de escravos segundo a origem,
Catas Altas do Mato Dentro, anos selecionados

Ano	"Brasileiros"		Africanos		"Brasileiros" com Africanos		Total N
	N	%	N	%	N	%	
1742-1746	2	15,4	4	30,8	7	53,8	13
1772-1776	1	9,1	4	36,4	6	54,5	11
1802-1804	5	26,3	12	63,2	2	10,5	19
1832-1834	4	33,3	4	33,3	4	33,3	12

Fonte: Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Paróquia de Catas Altas do Mato Dentro, Livros de Registros de Casamentos.

Nos registros paroquiais, encontramos uma relativa abundância de referências à origem do escravo, inclusive de sua denominação africana. Neste caso, torna-se interessante averiguar comportamentos endogâmicos entre os diferentes grupos de africanos. Se é possível afirmar que as denominações de origem refletem minimamente proximidades culturais no continente africano, é curioso que ao longo do período que estudamos os casamentos dentro das mesmas "etnias" vão ganhando espaço frente aos casamentos envolvendo cônjuges de "etnias" diferentes. Assim, casamentos de mesma "etnia" passam a representar três quartos do total de casamentos na década de 1830, em oposição à sua total ausência cerca de um século antes (década de 1740) (Tabela 7). Se podemos falar em um progressivo aumento da exogamia no total de casamentos de cativos, este processo não ocorre quando se observa apenas os africanos. Portanto, caso os registros paroquiais reflitam minimamente o mercado matrimonial dos cativos de Catas Altas, ele merece uma atenção maior para que se compreenda seus múltiplos mecanismos e suas variações frente às influências que os senhores de escravos certamente exerciam.

Tabela 7
Casamentos de escravos africanos segundo a origem "étnica",
Catas Altas do Mato Dentro, anos selecionados

Ano	Mesma origem "étnica"		Origem "étnica" diferente		Total N
	N	%	N	%	
1742-1746	0	0,0	4	100,0	4
1772-1776	2	50,0	2	50,0	4
1802-1804	7	58,3	5	41,7	12
1832-1834	3	75,0	1	25,0	4

Fonte: Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Paróquia de Catas Altas do Mato Dentro, Livros de Registros de Casamentos.

Considerações finais

De modo geral, os processos analisados acima refletem a diminuição do peso dos africanos na população cativa local. Entretanto, deve-se lembrar que ainda há uma presença significativa destes elementos, além de contarmos com inúmeros filhos de africanos. Neste sentido, vale a observação de Slenes (1999) sobre a proximidade geracional da experiência africana para os escravos brasileiros. Segundo suas estimativas, "a maioria dos escravos em Campinas, mesmo em 1888, estavam muito mais próximos no tempo às fontes africanas de sua cultura". Como conclusão, recomenda que "na análise da família escrava nesta parte do Brasil, os historiadores terão de prestar mais atenção às normas, práticas e 'recordações' africanas do que têm feito até agora" (*ibidem*:72).

Ora, também para Catas Altas do Mato Dentro parece valer este alerta, já que a presença de pais africanos mantém-se expressiva ao longo de todo o período. Entretanto, como a família escrava está presente desde as décadas iniciais do século XVIII, é importante conjugar às raízes africanas a progressiva consolidação de uma larga comunidade escrava nativa, que no século XIX poderia contar com mais de um século de estabelecimento na região.

Em termos gerais, o que quero argumentar é que, em Catas Altas do Mato Dentro, a família escrava começou a ocupar um papel significativo desde o momento em que a mineração aurífera era a atividade econômica predominante. Apesar dos relatos sobre a dureza do trabalho nas minas e sobre o elevado nível de exploração a que estavam submetidos estes escravos, foi possível a eles constituírem famílias e terem seus filhos no universo da mineração. À medida que se avançou o século XVIII, esta família teve um papel cada vez mais significativo na sociedade local, já que passou a compor o horizonte de um universo cada vez mais amplo de cativos. Certamente, os senhores souberam aproveitar-se disto, incentivando os casamentos e assumindo a importância que os filhos de suas escravas podiam ter para a reposição e o crescimento dos plantéis. Acredito que a constância observada no volume de registros de batismos de crianças e de registros de óbitos de brasileiros reflète esta realidade. No mesmo sentido analiso o aumento dos casos de filhos de cativos registrados com as referências a ambos os pais, demonstrando a difusão do casamento oficial entre a escravaria da paróquia.

Do ponto de vista do escravo, é significativa a possibilidade de constituir uma família, ainda que sujeita aos riscos inerentes ao

cativoiro. Chama a atenção, neste caso, a presença tão precoce destes grupos familiares. Ao que tudo indica, os escravos deslocados para o duro trabalho das minas de ouro conseguiram rapidamente acomodar-se à sua nova realidade, procurando tornar menos penoso o novo mundo a que se viram submetidos.

Notas:

1. Para um balanço desta historiografia, ver Florentino (1995:25-28).
2. Sobre este debate, ver Prado Jr. (1986), Furtado (1986), Novais (1986), Gorender (1985, 1990) entre outros.
3. Sobre as peculiaridades da formação dos núcleos proto-urbanos em Minas Gerais no século XVIII, ver Mata (2002).
4. Trindade (1928:34-35). A capela curada é aquela "que está servida por um cura (sacerdote auxiliar do pároco), com território desmembrado da paróquia e autonomia no exercício das funções pastorais" (Código Costa Matoso, 1999, vol. 2:82). A paróquia de natureza colativa é aquela servida pelo pároco colado, "sacerdote provido pelo rei, após prestar concurso perante o bispo, para receber o benefício perpétuo e inamovível, ou seja, ser provido perpetuamente para uma paróquia, à qual ficava assim 'colado'. O benefício implica o direito de receber cõngruas" (*ibidem*:112).
5. Arquivo da Câmara Municipal de Mariana, Código 166.
6. AHU. Manuscritos Avulsos relativos a Minas Gerais. Consulta do Conselho Ultramarino sobre a representação dos moradores do arraial de Nossa Senhora da Conceição das Catas Altas solicitando a sua passagem a Vila com o termo constituído por quatro freguesias próximas: Santa Bárbara, São Miguel, Nossa Senhora da Conceição e parte da de Nossa Senhora da Conceição de Camargo, 22/04/1745. AHU-Com.Ultra.-Brasil/MG-Cx: 45, doc.: 60.
7. AHU. Manuscritos Avulsos relativos a Minas Gerais. Requerimento de Manuel Gomes das Neves, morader nas Catas Altas, solicitando a licença de montar engenho de moer canas, 12/1/1764. AHU-Com.Ultra.-Brasil/MG-Cx: 83, doc. 2.
8. Evidências de associação entre agricultura e mineração ainda durante o processo inicial de ocupação do território mineiro podem ser encontrados em Guimarães e Reis (1986 e 1987). Diversos trabalhos recentes têm contribuído para a melhor compreensão deste panorama: Carrara (1997), Almêida (2001), Brugger (2002), Silva (2002).
9. Sobre este debate, ver Martins (1982), Luna e Cano (1983), Slenes (1985), Libby (1988 e 2001), Paiva (1996), Graça Filho (2002), entre outros.
10. Arquivo da Câmara Municipal de Mariana, Código 154.
11. Arquivo Público Mineiro, Seção Provincial, PP 1/10, Caixa 18, Documento 09.
12. Libby (1988:258-288) cita ao menos uma mina em Catas Altas: Pitangui, de propriedade da Pitangui Gold Mining Company, em operação entre os anos de 1876 e 1887.
13. Para um quadro geral da população brasileira e de Minas Gerais no século XIX, ver Botelho (1998b).

14. Devo chamar a atenção para o fato de os dados de 1725 tenderem a reforçar a participação dos africanos, pois refletem a população diretamente envolvida com as atividades econômicas. Mesmo assim, a presença esmagadora dos africanos não deixa dúvidas quanto ao seu predomínio na população cativa.
15. Apesar disto, a cobertura alcançada por este sistema de registros parece ter sido boa em algumas regiões, em especial nos centros urbanos mais desenvolvidos. Como exemplo para Minas Gerais colonial, ver Costa (1979). Ver, ainda, Faria (2000), sobre Campos dos Goitacazes (RJ), e Assis (2001), sobre Saquarema (RJ), ambos trabalhando com o período colonial.
16. Os livros pesquisados foram: Batismos: G 34 (1712-1730), G 02 (1730-1742), G 03 (1742-1768), G 04 (1768-1798), G 05 (1798-1837), G 06 (1838-1854) e G 07 (1854-1868); Casamentos: G 34 (1712-1746), G-09 (1746-1854); Óbitos: G 34 (1712-1727), G36 (1746-1772), H 01 (1749-1760), H 02 (1760-1772), H 16 (1788-1809), H 05 (1809-1840), H 06 (1824-1836) e H 07 (1842-1867). Os demais livros de registros paroquiais, cobrindo o final do século XIX e o século XX, encontram-se guardados no arquivo da própria paróquia, em Catas Altas do Mato Dentro.
17. Os registros paroquiais apresentam problemas na declaração de algumas informações, com alguns registros mais lacônicos que outros. Assim, foi necessário adotar alguns pressupostos: considerou-se livre o filho de escravo em cujo registro aparece explícita a condição de liberto; considerou-se escravo o filho de escravo sem declaração da condição; considerou-se o párvulo ou inocente como brasileiro; sempre que não se informou a condição, considerou-se como livre.
18. Para o século XIX, aparecem três casos de ingleses que vieram trabalhar nas minas que se instalaram na região e que se converteram ao catolicismo. Como não segmento a população livre conforme a faixa etária, estes casos encontram-se incluídos no total de livres.

Referências Bibliográficas:

- ALMEIDA, Carla (1998). "Demografia e laços de parentesco na população escrava mineira: Mariana, 1750-1850". *População e Família*, vol. 1, nº 1, pp. 235-260.
- ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de (2001). "Homens ricos, homens bons: produção e hierarquização social em Minas colonial, 1750-1822". Tese de Doutorado em História Niterói, RJ, Universidade Federal Fluminense.
- ANDRADE, Rômulo (1998). "Família escrava e estrutura agrária na Minas Gerais Oitocentista". *População e Família*, vol. 1, nº 1, pp. 181-209.
- ASSIS, Marcelo Ferreira de (2001). "A influência do tráfico de africanos sobre a taxa de mortalidade escrava: os registros de óbitos de Saquarema-RJ, 1774-1819". In: T. R. Botelho et alii (orgs.), *História quantitativa e serial: um balanço*. Belo Horizonte, ANPUH/MG, pp. 91-114.
- BOTELHO, Tarcísio R. (1998a). "Famílias e escravarias: demografia e família escrava no norte de Minas Gerais no século XIX". *População e Família*, vol. 1, nº 1, pp. 211-234.

- BOTELHO, Tarcísio R. (1998b). "População e nação no Brasil do século XIX". Tese de Doutorado em História Social, São Paulo, Universidade de São Paulo.
- BOTELHO, Tarcísio R. (1997). "Batismo e compadrio de escravos: Montes Claros (MG), século XIX". *Locus: Revista de História*, vol. 3, nº 1 pp. 108-115.
- BRUGGER, Sílvia Maria Jardim (2002). "Minas patriarcal: família e sociedade (São João Del Rei – séculos XVIII e XIX)". Tese de Doutorado em História, Niterói (RJ), Universidade Federal Fluminense.
- CAMPOS, Maria Verônica (2002). "Governo de mineiros: 'de como meter as Minas numa moenda e beber-lhe o caldo dourado', 1693 a 1737". Tese de Doutorado em História, São Paulo, Universidade de São Paulo.
- CARRARA, Ângelo (1997). "Agricultura e pecuária na Capitania de Minas Gerais (1674-1807)". Tese de Doutorado em História, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- CASTRO, Hebe Maria Mattos de (1995). *D's cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil, século XIX)*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- CÓDICE COSTA MATOSO (1999). *Coleção das notícias dos primeiros descobrimentos das minas na América que fez o doutor Caetano da Costa Matoso sendo ouvidor-geral das do Ouro Preto, de que tomou posse em fevereiro de 1749, & vários papéis*. Volume 1. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro.
- COSTA, I. D. N. da (1990). "Registros paroquiais: nota sobre os assentos de batismo, casamento e óbito". *LPH: Revista de História*, vol. 1, nº 1, pp. 46-54.
- COSTA, I. D. N. da (1979). *Vila Rica: população (1719-1826)*. São Paulo, IPE/USP.
- COSTA, I. D. N. da, GUTIÉRREZ, Horácio (1984). "Nota sobre o casamento de escravos em São Paulo e no Paraná (1830)". *História: Questões e Debates*, vol. 5, nº 9, pp. 313-321, dezembro.
- COSTA, Iraci & SLENES, Robert (1988). "Nota sobre alguns elementos estruturais da família escrava (Lorena, 1801)". *Revista da SBPH*, nº 4, pp. 9-16.
- COSTA, Iraci; SLENES, Robert & SCHWARTZ, Stuart (1987). "A família escrava em Lorena (1801)". *Estudos Econômicos*, vol. 17, nº 2, pp. 245-295, maio/agosto.
- CURTIN, Philip (1969). *The Atlantic slave trade: A census*. Madison, Wisconsin University Press.
- FARIA, Sheila de Castro (2000). "A morte de livres e escravos em registros paroquiais – séculos XVIII e XIX". *População e Família*, nº 3, pp. 181-206.
- FLORENTINO, Manolo (1995). *Em costas negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (século XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- FLORENTINO, Manolo & GÓES, José Roberto (1997). *A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790c.-1850c.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- FRAGOSO, José Luis & FLORENTINO, Manolo (1987). "Marcelino, filho de Inocência Crioula, neto de Joana Cabinda: um estudo sobre famílias escravas em Paraíba do Sul (1835-1872)". *Estudos Econômicos*, vol. 17, nº 2, pp. 151-173, maio/agosto.
- FURTADO, Celso (1986). *Formação econômica do Brasil*. (21ª ed.). Rio de Janeiro, Nacional.

- GENOVESE, Eugene (1988). *A terra prometida*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- GORENDER, Jacob (1990). *A escravidão reabilitada*. São Paulo, Ática.
- GORENDER, Jacob (1985). *O escravismo colonial*. (4ª ed.). São Paulo, Ática.
- GRAÇA FILHO, Afonso de Alencastro (2002). *A Princesa do Oeste e o mito da decadência de Minas Gerais: São João Del Rei (1831-1888)*. São Paulo/São João Del Rei, Annablume/UFESJ.
- GRAHAM, Richard (1979). "A 'família' escrava no Brasil colonial". In: R. Graham, *Escravidão, reforma e imperialismo*. São Paulo, Perspectiva, pp.41-57.
- GUDEMAN, S. & SCHWARTZ, S. (1988). "Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII". In: J. J. Reis (org.), *Escravidão e invenção de liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo/Brasília, Brasíliaemsc/CNPq, pp. 33-59.
- GUERZONI FILHO, Gilberto & NETTO, Luiz Roberto (1988). "Índices de nupcialidade da população forra em Minas Gerais no século XIX". *Anais do VI Encontro Nacional de Estudos Populacionais*. Olinda, ABEP.
- GUERZONI FILHO, Gilberto & NETTO, Luiz Roberto (1988). "Minas Gerais: índices de casamento da população livre e escrava na Comarca do Rio das Mortes". *Estudos Econômicos*, vol. 18, nº 3, pp. 497-507, set./dez.
- GUIMARÃES, Carlos Magno & REIS, Liana Maria (1987). "Agricultura e caminhos de Minas (1700-1750)". *Revista do Departamento de História*, nº 4, pp. 85-99, junho, Belo Horizonte.
- GUIMARÃES, Carlos Magno & REIS, Liana Maria (1986). "Agricultura e escravidão em Minas Gerais (1700-1750)". *Revista do Departamento de História*, nº 2, pp. 7-36, junho, Belo Horizonte.
- GUTIÉRREZ, Horácio (1988). "Crioulos e africanos no Paraná, 1798-1830". *Revista Brasileira de História*, Ano 8, nº 16, pp. 161-188, março/agosto.
- GUTIÉRREZ, Horácio (1987). "Demografia escrava numa economia não-exportadora, Paraná: 1800-1830". *Estudos Econômicos*, vol. 17, nº 2, pp. 297-314, maio/agosto.
- GUTMAN, Herbert G. (1977). *The black family in slavery and freedom, 1750-1925*. (2ª ed.). New York, Vintage Books.
- KJERFVE, T. M. G. N. & BRUGGER, S. M. J. (1991). "Compadrio: relação social e libertação espiritual em sociedades escravistas (Campos, 1754-1766)". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 20, junho.
- LIBBY, Douglas C. (2001). "Minas na mira dos brasilianistas: reflexões sobre os trabalhos de Higgins e Bergad". In: T. R. Botelho et alii (orgs.), *História quantitativa e serial: um balanço*. Belo Horizonte, ANPUH/MG, pp. 279-304.
- LIBBY, Douglas C. (1988). *Transformação e trabalho em uma economia escravista: Minas Gerais no século XIX*. São Paulo, Brasiliense.
- LIBBY, Douglas & GRIMALDI, Márcia (1988). "Economia e estabilidade: economia e comportamento demográfico num regime escravista, Minas Gerais no século XIX". *Papéis Avulsos*, nº 7, pp. 26-43, dezembro, Rio de Janeiro.
- LUNA, Francisco Vidal (1981). *Minas Gerais: escravos e senhores. Análise da estrutura ocupacional e econômica de alguns núcleos mineratórios (1718-1804)*. São Paulo, IPE/USP.

- LUNA, Francisco Vidal & CANO, Wilson (1983). "Economia escravista em Minas Gerais". *Cadernos IFCH-UNICAMP*, nº10, outubro.
- LUNA, Francisco Vidal & COSTA, Iraci Del Nero da (1982). *Minas colonial: economia e sociedade*. São Paulo, Pioneira/FIPE.
- LUNA, Francisco Vidal & COSTA, Iraci Del Nero da (1981). "Vila Rica: nota sobre casamentos de escravos (1727-1826)". *África*, nº 4, pp. 105-109, São Paulo.
- MARTINS, Roberto (1982). "A economia escravista de Minas Gerais no século XIX". *Texto para Discussão nº 10*. Belo Horizonte, Cedeplar.
- MARTINS FILHO, Amílcar Viana & MARTINS, Roberto (1983). "Slavery in a non-export economy: nineteenth century Minas Gerais revisited". *Hispanic American Historical Review*, vol. 63, nº 3, pp. 537-568, August.
- MATA, Sérgio da (2002). *Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil, séculos XVIII-XIX*. Berlim, Wissenschaftlicher Verlag Berlin.
- METCALF, Alida (1987). "Vida familiar dos escravos em São Paulo no século dezoito: o caso de Santana de Parnaíba". *Estudos Econômicos*, vol. 17, nº 2, pp. 229-243, maio/agosto.
- MOTTA, José Flávio (1988). "A família escrava e a penetração do café em Bananal, 1801-1829". *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*, vol. 5, nº 1, pp. 71-101, jan./junho.
- NEVES, Maria de Fátima R. das (1990). "Ampliando a família escrava: compadrio de escravos em São Paulo no século XIX". In: S. O. Nadalin & M. L. Marcílio (orgs.), *História e população: estudos sobre a América Latina*. São Paulo, ABEP/IUSSP/CELADE/Fundação SEADE.
- NOVAIS, Fernando A. (1986). *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. (4ª ed.). São Paulo, Hucitec.
- PAIVA, Clorilde Andrade (1996). "População e economia nas Minas Gerais do século XIX". Tese de Doutorado em História Social, São Paulo, Universidade de São Paulo.
- PAIVA, Clorilde A.; LIBBY, Douglas & GRIMALDI, Márcia (1988). "Crescimento natural dos escravos: uma questão em aberto". *Anais do IV Seminário sobre a Economia Mineira*. Belo Horizonte, Cedeplar, pp. 11-32.
- PRADO JR., Caio (1986). *Formação do Brasil contemporâneo: Colônia*. (1ª ed.). São Paulo, Brasiliense.
- RIOS, Ana Maria Lugão (1990). Famílias negras. Dissertação de Mestrado em História, Niterói, RJ, Universidade Federal Fluminense.
- SAMARA, Eni de Mesquita (1988). "A família negra no Brasil: escravos e libertos". *Anais do VI Encontro Nacional de Estudos Populacionais*. Olinda, ABEP.
- SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de (1998). "A família escrava e a agricultura mercantil de alimentos: Magé, 1850-1872". *População e Família*, vol. 1, nº 1, pp. 119-141.
- SCHWARTZ, Stuart (1988). *Segredos internos*. São Paulo/Brasília, Companhia das Letras/ CNPq.
- SILVA, Flávio Marcus da (2002). "Subsistência e poder: a política de abastecimento alimentar nas Minas setecentistas". Tese de Doutorado em História, Belo Horizonte (MG), Universidade Federal de Minas Gerais.

- SIMONATO, Andréa Jácome (1998). "O parentesco entre os carivos no meio rural do Rio de Janeiro em 1860". *População e Família*, vol. 1, nº 1, pp. 143-179.
- SLENES, Robert (1999). *Na senzala, uma flor. esperanças e recordações na formação da família escrava (Brasil Sudeste, século XIX)*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- SLENES, Robert (1988). "Lares negros, olhares brancos: histórias da família escrava no século XIX". *Revista Brasileira de História*, Ano 8, nº 16, pp. 189-203, março/agosto.
- SLENES, Robert (1987). "Escravidão e família: padrões de casamento e estabilidade familiar numa comunidade escrava (Campinas, século XIX)". *Estudos Econômicos*, vol. 17, nº 2, pp. 217-227, maio/agosto.
- SLENES, Robert (1985). "Os múltiplos de porcos e diamantes: a economia escravista de Minas Gerais no século XIX". *Cadernos IFCH-UNICAMP*, nº 17, junho.
- TRINDADE, Con. Raymundo (1928). *Arquidiocese de Marianna: subsídios para a sua história*. (volume 1). São Paulo, Escolas Profissionais do Lyceu Coração de Jesus.
- TRINDADE, Dom Frei José da Santíssima (1998). *Visitas pastorais de dom Frei José da Santíssima Trindade (1821-1825)*. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, IEPHA-MG.

Laberintos de la escritura: política de la escritura o escritura política en la literatura sudafricana

Ximena Picallo Visconti

Resumo

A literatura pode converter-se num discurso que comporta os aspectos mais reacionários do poder? Paradoxalmente, pode ser um espaço que impõe limites e, também, um espaço que abre possibilidades de resistência? Este artigo propõe uma reflexão a partir dos diferentes projetos apresentados pela literatura sul-africana, que tem buscado definir, inscrever e reinscrever uma literatura nacional. Campo literário que, como um texto, vem sendo construído e tecido, desde os primeiros projetos políticos nacionais que definiram e ainda define, atualmente, as fronteiras literárias sul-africanas. As discussões com relação à definição e à demarcação da literatura nacional transcendem o âmbito do discurso literário e se referem a processos históricos particulares, e a práticas políticas, sociais e culturais que se relacionam com a construção de uma identidade representativa e de uma origem que objetiva legitimar e consolidar um discurso nacional. Esta literatura tem imaginado e construído seus limites desde que pode ser nomeada como tal e, por sua vez, desde que tem enfrentado a si mesma com uma postura crítica e comprometida, que redefine e reescreve espaços, discursos, sujeitos e certezas instaladas e legitimadas pelo poder.

A produção literária sul-africana contemporânea pode ser pensada como um espaço de diálogo entre os processos políticos, históricos e culturais da África do Sul, onde se questiona e analisa o tema das fronteiras nacionais como espaços rígidos e excludentes, que não se tornam representativos de processos culturais e nem dos intelectuais que as representam.

Palavras-chave: literatura sul-africana, escrita sul-africana, poder, África do Sul, política da escrita, construção de identidade.

Abstract

Writing labyrinths: politics of writing or political writing in the South-African Literature

Can literature turn into a speech containing the most reactionary aspects of power? Paradoxically, can it be a space that imposes boundaries and also a space that open up the possibilities of resistance? This article proposes a reflection over the different projects presented by the South-African literature, which has been trying to redefine, inscribe and re-inscribe a national literature. This literary field has been written and built, as a text, since the first political projects that defined, and still do, the South-African literary frontiers. The debate over the national literature's definition and limits surpass the literary discussion and are related to particular historical processes, and to political, social and cultural habits. These have to do with a representative identity creation and with its origin, which was worried in legitimating and consolidating a national speech. This literature have imagined and built its limits since it was so-called, and since it has faced itself with commitment and criticism, which redefine and rewrite steps, speeches, subjects and certainties created and legitimated by the power. The contemporary South-African literary production may be thought as a room for dialogue between South-African political, historical and cultural processes, in where one can question and analyze the national frontier's theme as rigid and excluding spaces that are not representative of the cultural processes nor of the intellectuals that represent them.

Keywords: South-African literature; South-African writing, power, South Africa, politics of writing.

Résumé

Labyrinthes de l'écriture: politique de l'écriture ou écriture politique dans la littérature sud-africaine

La littérature peut-elle se convertir en un discours qui intègre les aspects les plus réactionnaires du pouvoir ? Paradoxalement, peut-elle être un espace qui impose des limites en même temps un espace offrant de grandes possibilités de résistance ? Cet article propose une réflexion à partir des différents projets présentés par la littérature sud-africaine, qui

cherche à définir, à inscrire et à réinscrire une littérature nationale. Champ littéraire qui, tel un texte, est construit et tissé, depuis les premiers projets politiques nationaux et qui a défini et définit encore actuellement les frontières littéraires sud-africaines. Les discussions sur la définition et la démarcation de littérature nationale dépassent le cadre du discours littéraire et relèvent de processus historiques particuliers et de pratiques politiques, sociales et culturelles qui ont à voir avec la construction d'une identité représentative et d'une origine visant à légitimer et à consolider un discours national. Cette littérature a imaginé et construit ses limites depuis qu'elle peut être dénommée comme telle et qu'elle s'analyse dans une posture critique et engagée qui redéfinit et réécrit les espaces, les discours, les sujets et les certitudes installées et légitimées par le pouvoir.

La production littéraire sud-africaine contemporaine peut être envisagée comme un espace de dialogue entre les processus politiques, historiques et culturels de l'Afrique du Sud, qui remettent en question et analysent la question des frontières nationales en tant qu'espaces rigides et excluants, non représentatifs des processus culturels ou intellectuels qui les représentent.

Mots-clés: littérature sud-africaine, écriture sud-africaine, pouvoir, Afrique du Sud, politique de l'écriture, construction de l'identité.



La literatura no es sinónimo de límites, por el contrario, los mundos posibles que han brotado de ella han permitido pensar la realidad y sus representaciones conjurando al espectro de la diferencia. De sus páginas brotaron Dráculas y Frankensteins, pero también la aporía irresoluta entre Eros y Tánatos, el constante movimiento entre la fascinación y el horror que convocaba a los monstruos propios y ajenos, invocando la seducción de las sirenas o la crueldad del Cíclope; conviviendo en y con la otredad. Sin embargo, pudo ser también el instrumento de la clasificación, del límite preciso, la frontera rayana a la exclusión.

La literatura puede ser descrita, también, como un sistema. Este sistema no está sólo demarcado por un lenguaje, un grupo étnico o una nación, sino también por una poética. Es decir, una colección de dispositivos disponibles en un tiempo y contruidos desde y para ese tiempo. El contexto ejerce un fuerte control sobre este sistema, principalmente por sus pretensiones de "mecenazgo". Y es en este "mecenazgo" donde se combinan los componentes ideológicos y económicos para armonizar el sistema literario con otros sistemas que le proveerán un sustento y un estatus. Me refiero a los procedimientos que relacionan los procesos literarios con los intereses políticos o económicos. Tales procedimientos contribuyen a resolver las tensiones y ambigüedades en los conflictos sociales y a establecer valores generales para todos los grupos sociales. De este modo, la literatura construida y leída con estas intenciones contribuye a legitimar la ideología dominante de una época pero, fundamentalmente, contribuye a construir los márgenes de una identidad representativa en términos nacionales.

En este sentido, la literatura no está sólo provista de cualidades intrínsecas o inherentes que la definen como tal, sino también cuenta con las diferentes formas en que la gente se relaciona con lo escrito. De esta manera, también es transitoria, variable, inestable y permeable. Significa y resignifica de acuerdo a circunstancias específicas de producción o lectura. Se escribe y rescribe negándose a

la fugacidad, reteniendo a Sísifo en su eterno y aporístico significar.

El cambio social y político que se dibuja en la Sudáfrica del postapartheid necesita ser pensado, también, desde y con la literatura. La escena literaria sudafricana ha variado significativamente desde unos años a esta parte, presentándonos nuevos retos no sólo para la imaginación sino también a la hora de analizar la construcción y representación de identidades literarias y nacionales en constante negociación.

La intención, entonces, es reexaminar no sólo el panorama de la literatura sudafricana sino también el papel de la escritura —y del escritor— como un proceso de constante intervención política e histórica: el acto de escritura en sí mismo como inscripción y representación de las ambivalencias del discurso colonial y postcolonial.

La literatura sudafricana se conforma desde la pluralidad, una literatura polifónica que se niega a la clasificación. Esta literatura se halla escrita tanto en las consideradas lenguas africanas como en aquellas lenguas de origen europeo que son utilizadas en el presente. Este amplio espectro lingüístico se expresa en un diverso corpus literario y, por lo tanto, constituye un campo más que interesante para pensar temas tales como las fronteras, los límites, la identidad y la nación, sus construcciones y representaciones en la sociedad del *postapartheid*. Muchos son los escritores que eligen expresarse en inglés, francés y portugués sin que esto signifique una posición eurocéntrica de pensarse como extensión de la literatura europea, ya que el lenguaje no es suficiente para definir una literatura, como tampoco deben serlo el color de la piel o las tradiciones culturales y literarias que conformen a los escritores. Siguiendo esta línea de pensamiento hablar de una única entidad identificable como literatura sudafricana se torna innecesario y meramente clasificatorio. Más aún, este simple intento de nombrar lo que creemos tiene particularidades comunes y permanentes nos llevaría a ser productores de otro de los tantos discursos hegemónicos que bajo una superficie de orden y “representatividad” ahogan la diversidad.

(Des)construyendo las fronteras

Las discusiones con relación a la definición y marcación de la literatura sudafricana son vastas en la producción crítica de estos

últimos años (ver al respecto Jolly (1995); Gray (1979); Lefevre (1983). Discusiones que trascienden el ámbito del discurso literario y refieren a procesos históricos particulares y a prácticas políticas, sociales y culturales que se relacionan con la construcción de una identidad representativa y "originaria" que intenta legitimar y consolidar un discurso nacional. Una de las principales problemáticas en torno a esta temática tiene que ver con la definición y los márgenes de la "entidad" nombrada como literatura sudafricana en la sociedad del post-apartheid. Problemática que, sin duda, se encuentra atravesada por tópicos tales como la producción de textos, las poéticas dominantes y las hegemonías literarias pero también por los procesos políticos e históricos que le dan sentido y la construyen, en definitiva por el imaginario cultural, político y social legitimado en un momento en particular y por una producción literaria específica.

La literatura sudafricana conduce inevitablemente a una serie de cuestionamientos que más que ser respondidos necesitan ser repensados. Cuestionamientos que necesariamente articulan los problemas principales de críticos y teóricos contemporáneos: identificar qué constituye "la" literatura sudafricana. Dennis Walder en su obra *Post-colonial Literatures in English*, reflexiona alrededor de esta temática. El autor refiere a tres obras claves para estos estudios, todas ellas de sudafricanos, que se tornan importantes no sólo en el desarrollo crítico que proponen, sino también y sobre todo en los márgenes que recortan, es decir, centrales para entender estas discusiones y el proceso de "reconocimiento" que fue necesario en este tipo de estudios, a saber: la obra de Manfred Nathan, *South African Literature* de 1925, que trabaja el tema de lo que es "de" Sudáfrica o se encuentra "en" Sudáfrica, en realidad se centra en el tema de la identidad y sus fronteras, a partir de textos tales como relatos de viaje, biografías y narraciones cortas, como los géneros literarios más usuales; pero sobre la asunción de que toda la literatura producida está en inglés u holandés. La escritura negra en inglés o aún en lenguas "nativas" fue ignorada, aún como una posibilidad. En segundo lugar, la obra de Stephen Gray, *Southern African Literature* de 1979, en la que se incluye una amplia geografía literaria —toma por ejemplo Rhodesia/Zimbabwe— incluyendo también un extenso capítulo sobre "La emergencia del inglés negro". Reconoce de esta manera a los escritores negros de expresión inglesa que fueron expelidos por la diáspora internacional y habla de dos literaturas distintivas en el presente, pero sobre todo se centra principalmente en la escritura sudafricana en inglés. Por

último, la obra de Albert Gérard, *Four African Literatures* de 1971, éste es el primer estudio de su clase, en el que se considera que la escritura *Xhosa, Sotho y Zulu* de Sudáfrica padeció el control gubernamental y misionero. Pero, a su vez, distingue que tanto ingleses como holandeses-*afrikaans* tienen, también, lazos transoceánicos de tradición cultural inglesa que atraviesan sus creaciones y que muchas veces han dificultado el desarrollo de expresiones independientes. Esta situación contribuyó, según Gérard, a ignorar las formas creativas orales nativas, las cuales se retrotraen muchos siglos antes de que ellas fueran recopiladas, en el siglo XIX, por instancia de W. H. Bleek (Walder, 1998:156-159).

Stephen Gray insiste en que es necesario pensar desde espacios más amplios, que trasciendan las fronteras nacionales, para discutir pertenencias literarias. Por lo tanto, nos estamos refiriendo a una literatura pensada ya no desde Sudáfrica sino en una literatura plural que incorpore, también, los territorios del sur de África. Sostiene este autor que esta literatura es desde sus orígenes un territorio de divisiones impuestas fundamentalmente por las prácticas coloniales y luego por las políticas segregacionistas del sistema del *apartheid* (Gray, 1979:1-5). El *apartheid* pudo, entre otras cosas, erigir barreras entre blancos y negros, entre hablantes *afrikáners* e ingleses y entre escritores residentes y exiliados. Pero, la cultura *afrikaans* con sus políticas de unificación y representación nacional no consiguió un grado de aceptación general como cuerpo, literario en este caso, representante de una cultura nacional en común. Según Gray, la literatura sudafricana puede ser definida a partir de la negación, fundamentalmente porque sus parámetros y paradigmas han sido determinados por factores externos, que en el ámbito de la literatura de expresión inglesa no ha logrado conformar un sentido de "tradición", confundiendo en muchas ocasiones en los trabajos críticos al respecto con una parte del Commonwealth literario (*ibidem*:7).

Gray considera que las periodizaciones literarias de la literatura de expresión inglesa en Sudáfrica (*ibidem*:12),³ consolidadas en los manuales de enseñanza, tienen, en primer lugar, una clara intención de relacionar la producción literaria del Imperio Británico con sus predecesores en el subcontinente y luego vincularlas a los procesos de consolidación nacionalista *afrikáner* y de lucha independentista africana. De esta manera, la literatura se corresponde a los procesos políticos con los que convivió y en los que participó, pero fundamentalmente permite que las clasificaciones en función de fronteras nacionales tengan cabida. Sostiene, también,

que este tipo de clasificaciones son arbitrarias y que para pensar la literatura sudafricana es necesario desconstruir estas fronteras. La imagen metafórica que podría representar esta literatura es la de un archipiélago, un archipiélago literario con múltiples y diversas conexiones entre cada una de sus islas (Gray, 1979: 14). Archipiélago no sólo conformado por nuevas "islas" literarias representativas de las literaturas nacionales, sino que, más complejo aún, cabe pensar que dentro de las consideradas entidades literarias nacionales hay multiplicidad de expresiones que tienen que ver en un principio con manifestaciones lingüísticas diversas pero sobre todo y más importante con proyectos políticos e históricos diversos.

Por otra parte, Michael Chapman en *Southern African Literatures*, ha procurado conformar el campo de la literatura Sudafricana en un marco más amplio, aquél que incluye las escrituras de Angola, Malawi, Mozambique, Namibia, Zambia y Zimbabwe. Cabe preguntarse aquí si el compromiso con el subcontinente es digno de elogio o implica subsumir en el silencio a las específicas tradiciones locales, formas culturales y del lenguaje, a través de una redefinición del poder y el control por Sudáfrica. Indudablemente, será sólo reconociendo la pluralidad de voces, celebrando la "diferencia" contra las totalidades opresivas, pero simultáneamente -para eludir que las viejas posiciones del *apartheid* regresen- aceptando que el significado de la diferencia es inestable y siempre diferido, que una historia de la literatura Sudafricana podrá ser articulada.

Los procesos literarios sudafricanos

En Sudáfrica las intencionalidades literarias de cada grupo "étnico" pueden relacionarse a los proyectos históricos y políticos de estos grupos, pero evidentemente estos proyectos no son autónomos y se conforman en gran medida a partir de la distinción con el "Otro".

La literatura de la "Nación *Afrikáner*" no escapa a estos procesos, por el contrario se construye desde un objetivo primordial: el aislamiento. La separación racial, cultural y política se tornan ejes fundamentales en la construcción de una identidad, incluyendo la literaria, que a su vez nutre el proceso de creación de una nación, de alguna manera procesos paralelos y complementarios que se concretan definitivamente cuando el poder del estado cae en sus manos en 1948. Pero, a la vez estos procesos de identificación no

fluyen “esencialmente” — aunque los discursos utilizados sostengan lo contrario- ni se manifiestan lineales y puros, más bien están plagados de intersticios y negociaciones en la búsqueda y construcción de significantes y significados que los definan. La literatura es el campo fértil desde donde este tipo de proyectos también pueden ser llevados a cabo. La literatura producida en esta coyuntura es particularmente aquella que se basa en las versiones oficiales del acontecer histórico, la que recuperan el pasado de los “tiempos gloriosos” e implica una selección ideológica de qué tipo de literatura se está delineando como instrumento político de un grupo particular. Los *afrikáners* se han justificado permanentemente, según Michel Chapman, a partir de mitos de pertenencia sobre el continente, y su literatura ha reflejado esto en gran medida. Uno de los textos fundantes, para este autor, es *Dagbregister* de Jan Van Riebeeck, un diario en el que se relata parte de su estadía en Sudáfrica y que responde a lo antes planteado (Chapman, 1996:77-79).

Los comienzos de una literatura *afrikáner*, continuando con las ideas propuestas por Chapman, pueden ligarse a dos procesos históricos: el enfrentamiento contra los holandeses y el enfrentamiento contra los británicos. El punto fundamental aquí es que la reacción *afrikáner* contra los británicos fue un proceso ligado a la construcción de una nación a partir de las « palabras »: el lenguaje, la literatura y la identidad étnica fueron incluidos en una retórica populista y liberadora contra los holandeses y los ingleses. La literatura construida y promovida por los *afrikáners* está claramente determinada por el enfrentamiento contra la « anglinización », es un movimiento que no sólo reivindica la lengua *afrikaans* sino también un particular proyecto de nación. El desarrollo de un lenguaje propio fue central para la mística *afrikáner* y para la construcción de una literatura « nacional ». El lenguaje unía y daba sustancia a los enfrentamientos contra la « anglinización » mientras que también los ligaba a una herencia europea superior que los alejaba de las comunidades negras (Chapman, 1996 :103-119). De una u otra manera esta literatura ha codificado la sensibilidad, estructurado la mentalidad, y modelado el inconsciente colectivo. Fueron, en definitiva, producciones dolorosas por la falsa conciencia de sus autores, por las utopías y distopías respecto a la tierra, por su romanticismo, su misticismo, y sobre todo por su falta absoluta de consideración hacia el africano negro. J. M. Coetzee, en uno de sus sugerentes ensayos reflexiona sobre las subcategorías lexicales del idioma *afrikaans*, haciendo hincapié en los términos

que posee el idioma para designar a los animales y los negros. Increíble en su horror. Dice Coetzee: "El afrikaans utilizó distinciones humanas/animales con tenacidad: los términos animales eran usados para los seres humanos con un intento insultante" (Coetzee, 1988: 130-131).

A principios del siglo XIX, los Xhosa se encontraban bajo la influencia de las misiones cristianas, situación que permitió la creación de himnos sincréticos cristianos-africanos. El ímpetu evangélico es otro de los fenómenos característicos de la literatura producida en esta época fuera de las comunidades de origen europeo. Por otra parte, Chapman señala que, por ejemplo, es imposible separar la historia literaria Xhosa de la historia de los asentamientos europeos, ya que inevitablemente ésta emerge con gran fuerza como movimiento de oposición a los procesos de aculturación y por ende se ha conformado desde un discurso nacionalista africano.

La literatura sudafricana de expresión inglesa, por su parte, comienza por los años 1820, con los asentamientos ingleses y el uso de esta lengua como oficial en la región. La producción literaria sudafricana de expresión inglesa es tan vasta como diversa, aún —desde la lengua— escritores de orígenes e intereses divergentes. Kinfe Abraham identifica, por ejemplo, en las novelas de Rider Haggard los comienzos de una expresión literaria en inglés que se enmarcaba en los procedimientos de las novelas coloniales en donde el pasado "tribal" africano era una fuente inagotable de historias excitantes y exóticas. Por otra parte, del periodo de entre guerras emergen escritores como Pauline Smith, Thomas Mofolo, Solomon Plaatje, el poeta zulú Benedict Wallet Vilakazi, William Polmer o Peter Abrahams quienes van prefigurando una literatura de sesgo anticolonialista y como arma, ya, de enfrentamiento. Es confluyente la preocupación, de forma más explícita o no, sobre temáticas que giran en torno a la injusticia racial, económica, y social que reúne a estos escritores quienes sin ser "ingleses" asumen esta lengua como vehículo de expresión y en confrontación al *afrikaans*. También conforman el amplio espectro de esta literatura aquellos escritores que, a partir de los 1950s, delinearon la literatura del *antiapartheid*. Estamos refiriéndonos, por ejemplo, a Nadine Gordimer, Ezequiel Mphahlele, Alex La Guma y Dennis Brutus entre otros, para quienes el método del realismo socialista —que superponía el contenido a la forma— era el elegido para una representación literaria que se comprometiera con la situación política imperante (Abraham, 1991:140-183).

Esta literatura se considera que ha surgido, en parte, como el producto de una cultura importada, conscientemente liberal, pero orientada hacia un origen temprano previctoriano, que estaba representando no sólo elecciones estéticas sino también políticas. Esta tradición literaria es blanco de varios ataques que tienen que ver con sus vertientes occidentales y por lo tanto es considerada como extensión del orden colonial. Bárbara Masekela, por ejemplo, activista política y ex exiliada, sostiene que este tipo de tradiciones literarias han empobrecido y subsumido en el silencio a las voces "locales" y considera que las artes necesitan redefinirse como portadoras de los valores de la comunidad, oponiéndose a la visión opresiva y patriarcal de la cultura implícita de los grupos gobernantes blancos. Sostiene, también que la cultura basada en el inglés y el *afrikaans* fue "una parte válida de la amplia y rica tapicería de la cultura sudafricana—pero sólo una parte—no el centro alrededor del cual gira el amplio universo cultural" (Masekela, 1990: 38-40).

Por ello establece que en lugar de tomar como guía al modelo europeo de la "alta cultura", es necesario construir "una estética particularmente sudafricana".

La pregunta se torna inevitable y es aquella que tiene que ver con la llamada "esencialidad" sudafricana. ¿Qué significa entonces "una estética particularmente sudafricana"? La perspectiva de Masekela es un tema familiar y recurrente ya que evoca el enfrentamiento entre centro y periferia, y demanda, desde el contexto político del postapartheid, una más clara y "auténtica" cultura nacional. De acuerdo con Masekela, la cultura de la comunidad anglo ha sido la más exclusiva y por lo tanto opresora de otras manifestaciones culturales. Para ella el problema se origina en que la voz de la bien financiada "elite cultural" es a menudo asumida como única y confluyente; representante de todos los grupos culturales, simplemente porque "ésta es la única que todos han oído" (Masekela, 1990: 38-40). El punto se mantiene: hay muchas diferentes voces—varias de ellas nuevas—que conforman las expresiones literarias sudafricanas, no sólo de expresión inglesa, y que demuestran su multifacetismo. Y, por lo tanto, el conflicto también continúa, ya que las representaciones propuestas desde diferentes ángulos tienden a construirse bajo supuestos de exclusión para legitimarse en un discurso único y monolítico que conforme la "esencialidad sudafricana". Supuestos, que como vamos viendo, tienen también en las posiciones que los atacan, profundos vínculos con los procesos histó-

ricos y políticos en los cuales se enraízan: el imperialismo y los nacionalismos.

Pensemos por ejemplo en la literatura surgida como oposición al sistema del *apartheid*. Esta literatura, como lo señala Chapman, surge también desde un proyecto político exclusionista pero que a la vez necesitaba del proceso de negación y oposición para construirse. El impulso "negritudinal" dado a estas manifestaciones literarias, que se consideraban inseparables de un discurso de liberación política y de construcción de una nueva comunidad, se fundieron alrededor de las imágenes de un África "tradicional" definida fundamentalmente como "no-occidental" (Chapman, 1996: 328). Estos presupuestos literarios fungidos alrededor de las décadas de los sesenta y setenta como extensiones de proyectos políticos de liberación han contribuido al complejo entramado literario que se presenta actualmente y por lo tanto sostenido, desde otros parámetros pero con los mismos presupuestos de exclusividad y legitimidad, un discurso de identidad nacional. Sin embargo, en la literatura surgida bajo estos presupuestos conflúan tradiciones literarias divergentes como el romanticismo inglés, el modernismo, la influencia de la poesía rítmica americana, el jazz, los "espirituales" afro-americanos, la liturgia cristiana, las plegarias orales africanas y la música popular de los *township*.

Ante estas circunstancias los escritores blancos, también, tuvieron que redefinirse en una identidad literaria que los identificara. Ya no era sólo el uso particular de una lengua el que les otorgaba cierta identidad literaria ni los antiguos cánones el espacio desde donde poder alzar la voz. Otro determinismo viene a formar parte de esta compleja trama textual, el necesario posicionamiento político de los escritores opuestos al sistema del *apartheid*. La literatura producida durante el *apartheid* por los oponentes a éste ha sido una literatura, como lo indica Rosemary Jolly, determinada y condicionada por el rol que debían asumir los escritores que la producían. La literatura era nuevamente el arma a utilizar para atacar al "colonialismo *afrikáner*" (Jolly, 1998:2-7).

Las políticas represivas y autoritarias impuestas por el sistema del *apartheid* indudablemente afectaron y condicionaron la producción literaria de esos años, fundamentalmente en la postura política que los intelectuales tomaban ante este proceso histórico, pero también en lo que respecta a las políticas literarias y sus procedimientos. El *apartheid* se conformó sobre la conciencia histórica silenciada por el poder establecido y se erigió como discurso domi-

nante que no sólo acallaba otras voces sino que también se ubicaba en un espacio inaccesible a ellas.

El lenguaje y la literatura juegan y contienen dinámicas de relación con la palabra y el silencio. El silencio no es simplemente el "otro" lado de la palabra sino que también puede adquirir "sustancia". Es decir, lo "no dicho" pasa a ser parte del juego de la literatura y dispara, metafóricamente, significados connotados. El proceso dialógico entre "lo dicho" y "lo no dicho" es un tropo literario de gran importancia estética y política en el proceso discursivo de la literatura. Pero, lamentablemente, esta no es la situación que tiñe al "silencio" del apartheid. El concepto adquiere otro significado en este proceso histórico, significado que se conforma desde la represión y la censura. El apartheid ha demostrado que existen diferentes niveles de silencio, uno el que existe en la relación dinámica entre la literatura y el lenguaje y otro, más específico, impuesto por ciertas conjunciones históricas.

La política del silencio, parafraseando a André Brink, afectó de diferentes maneras a los escritores que producían en este contexto histórico, especialmente a aquellos para quienes la escritura era una "arma" contra el urgente enfrentamiento político e ideológico. Gcina Mhlophe, Jeremy Cronin y Mongane Serote son algunos de los escritores a quienes la urgencia política les impuso una serie de prioridades en la producción literaria. Prioridades que implicaban escribir para una causa y abandonar, por ejemplo, ciertos temas literarios que no se relacionasen directamente con la situación política que se vivía y la urgencia de "reflejarla" y denunciarla. El amor, la muerte, el hombre, todos ellos temas "universales" de la literatura; debían estar atravesados por la particular situación y urgencia política que se vivía. El problema de este tipo de literatura no es justamente su compromiso político—todo discurso lo tiene y la literatura no es deleznable por ello, todo lo contrario— el punto aquí es que la producción literaria desarrollada en tales circunstancias se tornó reduccionista ya que muchas veces su tendencia era una simple oposición binaria, en la que el mundo era reducido a patrones maniqueístas de oposición, ellos/nosotros, blancos/negros, bueno/malo (Brink, 1998: 14-16).

Bien sabemos que los procesos históricos y políticos son mucho más complejos que una simple oposición cualitativa y binaria, pero pensemos también en la legitimidad de estos discursos urgidos políticamente, como lo fue, por ejemplo, el discurso de la *Négritude*. Pues bien, la literatura no es ajena a esta complejidad y a lo que se apunta aquí es a una crítica de los que se suponen discursos

oposicionales pero que en realidad operan bajo los mismos mecanismos de aquellos a los que se oponen, sin desestimar la urgencia política en la que estos son creados. Pero, sin duda, entender la pesada "carga" de los escritores en el *apartheid* es el comienzo con el cual podemos entender la situación actual en pleno proceso de cambio.

En los años del *apartheid* la urgencia por relatar para una "causa" fue la promotora de que muchos escritores trazaran la cultura de la resistencia. En primera medida, los escritores negros tuvieron la necesidad de articular la opresión para promover la solidaridad de la resistencia interna. Muchos de estos escritores no estaban interesados en las audiencias internacionales sino que su foco era el enfrentamiento local. Esta situación conforma una de las razones por las que durante los años del *apartheid* algunos escritores blancos eran leídos en varios países occidentales mientras que los escritores negros eran desconocidos en el extranjero. La literatura producida por escritores negros atravesó varios y diferentes momentos: se enfocó en la experiencia urbana, exploró los parámetros de la opresión después de *Shaperville*⁴ e incrementó la exploración de la literatura como "arma de enfrentamiento" después de *Soweto*⁵. Pero su característica esencial fue el arraigo que mantuvo a lo "histórico" y su fe en los procesos de representación.

Por otra parte, los escritores blancos comenzaron a experimentar la necesidad de "decir las cosas" y no "poder" ya que avanzaban cada vez más las áreas proscritas y la censura. Durante esos años se desarrolló una fase literaria "realista", la cual estimulaba la solidaridad entre los oprimidos y concientizaba a aquellos que no estaban implicados directamente con la lucha. Fue el *apartheid* quien irónicamente impuso en los escritores la necesidad de "relatar" ya que esto no era permitido en ámbitos más abiertos y directos y la literatura, a través del uso sugerente del lenguaje, era quien proveía los mecanismos de "decir" lo que no se podía decir (Brink, 1998:16-17). Las "ataduras" literarias eran, por lo tanto, internas y externas, ya que como se ha planteado no sólo el silencio provenía de la censura impuesta por el sistema político dominante sino también de un silencio intrínsecamente "literario" motivado por las necesidades políticas de enfrentamiento en las que se encontraban los escritores y por las que su literatura también era condicionada.

La literatura no es simplemente el producto imaginativo de una sociedad, por el contrario subyacen en sus discursos intencionalidades ideológicas que pretenden legitimar siempre un tipo de

posición y construcción nacional. Paradójicamente, estas construcciones tienen estructuras ocultas y latentes que vinculan cada nuevo discurso literario con aquél al que se opone. Es decir, los discursos literarios pertenecientes al nacionalismo *afrikáner* pretendidamente opuestos a la considerada literatura colonial inglesa se conforman también a partir de ella. De la misma manera, en los discursos literarios que confrontan el sistema del *apartheid* subyacen estructuras de ambas "tradiciones literarias". Es la relación freudiana, si se me permite la analogía, de víctima y victimario. Uno no existe sin el otro, uno no se conforma sin el otro aunque esto sea por oposición. Relación, que por lo tanto, implica siempre la sombra de aquel del que me quiero distanciar. Una literatura postcolonial es, entonces, parte del juego que incluye los ecos de una literatura colonial aunque se posicione como negación de ésta.

Identidad literaria y *postapartheid*

El cambio político hacia una etapa de transición democrática implicó también que los escritores empezaran a pensar en un "arte del *postapartheid*" y concibiesen la oportunidad de romper con los códigos miméticos del pasado con el cual se desarticulase el discurso dominante de la historiografía blanca. El modelo literario postestructuralista, que representa la estética de gran parte de los escritores sudafricanos contemporáneos⁶, tiene un rol importante en la ruptura con los cánones literarios hasta el momento utilizados ya que éste piensa a la historia como "discurso" y crea nuevos patrones en la sintaxis hasta el momento utilizada, con lo cual se empieza a pensar en un futuro aún no representado (Boehmer, 1998: 46-47). La narrativa que se ha dado en llamar postmoderna o postestructuralista pone en cuestión, entre otros muchos temas, la noción de identidad como una entidad uniforme y contenida en sí misma⁷.

Los textos modernistas y postmodernistas ofrecieron otro modo de resistencia ya que estos textos no son leídos desde lo puramente denotativo sino que implican una mirada de relaciones intertextuales que son establecidas en todos los discursos por lo que el texto no es unívoco y hegemónico sino que representa la complejidad en la pluralidad de voces, de visiones, de "historias".

Este tipo de elección estética excluía de la lectura el preconcepto de "simple ficción" porque relacionaba el *texto* con el mundo, el mundo en sí mismo es concebido como una "historia" y por

lo tanto se inserta dentro de la conciencia de los lectores como una invitación a la elección moral. Por ejemplo, en la narrativa de J. M. Coetzee se permite "leer entre líneas" algunos de los documentos históricos, lo cual lleva a imaginar una historia más allá de la historia. Estos nuevos textos no se ubican como una "corrección" del silencio o de otras versiones de la historia, sino que a través del proceso de intertextualidad permiten estrategias de interrogación, las cuales conducen al lector a asumir una nueva responsabilidad ante la narración, es decir ante el mundo (Brink, 1998: 22-23). Así pues, una identidad literaria homogénea y "nacionalista" va a ser a ser sistemáticamente cuestionada. Se trata, en cierta medida, de acabar con las estructuras tradicionales de oposiciones maniqueas y lanzar al lector a la posibilidad de la diversidad y la pluralidad. Según Erhard Reckwitz, el reposicionamiento de la literatura sudafricana del *postapartheid* se evidencia en estas nuevas teorías utilizadas para la narración donde los códigos narrativos convencionales utilizados por la novela tradicional se han vuelto inadecuados y vacíos de contenido y representatividad (Reckwitz, 1993: 17-18).

Estos movimientos teóricos literarios, y la escritura que los representa, significan mucho más que un cambio en la forma de narrar, ya que como hemos estado analizando, la literatura no es ajena a los procesos políticos e históricos en los que se la produce. Por lo cual las nuevas maneras literarias de representar significan, también, nuevos modos de posicionarse ante la realidad como espacio en donde las clasificaciones se desconstruyen y las viejas oposiciones se reconsideran. Los modos tradicionales de identificación ya no son viables y la nueva literatura debe hacerse cargo, como siempre lo ha hecho, de los cambios políticos y sociales. "Siguiendo las ideas de Reckwitz, estas nuevas formas de narrar enfatizan la posibilidad de rescribir el "pasado" y la "realidad", no de negarlos; y de esta manera se enfrentan a los preceptos hasta el momento utilizados por la literatura en donde el principio que la regía era la representación de un mundo "transparente" y maniqueo ordenado por un poder incuestionable. Esto ha provocado que la literatura establezca también relaciones dialógicas con todos sus representantes más allá del grupo étnico o lingüístico al que pertenezcan y por ende ha producido una estética equivalente a este proceso en donde las tradiciones deben comenzar a reconciliarse para producir la innovación y el cambio. La escritura es entonces el tatuaje y la marca del poder, pero también y paradójicamente, el espacio de resistencia y contestación. Desde esta perspectiva, las

preocupaciones se han tenido que desplazar a formas alternativas de representar la construcción de una identidad literaria. Las nuevas premisas sostienen que la "descolonización" -en el amplio significado de esta palabra- es un diálogo con el pasado colonial, y no un simple desmantelamiento de los hábitos y modos de vida coloniales. Un diálogo que en el caso particular de Sudáfrica, se torna aún más complejo y ambiguo por los sujetos y procesos históricos que la afectaron y construyeron. Siguiendo las ideas de Stuart Hall, no podemos hablar de una identidad cultural y más específicamente de una identidad literaria sin reconocer las "rupturas" y "discontinuidades" que constituyen la unicidad. Esta identidad no es una esencia sino un posicionamiento y las fronteras que se establecen dentro y a partir de sus discursos son continuamente repositionadas con relación al punto de referencia en el que se ubican (Hall, 1997: 111-114). Entonces, referirnos a una literatura "postcolonial" o del "*postapartheid*" implica considerar la situación literaria como un proceso en constante redefinición. Una literatura que inevitablemente incorpore toda la producción literaria y que reconozca los procesos imperiales y nacionales que la afectaron y conformaron desde el momento de la colonización hasta la actualidad.

Notas:

1. A saber: *isiNdebele, seSotho sa Leboa, seSotho, isiSwati, xitsonga, setswana, tshivenda, isiXhosa, isiZulu, afrikaans* e inglés. Estas once lenguas son idiomas oficiales actualmente en Sudáfrica ya que la nueva Constitución establece que el lenguaje es uno de los derechos fundamentales y que ninguna persona podrá ser discriminada directa o indirectamente por su idioma.
2. El *apartheid* fue un sistema complejo y contradictorio que atravesó los discursos y prácticas no sólo económicas y políticas de los sudafricanos sino también los discursos culturales y por lo tanto literarios. Sudáfrica fue considerada entre los diez países más desarrollados del mundo por el grado de desarrollo capitalista y por el bienestar económico y social de la minoría blanca; pero, sin embargo, el 90% de la población negra vivía por debajo del límite de la pobreza en un total despojo económico, social, cultural y político. Las comunidades negras eran la respuesta a la demanda de mano de obra; pero el predominio numérico de esta población con relación a los habitantes de origen europeo era una amenaza, por lo tanto, para evitar la considerada "degradación" de la sociedad "blanca" se promulgaron leyes para mantener a las "razas" separadas y garantizar la explotación, el control y la segregación de las poblaciones negras. Ver al respecto Varela Barraza (1986:6).
3. La periodización que analiza Stephen Gray es la siguiente:
— la producción de las culturas orales de la edad de piedra y acero

- la literatura europea desde Camoes hasta 1800 que constituyen los orígenes épicos y se conforman desde las narraciones de viajeros
 - la literatura inglesa del siglo XIX desde la primera Ocupación Británica (1795) hasta el fin de siglo
 - producción vinculada a la Segunda Guerra Anglo-Bóer, 1899-1910
 - surgimiento y consolidación del *apartheid*
 - el surgimiento de la independencia africana
4. En marzo de 1960 se produjo una manifestación frente a la estación policíaca de Sharpeville que protestaba por la Ley de Pases, la cual restringía el espacio de movilidad y asentamiento de la población negra. Sesenta y nueve de los manifestantes fueron asesinados por la policía y dos organizaciones africanas prohibidas.
 5. Para entender la masacre de Soweto de 1976 es necesario retroceder al año 1954 cuando se puso en marcha la Ley de Educación Bantú. Esta ley implicaba que todas las escuelas negras estén bajo el control del gobierno y estipulaba que la lengua para la instrucción sería el afrikaans. Esta situación explota en junio de 1976 cuando un grupo de estudiantes negros marchó por Soweto protestando contra el *afrikaans* como medio de instrucción y reivindicando el derecho a aprender en sus lenguas maternas. Dicha manifestación culminó en una masacre de los estudiantes "rebeldes" por parte del gobierno.
 6. Me estoy refiriendo a J. M. Coetzee, Nadine Gordimer y André Brink entre otros.
 7. Los postulados que sustenta este tipo de narrativa y los análisis que ha suscitado, utilizando diversas estrategias, problematiza no sólo la idea de sujeto como una noción perfectamente definida y descripta sino que también llaman la atención sobre el problema del objeto de conocimiento -la realidad- como algo que pudiera ser posible aprehender completamente, conocer totalmente. La identidad, como la noción de realidad, va a ser sistemáticamente cuestionada desde la noción de constructo, de manera tal de desestimar la característica de elemento dado que muchas veces se le ha asignado. Para localizar los orígenes de estos planteamientos, quizá sea necesario remontarnos a la noción de Signo que propone Saussure. Según este modelo, Significante (sonido o palabra) y Significado (concepto o imagen mental) se establecen en una relación unívoca en la que ambos se relacionan intrínsecamente. Y el Signo se corresponde asimismo con una realidad exterior a éste que se llamará el Referente, el objeto real. Críticas posteriores; respaldadas principalmente por la revisión de la teoría freudiana del Psicoanálisis llevada a cabo por Lacan; perciben, sin embargo, una cierta disfunción en la estructura introducida por Saussure. La aparición del subconsciente supone un acontecimiento absolutamente revolucionario puesto que sugiere que desde este momento no es posible aceptar la idea de un sujeto coherente y transparente. Lo que nos queda entonces es el llamado sujeto escindido, una personalidad llena de contradicciones, poliforme y multidimensional. Lacan explicará que, aunque el significado se origina por un proceso de diferenciación se produce un constante deslizamiento entre *significante* y *significado* y, por lo tanto, la relación ideal que los unía se vuelve imperfecta e incluso traicionera. Así pues, el lacaniano Orden Simbólico, en el cual el sujeto tiene que inscribirse para convertirse en sujeto como tal, resulta ser el único sistema o estructura en la cual dicho sujeto es susceptible de ser entendido: es en el lenguaje y a través de éste donde el sujeto es concebible.

Así, el significante es lo que constituye al sujeto: éste habita única e irremediabilmente en el discurso. Es por esta razón que las nociones de identidad y de sujeto entendidas como realidades exteriores e independientes del lenguaje son puestas en duda permanentemente desde el análisis del postmodernismo y desde la literatura producida bajo estos preceptos.

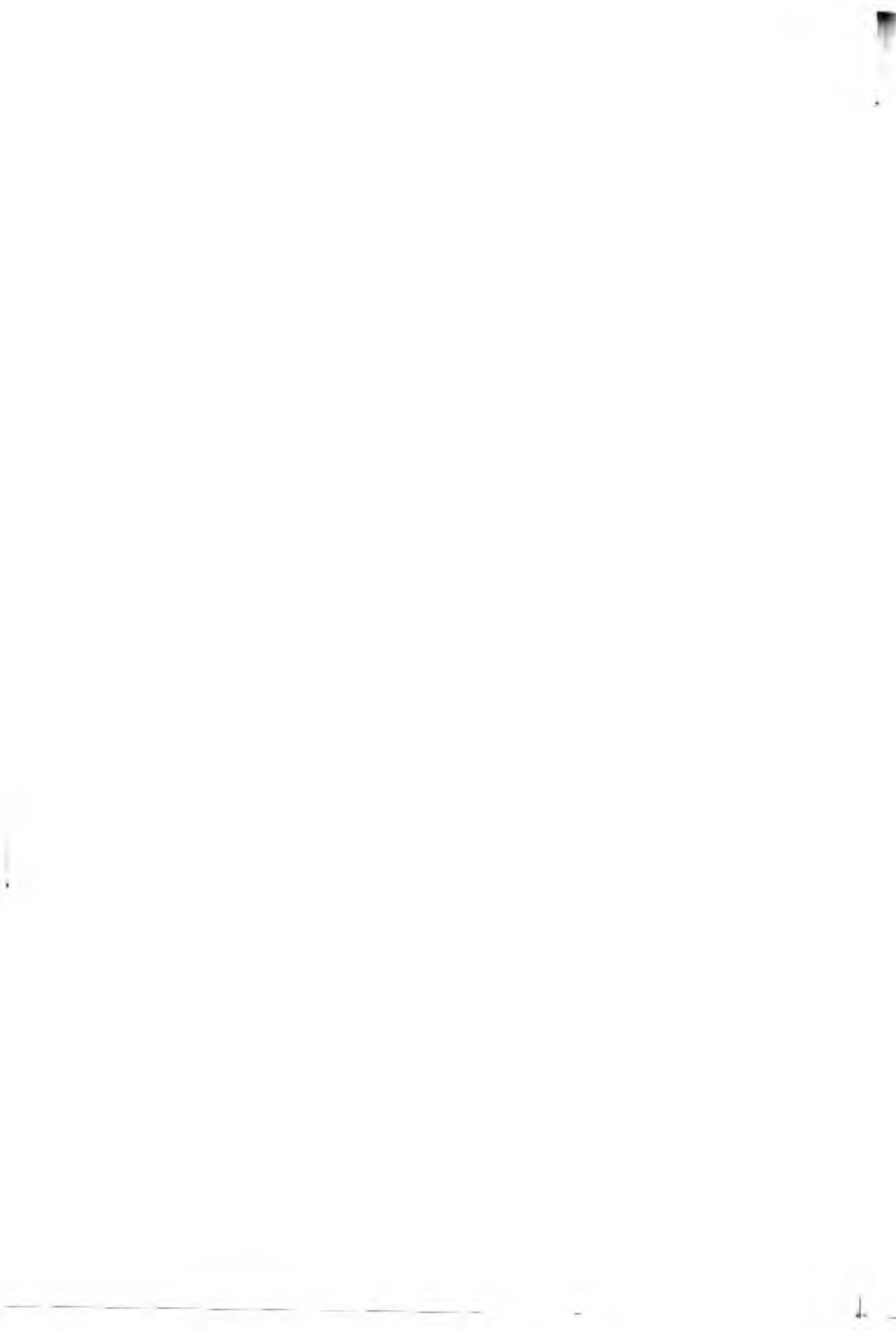
8. Para citar un ejemplo, los modos tradicionales de representación del héroe, clásicos y representativos de la ideología burguesa han sido desconstruidos por ejemplo en las novelas de J. M. Coetzee. El héroe ya no es más aquel personaje blanco, occidental y representante de los valores ha ser imitados, sino que sigue siendo el personaje pero inmerso en las contradicciones y ambivalencias de todo ser humano. A su vez, esta voz ha perdido su "autoridad" y se ve fracturada a partir de la inclusión de voces alternativas que cuestionan y desestabilizan el rol de "amo" que hasta el momento se había asumido.

Referências Bibliográficas:

- ABRAHAM, Kofu (1991). *Politics of Black nationalism. From Harlem to Soweto*. New Jersey, Africa World Press.
- BOEHMER, Elleke (1998). "Endings and new beginning South African fiction in transition". In D. Attridge y R. Jolly (eds.), *Writing South Africa. Literature, apartheid and democracy: 1970-1995*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 43-56.
- BRINK, André (1998). "Interrogating silence: new possibilities faced by South African literature". D. Attridge y R. Jolly (eds.), *Writing South Africa. Literature, apartheid and democracy: 1970-1995*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 14-28.
- CHAPMAN, Michael (1996). *Southern African literatures*. Londres, Longman.
- COETZEE, J. M. (1988). *White writing. On the culture of letters in South Africa*. New Haven e Londres, Yale University Press.
- GRAY, Stephen (1979). *Southern African literature: An introduction*. U.S.A., Harpet & Row.
- HALL, Stuart (1997). "Cultural identity and Diaspora". In P. Mongia (ed.), *Contemporary postcolonial theory*. Londres e Nova York, Arnold, pp. 111-114.
- JOLLY, Rosemary & ATTRIDGE, Derek (1998). "Introduction". In D. Attridge y R. Jolly (eds.), *Writing South Africa. Literature, apartheid and democracy, 1970-1995*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-13.
- JOLLY, Rosemary (1995). "Rehearsals of liberation: contemporary postcolonial discourse and the New South Africa". *Publication of the Modern Language Association of America*, vol. 110, nº 1, pp. 17-29.
- MASEKELA, Barbara (1990). "We are not returning empty-handed". *Die Suid-Afrikaan*, 28 de agosto, pp. 38-40.
- LEFEVÈRE, André (1993). "Interfase: some thoughts on the historiography of African literature written in English". In D. Riemenschneider (ed.), *The history and historiography of Commonwealth literature*. Tübingen, Gunter Narr Verlag.
- RECKWITZ, Erhard (1993). "'I am not myself anymore': problems of identity in writing by White South Africans". *English in Africa*, vol. 20, nº 1, pp. 1-23.

VARELA BARRAZA, Hilda (1986). *Sudáfrica, las entrañas del apartheid*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

WALDER, Dennis (1998). *Post-colonial literatures in English. History Language Theory*. Oxford, Blackwell.



Colonização e globalização. Continuidades e contigüidades colocadas no presente de Angola*

Ruy Duarte de Carvalho

Resumo

Antropólogo angolano apresenta este ensaio, onde analisa a relação entre lógicas globais, "modernistas", e lógicas locais, "arcaicas", produzindo processos sociais e culturais que nos remetem a diferentes ou mesmo discordantes e múltiplas temporalidades dentro do mesmo território, composto de culturas e, portanto, de diferentes "maneiras de olhar": global, nacional, local. E o contexto pós-independência tornou ainda mais complexos o presente que as populações angolanas vivem e, também, a realidade diante do observador. As populações angolanas e o país estão atravessados por eixos: a lusofonia, a África Austral, o mundo globalizado e desigual e uma África devastada. É neste quadro, o jogo da globalização, que nos é apresentada uma leitura contemporânea do mundo e de Angola (no singular) e das "Angolas" (no plural), distantes de retóricas ideológicas como "africanidades" e "autenticidades". O país vive um quadro complexo. A desorganização do mercado nacional face à desestruturação do Estado e à guerra civil, transforma um desafio os resultados das experiências locais e das imposições globais, como a implantação pelas elites nacionais da modernidade, da modernização, em suma, do "progresso".

Palavras-chave: Angola, lusofonia, África Austral, globalização, africanidade, guerra civil angolana.

* Este texto foi apresentado no seminário "Refletindo a África", Rio de Janeiro, Banco do Brasil/Universidade Candido Mendes, 11-14 de novembro de 2003.

Abstract

Colonization, globalization. Continuities and contiguities put in the present of Angola

An Angolan anthropologist presents this article, in which he analyzes the relation between a global logic — “modernist”, and a local logic — “archaic”, creating social and cultural processes that relate to different, or even disagreeing, multiple temporalities inside the same territory, which is composed by cultures, and therefore, by different “ways of thinking”: global, national and local. The context after the independence has made the present time, and also the reality before the observer, even more complex.

The Angolan populations and the country itself are divided by several axes: Lusophony, Austral Africa, the global and unequal world, and a devastated Africa. This globalization context show us a contemporary understanding of the world, of Angola (in the singular) and of the “Angolas” (in the plural) that are far from rhetorical ideologies as “africanities” and “authenticities”. The country is in a complex status. The national market’s disorganization, the State’s falling apart and the Civil War challenge the results of local experiences and those born from global impositions, like the modernity implementation by the national elite, the modernity and the “progress”.

Keywords: Angola, lusophony, Austral Africa, globalization, africanity, Angolan civil war.

Résumé

Colonisation et mondialisation. Continuités et contiguïtés dans l’Angola d’aujourd’hui

L’anthropologue angolais présente cet essai où il analyse les rapports entre les logiques mondiales «modernistes» et locales «archaïques» qui génèrent des processus sociaux et culturels et nous renvoient à des multiples temporalités différentes, voire discordantes, à l’intérieur du même territoire formé de diverses cultures et donc de différentes «manières de voir»: mondiales, nationales, locales. Et le contexte de l’après-indépendance a rendu encore plus complexe le présent des populations angolaises, mais également la réalité qui se présente à l’observateur. Les populations angolaises et le pays sont traversés par plusieurs grands thèmes: la lusophonie, l’Afrique Australe, la mondialisation inégale et une Afrique dévastée. C’est dans ce cadre, celui de la

mondialisation, que nous est présentée une lecture contemporaine du monde et de l'Angola (au singulier) et des «Angolas» (au pluriel), bien loin de la rhétorique des idéologies comme les «africanités» et les «authenticités». Le pays vit une situation complexe. La désorganisation du marché national face à la déstructuration de l'Etat et à la guerre civile, fait des résultats des expériences locales et des impositions globales un enjeu, comme par exemple, l'implantation, par les élites nationales, de la modernité, de la modernisation, du «progrès» en somme.

Mots-clé: Angola, lusophonie, Afrique Australe, globalisation, africanité, guerre civile angolaise.



O meu trabalho de antropólogo tem me colocado, ao longo destes últimos anos, a lidar com um terreno em que diferentes sistemas de percepção, interpretação, resolução e representação do mundo, da vida, se implicam, articulam e compõem. Não se trata de um fenômeno que se revele apenas em Angola, claro, ou que em Angola se manifeste apenas em situações extremas como as que tenho estudado. Ali, porém, entre os pastores do Sudoeste de Angola, o presente vivido envolve sistemas que a perspectiva modernista e evolucionista entende como dos mais “arcaicos”. E o observador, a par das estruturas que identifica, e das conjunturas que reconhece e faz intervir na percepção e na análise, se quer de fato descortinar a presença e a interação de todas as lógicas locais, vê-se constantemente obrigado a encarar processos que convocam, por assim dizer, diferentes temporalidades, e às vezes discordantes, dentro de um mesmo território, quer dizer, lógicas de equilíbrio econômico, e de toda ordem, que se articulam às lógicas do crescimento obrigatório que caracterizam as dinâmicas do sistema global de capital e de mercado. É disso que se faz o presente que as populações vivem e com que o observador se confronta. E se de fato cada “maneira de olhar” é um produto cultural, é uma resultante de cultura, não tenho, hoje, nenhuma dúvida em considerar como uma inequívoca vantagem a necessidade que se me foi impondo o estudo dessas populações, numa perspectiva de longa duração capaz de inscrever tanta descontinuidade temporal no concerto de um presente em movimento.

Chamado agora a participar neste encontro para tratar de colonização e globalização, não hesito, também, em fazer intervir esse ponto de vista no que poderei ter para dizer. Isto é, alinhio com aqueles que encaram a colonização como um tempo do processo da expansão européia, ocidental, o mesmo processo que, nas suas expressões de hoje, tem o nome de globalização. Isso me apoiará na intenção de situar nesse processo algumas das continuidades e algumas das contigüidades que a atualidade de Angola, e o meu trabalho dentro dela, me facultam para insinuar aqui.

Dizem os especialistas que com a exploração dos oceanos dilatada, a partir de Portugal e da Espanha, até os confins do Pacífico, em pouco mais de cem anos, de meados do séc. XV a meados do séc. XVI, estavam abertos os caminhos necessários ao estabelecimento de circuitos comerciais à volta do Mundo. Estava configurado o quadro, portanto, da mundialização econômica, quer dizer, da extensão, à escala do planeta, dos movimentos de mercadorias, de capitais e de homens que caracterizam fundamentalmente o que hoje conhecemos como globalização. Desenha-se, pois, um primeiro esboço de mundo e com ele um primeiro esboço, também, de dominação comercial à escala do mundo. As perspectivas do futuro planetário passam a ver-se dinamizadas, até hoje, por relações estabelecidas a partir dessa revolução espacial. Estão criadas as condições, sempre articuladas ao comércio, que hão de dar origem, a breve trecho, ao estabelecimento dos domínios coloniais. Os portugueses, para o que nos interessa aqui, do ouro que inicialmente procuram na África setentrional alargam-se, por um lado, ao estabelecimento do acesso por mar às mercadorias da Índia e a um interesse marcado pelas costas americanas que são hoje o Brasil; pelo outro, em relação à África, descobrem em pouco tempo as possibilidades comerciais que outros produtos africanos, nomeadamente escravos e marfim, podem garantir-lhes.

É a empresa colonial em curso, a qual, aos interesses estritamente econômicos, comerciais, que de início dinamizam sem reboço as intenções e os feitos, não tardará a convocar e a incorporar, para implantar-se, suste-se e desenvolver-se, a razão de outras dinâmicas. A da evangelização, primeiro, e, depois, fundamentada nas idéias das Luzes e no darwinismo social do séc. XIX, a da ação civilizadora, modernizadora, que o Ocidente se atribuía então e continua a atribuir-se até hoje.

Entretanto, a fórmula colonial das últimas décadas do séc. XIX e da primeira metade do séc. XX acaba por ver-se, a bem dizer a partir do fim da Segunda Guerra, ultrapassada pela própria dinâmica das relações que instaurou e pela mobilidade estratégica dos interesses que a tinham instaurado. Mas o domínio mantém-se. É que a expansão ocidental, para além de econômica, é também ideológica, cultural e política. A expansão das idéias acompanha assim a circulação das mercadorias e dos capitais.

O que parece acontecer com as independências, pela via da descolonização, é que o domínio do Ocidente sobre o resto do mundo se consolida numa continuidade de aproveitamento de vantagens garantida, sobretudo, pela instalação no poder, como de

fato não poderia deixar de passar-se, dos ocidentalizados mais bem colocados na decorrência da própria história da expansão ocidental. Para alguns estudiosos os poderes da África independente não terão, ao fim e ao cabo, feito mais do que retomar as práticas que herdaram da colonização, independentemente das retóricas, das militâncias e dos romantismos revolucionários que adoraram ou não. A própria denúncia do colonialismo, que todas as independências tão veementemente brandiram, não terá ido além da condenação dos seus abusos sem verdadeiramente pôr em causa os seus princípios.

Retomando o argumento das muitas temporalidades evidentes em situações como a de Angola, não custa entender que os pastores do nosso Sudoeste, com quem tenho trabalhado, muitas vezes entendam o poder de Luanda como uma prolongação do poder dos brancos, agora sem a taxa do "imposto", mas também sem comércio.

Estou no Brasil a falar para uma audiência que em grande parte não será de todo alheia à efervescência que na última semana marcou as relações entre Brasil e Angola. Para os agentes políticos e diplomáticos implicados em tal programa, essa agitação inscreveu-se numa oportunidade em que Angola está no seu melhor momento. Para a imprensa local publicada ao mesmo tempo, a atualidade é marcada pelos contrastes sociais e pelos escândalos financeiros.

No preciso momento em que alinhavava estas notas, circulavam pelas antenas, e pelos circuitos da Internet, declarações das agências internacionais de ajuda clamando que não tinham dinheiro para desembarcar carregamentos de milho que vinham a caminho do porto de Luanda, nem para depois os transportar, por via aérea, para os desmobilizados das formações armadas extintas e para os deslocados de guerra que continuam por reinstalar. É que passaram, entretanto, dois cacimbos desde que a paz foi assinada, mas as estradas continuam a não garantir circulação praticável.

Para o olhar exterior a guerra acabou e as condições de vida em Angola não podem ter senão melhorado. Um olhar interior que se pretenda minimamente lúcido e adequado, não pode, no entanto, senão revelar que a guerra, sim, acabou, mas não resultou daí, evidentemente, que as determinantes das condições de vida em Angola tenham sido ultrapassadas, até porque muitas delas eram precisamente as que determinavam a própria guerra e muitas das dificuldades que se atribuía à guerra revelam agora, a quem não tinha dado conta disso antes, a sua verdadeira natureza. Luan-

da vive, neste momento, paralisantes problemas de abastecimento de água e de luz, de transporte, de acesso aos serviços elementares de saúde, ao ensino, à justiça, a tudo, que revelam a verdadeira dimensão de muita ordem de descalabro, de incompetência e de desadequação que a guerra servia também para mascarar. Do ponto de vista político, vive-se um momento quase letárgico e cada uma das formações faz as contas para seu lado, e não deixa ainda de reproduzir a relação de forças do tempo da guerra. E, quanto ao futuro, os patéticos apelos feitos ao investimento estrangeiro circulam a par de comunicados que, da parte dos possíveis investidores, desaconselham qualquer ação nesse sentido enquanto não forem divisadas condições de segurança, inclusive de segurança financeira. No panorama do mundo globalizado, Angola inscreve-se, de fato, no eixo de uma África devastada. Passa também por outros eixos, é verdade, e é isso que vou sugerir já à frente, mas, para o que interessa ao momento que se vive, passará, sem dúvida, sobretudo por esse.

Da recente conferência Cancún, no México, entre o que não saiu, saiu a idéia e a evidência, tanto quanto sei, de um eixo Brasil/África do Sul/Índia. Uma articulação desta figura com as figuras de interação geográfica dos sécs. XV e XVI a que aludi atrás, não pode deixar de ocorrer-me como uma estimulante hipótese de especulação histórica. Por outro lado, a circunstância é propícia à confirmação de uma outra evidência. É que se a globalização globaliza, também se sabe que compartimenta. A mundialização não cria, de modo algum, um mundo uniforme. Pelo contrário, ela articula-se a um desenvolvimento planetário desigual e traduz-se por uma dualização crescente, tanto entre as nações como no seu seio. Trata-se de uma extensão planetária que tende menos para uma partilha inerente à própria idéia de universalismo, do que para uma sociedade de mercado marcada, ao contrário, por um aumento das desigualdades sociais.

Sabemos, também de há muito, que nem as colonizações, nem as descolonizações foram feitas da mesma maneira. Não implicaram nem as mesmas populações, nem as mesmas matrizes culturais, nem os mesmos procedimentos, e Portugal, para o caso que mais imediatamente nos interessa, teve que encarar, desde o princípio, desde o tempo da expansão marítima, diferentes maneiras de lidar com a África, com o Brasil e com a Índia. Por isso os reagrupamentos regionais respondem hoje a finalidades distintas e testemunham diversidades regionais ou outras criadas no seio da mundialização. Aqueles que por insuficiências tanto do ponto de

vista produtivo como humano têm dificuldade de inserir-se na ordem mundial da globalização, ao partilhar traços comuns reconhecem também que não podem deixar de, ainda a partir daí, procurar constantemente descortinar o seu lugar no curso do processo, na configuração constantemente renovada do processo. É isso que o Brasil tenta neste momento, creio. E Angola, para sair da situação em que está, é isso também, evidentemente, que terá de aprender a fazer se quer readequar a sua colocação na região, no Continente, no Sul do mundo e no mundo. E o que mais imediatamente se lhe oferece é ter também em conta a emergência desse eixo Brasil/África do Sul, porque os dois fazem também parte de outros eixos que implicam Angola: o da chamada lusofonia e o das implicações regionais e africanas. Talvez assim venha de alguma forma a fazer sentido para nós essa comunidade imaginária que é a lusofonia, na expectativa de relações privilegiadas que possam vir a estabelecer-se, sobretudo entre o Brasil e a África do Sul, e dos efeitos que isso possa vir a ter sobre as nossas dificuldades.

Mas o presidente do Brasil esteve, sim, em Angola e não deixou, evidentemente, de transportar consigo a sua argumentação, que inclui o problema da fome e da pobreza no mundo. Nada de mais oportuno, assim, para a situação que Angola vive. A fome continua a ser muita em Angola, continua a matar e a estropear muita gente, e está ligada a alguns dos mais candentes problemas políticos e sociais do momento, como a reinstalação territorial e a reinserção social dos deslocados e dos desmobilizados de guerra, problemas que, toda a gente o sabe ou pressente, é preciso resolver com a maior urgência para não ver comprometidas "as conquistas recentes da paz alcançada etc.". Só que, em meu entender e não só no meu, claro, fome é fome e pobreza é pobreza, mas são fenômenos que em cada lugar vêm associados a (determinados por e implicados em) conjunturas e processos diferentes. A fome e a pobreza de Angola, assim, não poderão ser devidamente equacionadas se não se levar em conta um processo configurado pela colonização de que foi objeto, também pobre e, além disso, serôdia e cega e surda em relação ao curso da história, pela conturbada, improvisada e precipitada transição para a independência, pela circunstância de ter constituído um campo quente de batalha viva nos últimos anos da Guerra Fria, ao mesmo tempo em que, no seu território, se jogava a independência da Namíbia e o fim do *apartheid* na África do Sul, e pelo fato de se ter revelado, até há pouco tempo, um excelente mercado de armamento (para o que, aliás, não é certamente estranha a exploração das suas reservas de petróleo que, por outro

lado, terá conseguido minar toda a sociedade e a sociabilidade angolanas). Mas se, de fato, para além da incidência de fatores desta ordem, o lugar de cada país, ou região, ou continente, ou hemisfério, na implicação do desenvolvimento, da globalização e das dominações, depende da capacidade de cada uma dessas categorias para controlar e maximizar os seus recursos naturais e humanos, para elaborar estratégias e programas e assegurar ações que lhe garantam esse controle e essa maximização, então também teremos que introduzir outros fatores na consideração destas questões referidas a Angola. E nesse caso só podemos exultar com o fato de a questão da educação ter constado das preocupações tidas como essenciais pela programação do encontro do presidente do Brasil com Angola.

Sabemos, também, que mesmo onde não há, nem nunca houve guerra, entre os handicaps de cada um dos países descolonizados no quadro da mundialização figura e atua a educação, a preparação, a adequação das populações e das elites para lidarem com os termos da competição e do concerto mundiais. Todos os problemas com que Angola se debate neste momento, sabemos-lo igualmente, decorrem também de uma neutralização do Estado e da administração, paralela a todas as outras catástrofes que lhe aconteceram, e que esses mesmos problemas, para resolver-se, enfrentam, e vão continuar a enfrentar, uma dificuldade acrescida exatamente porque a sua resolução vai ter que passar por um Estado e uma Administração nessas condições. Um Estado e uma Administração nos quais pululam os lugares, mas em que se verifica também um déficit endêmico, crônico, sedimentado como "normal", de reposta ao exercício das funções que os lugares, formal e oficialmente, prevêm. Preencher um lugar talvez seja uma operação fácil, mas não é o mesmo que garantir o desempenho de uma a função. E depois há o desvio das funções. E depois há, por razões políticas e outras, um desperdício enorme de competências e até de potencialidades humanas. E depois ainda, e isso é fundamental, perante a ofuscante taxa de analfabetismo e a iliteracidade que entre nós vigoram, há de ser confrangedoramente escassa, por mais que nos custe a admitir, a franja populacional de onde emergem, seja por que via for, por decreto ou por eleição, os decisores e os representantes que nos governam e decidem e falam em nome de todos nós, sem poderem se furtar a visar e a perseguir interesses que, afinal, não são os de todos. E também, por mais que nos custe encarar, não deixa de ser legítimo, perante tal quadro, que o cidadão se detenha para interrogar-se acerca do nível médio de competência e

de adequação da nata recolhida. Temos portanto, para além do problema imediato da fome, dos deslocados, dos desmobilizados, da sobrepopulação urbana, das estradas e dos transportes, das infra-estruturas, da saúde, da educação, da administração, do Estado, um problema de elites. Por que passar-lhe ao lado, como quase sempre acontece, invocando quando muito que se trata de uma das seqüelas do colonialismo? É que o problema também diz respeito à postura e à atitude que essas elites assumem dentro do jogo que a globalização coloca.

É assim que ao coro pessimista do mundo inteiro em relação à África, que a entende condenada a um círculo vicioso de pobreza, de corrupção, de doenças e de guerras e a uma perspectiva de futuro que até aqui nunca deixou de ser a de um futuro imposto, inteiramente dependente do exterior e oferecido à avidez das potências que fazem a história, eu julgo que depende muito de nós mesmos descortinar a hipótese, ou as hipóteses, de contrapor-lhe uma alternativa otimista que não seja completamente pateta, nem se fundamente em retóricas puramente ideológicas, como a das africanidades e das autenticidades, que também resultam, em absoluto, da incidência cultural ocidental em contínua e muito presente expansão. Essa alternativa otimista proporia apenas que talvez bastasse, para mudar muita coisa, decidirmos encarar frontalmente os déficits que nos assistem nesse tal jogo da globalização. Virarmo-nos para o que nos aflige e entrava, inclusive o que nos caracteriza como pessoas inscritas numa realidade social viciada como a nossa, pode, sem hesitações, ser caracterizada, e para aquilo que dentro do nosso próprio comportamento nos vitimiza, em vez de insistirmos no discurso estafado da auto-vitimização.

Seria, para tanto, necessário, em primeiro lugar, penso, reconhecer que não temos maneira de não entrar no jogo, quer dizer, entender a inderenibilidade da dinâmica da hegemonia ocidental e de que maneira as nossas próprias posturas, mesmo as que pretendem fazer-lhe face, são determinadas por ela. A expansão cultural do Ocidente e a hegemonia que daí advém fundamenta-se numa aceitação e numa integração, por parte de todos, dos códigos, dos valores e das normas da maneira ocidental como únicos valores universais, bitola para todos os programas, isto é, por uma ideologia do progresso autoritariamente linear, implacável e obstinadamente evolucionista, mascarada, a maior parte das vezes, por uma doutrina paternalista, humanitarista e populista quando acionada pelos próprios poderes pós-coloniais de hoje. Os poderes atuais herdaram dos poderes coloniais não só o lugar da decisão, mas

também o ângulo da visão. E nem a cena podia ser outra, porque afinal os instrumentos cognitivos que uns e outros utilizaram e utilizam, independentemente da forma como o fizeram ou fazem, são os mesmos (as elites a quem foi transmitido o poder – de uma maneira ou de outra – foram, naturalmente, as mais ocidentalizadas. Como se o Ocidente tivesse estendido um espelho à África no qual os africanos são hoje obrigados a ver-se).

(É a tal questão do presente perpétuo. Atingir um presente igual ao que é hoje o daqueles que dominam o mundo, passou a ser o altar a que todo o mundo sacrifica, porque desta forma o presente dos que ditam as sucessivas versões do modelo ocidental constituiria o destino final da humanidade, o máximo atingível pela espécie em termos de concerto social à escala do homem. Daí que o tal fim da história [que há quase vinte anos já, afinal, tanto agitou as Ciências Sociais] possa ter sido proclamado, porque se o máximo da vocação da espécie humana é atingível nessa estabilidade neoliberal, então a história acabou aí, de fato, da mesma forma que – é impossível não estabelecer o paralelo – a estabilidade comunista, depois do percurso socialista, acabaria também, necessariamente, por reconhecer o fim da história. E, no entanto, da mesma forma que sempre houve quem se revelasse céptico relativamente à redenção comunista, também há muito hoje quem se permita duvidar de que o liberalismo econômico possa promover, por si só, o bem-estar geral. Se alguma coisa há para extrair e aproveitar da moda recente, mas já ultrapassada, da desconstrução pós-modernista, é precisamente a contestação de certas verdades produzidas pela modernidade. É a percepções desta ordem que me refiro quando sugiro que talvez bastasse, para mudar muita coisa, decidirmos encarar frontalmente, para além dos problemas e das aflições imediatos, também os déficits que historicamente nos assistem e o lugar e a postura que assumimos. Porque, numa grande medida, e pelas vias de um domínio cultural sedimentado, até a imagem que o africano faz de si mesmo é modelada pela matriz da visão ocidental. É caso da imputação de “atrasados”, sobretudo porque ela é, nos seus próprios termos, desdenhosa e desqualificante, feita por uns africanos a outros. Quer dizer, o modelo universal, ocidental e liberal, proclama e impõe não só os termos das relações no presente do planeta inteiro, mas também o futuro a haver e o caminho a adotar para chegar lá, e ainda o que cada um, e como, há de reter do presente e do passado para se ver a si mesmo como convém ao outro... É isso que venho dizendo e é disto que me tenho ocupado ultimamente.)

Portanto, no quadro das continuidades e das contigüidades que o processo de ocidentalização em escala planetária comporta, a perspectiva otimista que me atrevi a sugerir implicaria, pelo menos e em resumo, o seguinte:

- Entender a indetenibilidade da dinâmica da hegemonia ocidental, reconhecer o jogo que a todos é imposto e entrar nele com a consciência de que não há mesmo outro remédio. Mas tentar, desde já, na medida do possível e sempre que fosse possível, dar-lhe a volta. Escusa de ser obrigatoriamente sempre a favor do outro, ou pelo menos havemos de ter o direito de tentar fazer o nosso próprio jogo;
- Não confundir este “nosso jogo” com o jogo apenas de alguns, mas como um jogo que não perdesse de vista “o nosso” interesse comum;
- Termos, por fim, também em conta, sem romantismos isolacionistas ou indigenistas, restitutionistas, que procuram restaurar um passado pré-moderno, que se há direitos do homem e as minorias também têm direitos, e se a extinção da fome está na primeira linha da nossa luta comum, então nada justifica, nada pode justificar, quer pragmática, quer ideologicamente, que sejam sacrificadas a um certo progresso gerações e culturas capazes de garantir a auto-suficiência alimentar de sociedades inteiras, a troco da imposição dos paradigmas do desenvolvimento, e dos códigos, das normas e das idéias de que o Ocidente, incluindo nos seus agentes as elites ocidentalizadas, se serve para impor o seu domínio.

Ninguém levará certamente a mal que eu volte a insistir aqui que os pastores do Sudoeste junto de quem tenho trabalhado, também inscritos na globalização porque também dependentes do comércio, mas em muito menor escala que os agricultores dos planaltos e as populações que vivem, nas cidades, da desmultiplicação dos circuitos de retalho da mercadoria importada e das sobras da renda do petróleo, talvez tenham sido, por mais escandaloso, quase chocante que possa parecer, as sociedades que, precisamente por serem as mais “arcaicas” dentro de Angola, menos fome passaram durante as últimas décadas, por serem, afinal, as menos afeitas ao sistema mercantil que se desagregou face à desestruturação do Estado e à guerra.

Essa alternativa otimista tenderia, assim, a ser todo um programa ditado pelo interesse comum. Utopia? Talvez, mas trata-se então, no meu entender, de uma utopia que pouco tem a ver com certas utopias perdidas. A utopia da chamada geração da utopia, expressão que tão bom acolhimento teve em certos meios atentos a Angola, mesmo brasileiros, terá sido a daqueles que, dentro de uma determinada geração, adotaram como sua a perspectiva da linerealidade e da infalibilidade evolucionista adotada pelo funcionalismo marxista, quer dizer, a de um futuro previsível e ideologicamente assegurado, e que depois verificaram tratar-se de uma utopia. Tanto a cativação do conceito nesses termos, como a configuração de uma geração da utopia me parecem ser restritivos em relação ao que de fato, como experiência, nos aconteceu a todos. Não terá havido, quanto a mim, uma geração da utopia, não só porque nem toda uma geração viveu um presente comum da mesma maneira (ter-se-á tratado também, ao fim e ao cabo, de mais uma questão de elites), mas também porque cada geração há de ter direito às suas utopias. E haverá, hoje, quem entenda possível, embora não assegurado como acontecia antes, fazer intervir as experiências locais, e não apenas os ditames globais, para conjecturar futuros mais favoráveis ao interesse comum e não apenas, ou sobretudo, para justificar certos presentes e interesses privados e de elites. Só que a consideração de um ponto de vista assim, que é uma questão de cultura no seu mais lato senso, obrigaria a uma política cultural efetiva e certamente em nada semelhante àquela que, a ter havido em Angola – e me refiro a Angola por ser o espaço que me diz respeito – nunca terá ultrapassado o horizonte dos rendimentos políticos imediatos e da cristalização das culturas e das “estórias” locais em espectáculo e em folclore, para melhor se desembaraçar delas. Achar-se-ia, assim, talvez, a maneira de garantir – com vantagem para o interesse comum da nação, que é feito de interesses diversificados de grupos e de indivíduos a quem a implantação da modernidade e da modernização impõe quase sempre elevados custos sociais – de garantir, pois, abertura para a contribuição de outras culturas que não somente a ocidental, na programação do presente com vistas ao futuro, não só em termos de adequação econômica, mas também política (adequação do modelo democrático) e de direitos do homem, das sociedades e das minorias, o que, aliás, seria reconhecer a evidente inadequação das modalidades impostas pelo modelo estritamente ocidental a conjunturas como as nossas, e a eventual pertinência de convocar o saber e a prática de sistemas endógenos, mesmo no que diz respeito a

muitos daqueles que são tidos como mais “arcaicos” ou “atrasados”. É que, sobretudo, levasse também em conta um presente imediato que de alguma forma compensasse o tenebroso passado, também imediato, vivido por muitos daqueles a quem a ideologia de um certo progresso não deixará de continuar a pedir, ou a impor, um continuado sacrifício com vistas a um futuro que se pretende melhor, mas não hesita em imolar pessoas, grupos e populações inteiras. Deu-se todo o tempo à África independente para que se esfacelasse a ponto de ser hoje o campo de devastação que é. Que se lhe desse agora tempo para ajeitar o seu lugar no âmbito do jogo a que não pode, nem lhe convém, furtar-se.

Resenha

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *Mulher Negra-Homem Branco. Um breve estudo do feminino negro*. Rio de Janeiro, Pallas Editora, 2004.

Fernanda Felisberto

As especificidades das mulheres negras, ou seja, a dupla discriminação, além de implicar formas específicas de organização social, determinam modos diferenciados de abordagem psíquico-social. A criança negra, a menina negra, vive constantes situações em que sua beleza é negada e em que é desvalorizada e que é desumanizada. Essa violência que marca o período de formação da personalidade feminina, marca também todo o processo de identificação desse ser como mulher... (Santos, 2004)

As relações raciais no Brasil e suas imbricadas ligações com a pesquisa sobre a população negra têm gerado a produção sistemática de bibliografia com este recorte, além de um debate, cada vez mais qualificado, sobre o tema, com suas inúmeras possibilidades de abordagem, interferindo diretamente nas instâncias governamentais, nas definições de políticas públicas para negras e negros.

A luta dos diferentes movimentos negros, em toda a sua história em nosso país, é por legitimidade de espaços, na esfera pública, da população afrodescendente e da garantia dos direitos civis; porém, ainda existe uma lacuna no que tange às publicações sobre o universo doméstico de negras e negros no Brasil, o que não significa que não seja uma discussão permanente no seio das diferentes organizações. Como a questão da afetividade é construída? Que implicações estas escolhas podem acarretar no momento da construção da identidade familiar negra, já que para algumas famílias ainda é tabu falar sobre conflitos raciais dentro de casa, o que acaba gerando, muitas das vezes, indivíduos sem identidade racial e sem noção de pertencimento étnico.

Optando por uma via dissonante da efervescência das questões relacionadas às Políticas de Ações Afirmativas que assolam, de

forma mais do que justa, todas as publicações e seminários em nosso país, Gislene Aparecida dos Santos lançou, em setembro último, *Mulher Negra-Homem Branco. Um breve estudo do feminino negro*, pela Pallas Editora.

O ponto de partida para a construção do texto foi o relato de uma brasileira, negra, Lila Santos, que vivia em Londres, em sua busca incessante para ser aceita em um espaço social, com valores completamente distintos dos seus de origem, e de que forma a construção de um ideal de relacionamento com um homem branco como forma de ser aceita nesta outra sociedade, afetou a vida desta mulher.

Na realidade, o que Gislene trabalha de forma bem interessante ao longo do seu texto, é uma possibilidade de abordagem da questão racial, tendo como eixo central as mulheres negras e suas escolhas afetivas. A autora opta em direcionar sua pesquisa às mulheres negras que usam a máscara do racismo; segundo a autora, no Brasil o racismo se personifica por meio de uma máscara, ameaçando revelar a extrema alteridade de cada indivíduo.

A autora recorre ao mito do paraíso terrestre, no qual o Brasil é um país abençoado por Deus e bonito por natureza, idealização arraigada em nossas raízes, o que nos transforma em uma população em harmonia constante, o que desvela a dificuldade que brasileiras e brasileiros têm de reconhecer o autoritarismo e as desigualdades sociais latentes entre nós. Quando o que se coloca em questão é o racismo, mais uma vez o mito do paraíso terrestre reaparece, e o que é imposto à população afro-brasileira é uma das formas mais violentas de discriminação, sob o jugo da cordialidade.

As conseqüências desta *cordialidade*, no caso específico dos afro-descendentes, é o estabelecimento de uma ordem social subjetiva de controle gradativo dos sentimentos, ou seja, o que é considerado *racismo* e o que é considerado *não tão racista assim*, o que é considerado *discriminação* e *não tão discriminatório assim*, o resultado disto é uma sociedade que não se reconhece, pois quem discrimina não discrimina tanto assim, e quem sofre a discriminação não percebe que foi discriminado.

Que impacto estas questões têm sobre as mulheres negras e suas escolhas afetivas? Partindo do foco analisado no livro, mulheres negras que vivem com a máscara do racismo não podem ver nem a si nem a outras mulheres e homens negros; o resultado disto é uma parcela de mulheres que buscam nos homens brancos as suas formas de aceitação e ascensão social.



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

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 que 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.

Artigos em espanhol só serão aceitos se seus autores não residirem no Brasil. Os artigos devem ser enviados em forma eletrônica, no programa Word 6.0 ou superior, não deverão exceder 63 mil caracteres (30 laudas de 2100 caracteres) 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 bibliografia 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 ego 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, Octávio. (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:

Estudos Afro-Asiáticos

Centro de Estudos Afro-Brasileiros

Praça Pio X, nº 7, 7º andar

20040-020 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil

E-mail: eaa@candidomendes.br

**PARTICIPAM
DESTA PUBLICAÇÃO**

DENISE DIAS BARROS

FERNANDA FELISBERTO

JOSÉ LUIS PETRUCCELLI

MARIA ANTONIA ROCHA DA FONSECA LOPES

RUY DUARTE DE CARVALHO

TARCISIO R. BOTELHO

ULISSES NEVES RAFAEL

WOLFGANG DO PCKE

XIMENA PICALLO VISCONTI



9 770101 546356

UCAM
UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES 

