

ESTUDOS

AFRO ASIÁTICOS

EAA 2004/3 ISSN 0101-540X ESTUDOS ANO 26 - JUL-DEZ - 2004/3 AFRO-ASIÁTICOS

CUBANO. PERSISTENCIA Y TRANSCULTURACIÓN EN LAS CONDICIONES CUBANAS JOR

INCIDENCIA DE LA CULTURA AFRICANA EN EL CAMPO RELIGIOSO CUBANO. PERSIST

CUBANO. PERSISTENCIA Y TRANSCULTURACIÓN EN LAS CONDICIONES CUBANAS JOR

LA CARA OCULTA DE LA HISTORIA DE LOS 'NEGROS' DE CARMEN DE PATAGONES (AR

HISTORIA DE LOS 'NEGROS' DE CARMEN DE PATAGONES (ARGENTINA) GRACIELA IUG

ESCRAVAS EM MARIANA (1850-1888) FAMÍLIA E REPRODUÇÃO ESCRAVAS HELOISA M

1850-1888) FAMÍLIA E REPRODUÇÃO ESCRAVAS HELOISA MARIA TEIXEIRA FAMÍLIA E

LISTA (1889-1930) PETRÔNIO DOMINGUES A NOVA ABOLIÇÃO. A IMPRENSA NEGRA PAUL

A IMPRENSA NEGRA PAULISTA (1889-1930) PETRÔNIO DOMINGUES A NOVA ABOL

E ZERAUI LA MUERTE DE ARAFAT: EL HOMBRE Y LA REVOLUCIÓN PALESTINA ZIDAN

TINA ZIDANE ZERAUI LA MUERTE DE ARAFAT: EL HOMBRE Y LA REVOLUCIÓN PALES

RESENHA RESENHA RESENHA RESENHA RESENHA RESENHA RESENHA RESENHA RESENHA RESENHA RESENHA



UNIVERSIDADE
CANDIDO
MENDES



Universidade Candido Mendes - UCAM

Reitor
Candido Mendes

Vice-Reitor
Antônio Luiz Mendes de Almeida

Pró-Reitor de Desenvolvimento e Planejamento
Edson Nunes

Pró-Reitor de Graduação
Paulo Elpídio de Menezes Neto

Pró-Reitora de Pós-Graduação e Pesquisa
Maria Isabel Mendes de Almeida

Pró-Reitor de Estudos Prospectivos
Wanderley Guilherme dos Santos

Pró-Reitor de Educação à Distância
Luiz Fernando Mendes de Almeida

Pró-Reitor de Consolidação e Expansão
Alexandre Gazé

Pró-Reitor Comunitário
Paulo Sergio Pereira da Silva

Pró-Reitor de Relações Internacionais
José Raimundo Romeo

Instituto de Humanidades

Diretor
Beluce Bellucci

Supervisora Acadêmica
Keila Grinberg

Coordenadores Acadêmicos
Flávio Limoncic
João Daniel Lima de Almeida
Maria Inês Azevedo
Milton Guran

Centro de Estudos Afro-Asiáticos - CEEA

Diretor
Beluce Bellucci

Centro de Estudos das Américas - CEAs

Diretor
Candido José Mendes de Almeida

Diretor Adjunto
Clóvis Brigagão



Estudos Afro-Asiáticos

é uma publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos - CEAA, da Universidade Candido Mendes. Divulga trabalhos inéditos relacionados aos estudos africanos, asiáticos, afro-brasileiros e sobre relações internacionais.

Editor

Edson Borges

Conselho de Redação

Beluce Bellucci, Daniel Aarão Reis, Edson Borges, Hebe Mattos, Keila Grinberg, Marcelo Bittencourt, Marcos Chor Maio, Milton Guran

Conselho Editorial

Alejandro Frigerio, Antônio Sérgio Guimarães, Beluce Bellucci, Caetana Damasceno, Candido Mendes, Carlos Hasenbalg, Charles Pessanha, Edson Borges, Edward Telles, Fernando Rosa Ribeiro, Flávio dos Santos Gomes, George Reid Andrews, Giralda Seyferth, Jocélio Telles, José Flávio Sombra Saraiva, José Jorge de Carvalho, José Maria Nunes Pereira, Kabengele Munanga, Marcelo Bittencourt, Milton Guran, Nelson do Valle Silva, Olívia Gomes da Cunha, Peter Fry, Peter Wade, Ramon Grosfoguel, Reginaldo Prandi, Ronaldo Vainfas, Roquinaldo Amaral Ferreira, Rosana Heringer e Yvonne Maggie.

Conselho Consultivo

Beatriz Góes Dantas, Carlos Moreira Henriques Serrano, 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, Mariza Corrêa, Rita Laura Segato, Roberto Motta, Robert W. Slenes, Severino Bezerra Cabral Filho, Tereza Cristina Nascimento Araújo e Wolfgang Döpke.

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

Solicita-se permuta/*We ask for exchange*

Revisão

Beth Cobra

Editoração e Diagramação

Vitor Alcântara

Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Praça Pio X, nº 7 - 9º andar

20040-020 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil

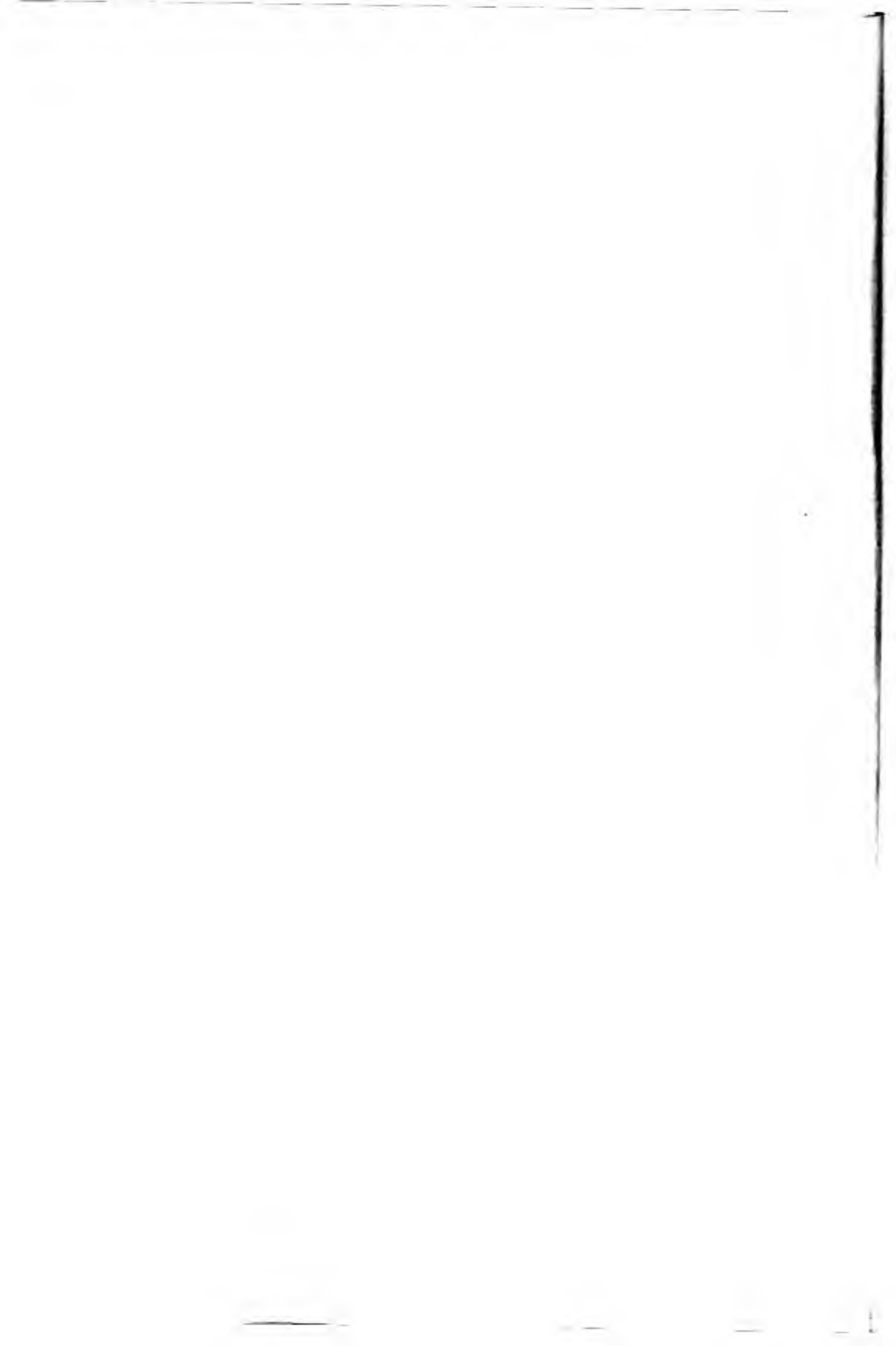
Tel.: (21) 2233-9294 - Fax: (21) 2518-2798

E-mail: eaa@candidomendes.edu.br



Sumário

Incidencia de la cultura africana en el campo religioso cubano. Persistencia y transculturación en las condiciones cubanas <i>Jorge Ramírez Calzadilla</i>	457
La cara oculta de la historia de los 'negros' de Carmen de Patagones (Argentina) <i>Graciela Iuorno e Alcira Trincheri</i>	481
Família e reprodução escravas em Mariana (1850-1888) <i>Heloísa Maria Teixeira</i>	507
A nova abolição. A imprensa negra paulista (1889-1930) <i>Petrônio Domingues</i>	539
La muerte de Arafat: el hombre y la revolución palestina <i>Zidane Zeraoui</i>	573
Resenha <i>Organizações Internacionais: história e práticas</i> , de Mônica Herz e Andrea Hoffmann <i>Paulo Afonso Monteiro Velasco Júnior</i>	605



Incidencia de la cultura africana en el campo religioso cubano. Persistencia y transculturación en las condiciones cubanas

Jorge Ramírez Calzadilla*

RESUMO

A presença africana na cultura cubana se dá tanto na arte como no modo de ser cubano, na forma de perceber a realidade e de enfrentar problemas, assim como nas expectativas e previsões. Um campo no qual essa influência se faz evidente e notória é o religioso, principalmente nas expressões religiosas de origem africana, com suas formas de organização próprias, sua ortodoxia doutrinária e litúrgica, seu sistema diferenciado de representações simbólicas. Na religiosidade mais difundida entre a população cubana de hoje e de outros tempos, notavelmente sincrética e de relativa autonomia, observam-se idéias, representações, símbolos, mitos e formas rituais próximas das características essenciais dessas expressões religiosas cubanas derivadas de religiões africanas. Tudo isso tem um reflexo particular na consciência social da ascendência etnocultural da nacionalidade cubana, onde aparece como traço fundamental a mestiçagem biológica, cultural e religiosa. Considerando as condições em que foram situados os portadores dessa cultura e as tendências do poder de eliminar suas crenças e práticas, de acordo com o projeto evangelizador ao

* Doutor em Ciências Filosóficas e Professor Titular Adjunto da Faculdade de História e Filosofia da Universidad de la Habana. É pesquisador titular e chefe do Departamento de Estudios Socio-religiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS). É especialista em temas teóricos e metodológicos, em catolicismo e em religiosidade popular. Publicou *Religión y relaciones sociales* (2000) e *La religión en la historia de Cuba* (2001).

largo da etapa colonial, assim como posteriores discriminações e subestimações, é lógico um questionamento acerca de como foi possível que o africano alcançasse tanta significação na cultura e identidade cubanas. É o que este trabalho tenta responder.

Palavras-chave: transculturação, religiosidade, persistência religiosa, religiões de origem africana, campo religioso.

* * *

ABSTRACT

*Impact of African culture in the Cuban religious field.
Persistence and transculturation in the Cuban conditions.*

The African presence in Cuban culture is expressed through both the arts and the Cuban way of being, in the way reality is perceived and problems are faced, as well as in expectations and forecasts. One of the fields in which these influences is apparent is the religious one, mainly through the religious expressions with an African origin, with their own forms of organization, their doctrinal orthodoxy, their original system of symbolic representation. In the most pervasive forms of religiousness among the Cuban population, both today and in the past, which are notoriously syncretic and relatively autonomous, one observes ideas, representations, symbols, myths and ritual forms that are close to the essential characteristics of these Cuban religious expressions that derive from African religions. All these have a particular impact on the social consciousness about the ethno-cultural ancestry of Cuban nationality, where biological, cultural and religious mixing appears as a fundamental feature. Taking into account the conditions in which the bearers of that culture have been located and the tendency from the political power towards eliminating their beliefs and practices, according to an evangelizing project during colonial times, as well as later discriminations and underestimation, it is logical to question how it has become possible to the African to reach such significance in terms of Cuban culture and identity. This is precisely what this text intends to answer.

Keywords: transculturation; religiosity; religious persistence; religious of African origin; religious field.

* * *

RÉSUMÉ

Impact de la culture africaine sur la religion à Cuba. Persistence et transculturation dans les conditions cubaines

La présence africaine dans la culture cubaine se manifeste autant dans l'art que dans la façon d'être cubaine, la manière de percevoir la réalité et de faire face aux problèmes, ou les espérances et les prévisions. S'il est un domaine où cette influence est notoire et évidente c'est bien la religion, en particulier dans les expressions religieuses d'origine africaine, avec leurs formes d'organisation propres, leur orthodoxie doctrinaire et liturgique, leur système singulier de représentations symboliques. Dans la religiosité la plus répandue dans la population cubaine d'aujourd'hui et d'autres époques, fortement syncrétique et relativement autonome, on discerne des idées, des représentations, des symboles, des mythes et des formes rituelles proches des caractéristiques essentielles de ces expressions religieuses cubaines dérivées de religions africaines. Tout cela a un impact particulier sur la conscience sociale de l'ascendance ethnoculturelle de la nationalité cubaine, où apparaît comme trait fondamental le métissage biologique, culturel et religieux. Si l'on considère les situations dans lesquelles ont été placés les porteurs de cette culture et les tendances du pouvoir à éliminer leurs croyances et pratiques, fidèle à son projet évangéliste tout au long de l'étape coloniale, mais aussi les brimades et les discriminations postérieures, il est normal de se demander comment l'africain a pu acquérir une telle signification dans la culture et l'identité cubaines. C'est à cette interrogation que cette étude tente de répondre.

Mots-clés: transculturation, religiosité, persistance religieuse, religions d'origine africaine, domaine religieux.

Recebido em: 10/08/2004

Aprovado em: 30/10/2004



ES UN hecho sobradamente reconocido en la actualidad la significativa influencia de "lo africano" en la cultura cubana. Después de los aportes de Fernando Ortiz (1881-1969) –iniciador de los estudios sobre la pre-

sencia africana en la cultura cubana—, enriquecidos por sus discípulos directos y por posteriores investigaciones sistematizadas, tal afirmación resulta indiscutible. Con independencia de apreciaciones contradictorias, que en sus extremos han ido de una subestimación reductivista hasta una entusiasta y excesiva sobrevaloración, un examen objetivo concluye en reconocer una participación de las raíces africanas en la identidad cultural cubana, conjuntamente con “lo hispano” en un binomio fundamental, conjuntamente con otros aportes de diversa procedencia y gradación.

La presencia africana en la cultura cubana se advierte tanto en el arte, y dentro de él la música, la danza, la literatura, la plástica y los instrumentos musicales, como también en el modo de ser cubano, de percibir la realidad, de enfrentar problemas, en expectativas y previsiones e incluso en ideas sobre la vida y la muerte. No obstante, no es sencillo determinar siempre un origen específicamente africano o español u otros de distintas latitudes y longitudes. Como dijera el poeta nacional, Nicolás Guillén, aquí está “todo mezclado”.

Un campo en el que se hace evidente y notoria esa incidencia “negra” lo constituye el religioso, principalmente, pero no sólo, en derivaciones de religiones africanas, con sus formas organizativas propias, su ortodoxia doctrinal y litúrgica, su sistema diferenciado de representaciones simbólicas, y además en esa otra forma difundida, notablemente sincrética y de relativa autonomía, la más extendida en la población cubana de ahora y otros tiempos, a la que pudiéramos denominar, sin temor a imprecisiones, *religiosidad popular*.

Un cuestionamiento salta de inmediato a primera vista a partir de la experiencia, y más aun una vez constatados los datos que las investigaciones reportan. Si atendemos a que las religiones africanas fueron importadas a la fuerza, correspondían a culturas desarraigadas, dominadas, eran social y religiosamente discriminadas, cuando menos desvirtuadas al tenerse a veces por meras manifestaciones folclóricas, sin estructuras adecuadas para su conservación y divulgación, desprovistas de textos escritos sobre todo de algún libro único de sacralidad admitida por el común de los creyentes, portadas por hombres y mujeres tan desarraigados ellos mismos como lo fuera su cultura y situados en el escalón más denigrante de la condición humana, la esclavitud, entonces ¿cómo fue posible que persistieran y lograran trascender en condiciones tan adversas gravitando sobre ellas la voluntad dominante de su desaparición?

Este problema es el que en esta ocasión se examina, pero sin la pretensión de dar respuestas acabadas. El propósito más bien es de ofrecer ideas para reflexiones que de algún modo contribuyan a un mejor conocimiento de la cultura cubana —y de algún modo también la caribeña— y a la reducción, si no desaparición, que es lo ideal, de esquemas y prejuicios largamente inculcados en el supuesto de que todavía puedan subsistir.

Se parte del criterio de que los fenómenos sociales se explican por un conjunto de factores en una relación causal y no por uno sólo. En esta persistencia concurren razones cuantitativas pero más aun cualitativas; ellas generaron las condiciones para la prolongación del fenómeno hasta la actualidad, encontrando circunstancias más favorables, por lo que es presumible pronosticarle estabilidad. Previamente, para una mejor comprensión, es necesario incursionar de forma breve en los rasgos principales que caracterizan al campo religioso cubano en su devenir histórico hasta nuestros días.

Lo africano en el campo religioso cubano

En diferentes etapas, en consonancia con el movimiento sociohistórico, en Cuba la religión en general ha ido adquiriendo variadas características confiriéndole peculiaridades sobre las cuales son destacables tres hechos. Primeramente, el conjunto de formas religiosas concretas que conforman el cuadro religioso cubano, resulta diverso, heterogéneo y hasta contradictorio. En el país se han sucedido y en cierto modo convivido varios modelos socioculturales, los que a grandes rasgos se pudieran identificar por aborígen, hispano, africano y norteamericano, cada uno acompañado de expresiones religiosas que han enriquecido ese complejo, a la vez que ha habido influencias religiosas de otras procedencias culturales, europeas, asiáticas y caribeñas, mientras que la cultura —y religiosidad— aborígen alcanzó reducida trascendencia, con lo cual se han verificado similitudes al mismo tiempo que diferencias respecto al área geográfica en que se sitúa la Isla.

Por muy variadas razones, en segundo lugar, ninguna expresión religiosa organizada ha predominado sobre las restantes de modo que llegase a tipificar la religiosidad. En el cubano de diferentes épocas ha existido y existe una religiosidad prevaeciente y típica que se expresa con relativa autonomía de sistemas religiosos específicos, es espontánea y

enmarcada en los límites de la vida cotidiana. Es a la que proponemos llamar religiosidad popular, la cual, como la cultura cubana, es un producto nuevo resultante de una peculiar síntesis de diversos componentes (DESR, 1990).

En tercer lugar, en ninguno de los sistemas socioeconómicos implantados, *lo metasocial*, como lo califica François Houtart (1989), y por tanto la religión, constituyó el fundamento de la reproducción social, sino mecanismos laicos de carácter económico, político y social en general sobre los que se construían ideologías legitimadoras del sistema, suficientes por sí mismas y sin necesidad del recurso religioso en tanto fundamental, aunque lo utilizasen (Ramírez, 2000).

Por tal motivo la religión en Cuba no ha alcanzado niveles altos de significación social, al menos en comparación con otros países latinoamericanos con los que la sociedad cubana comparte identidades culturales e históricas aunque, como se acaba de apuntar, con peculiaridades diferenciales, donde en algunos momentos y lugares sí ha registrado niveles importantes de significancia sociopolítica. En modo alguno lo dicho conlleva negar relevancia y capacidad de intervención de lo religioso en múltiples campos de la vida cultural, política, social en general y en el complicado mundo de la espiritualidad y la conducta individual.

Las complejas características del campo religioso cubano, a su vez, se desprenden principalmente de cuatro factores: a) la diversidad del origen de las expresiones que lo componen; b) los contenidos de las ideas y representaciones, c) los modos de organización y de expresar el ritual y d) los enfoques sobre la sociedad y la inserción y nivel de influencia en ella. En esto ha incidido básicamente la multiplicidad cultural que caracteriza a la sociedad cubana.

El modelo sociocultural africano aportó distintas formas religiosas que en las condiciones cubanas fueron modificándose hasta conformar las actuales expresiones cubanizadas, entre ellas las más extendidas: la Regla Ocha o santería, de ascendencia yoruba; la Regla Conga o palo monte, originada de pueblos de un tronco común bantú —ambas en realidad son complejos de formas relativamente integradas en cada una— y las sociedades secretas masculinas Abakuá, similares a nigerianas (Argüelles y Hodge, 1991). Existen otras expresiones de iguales raíces africanas, aunque menos difundidas, como la Regla Arará, de procedencia dahomeyana. Introducido por braceros haitianos llevados a Cuba, al cesar la trata esclavista, por exigencias de mano de obra barata para la

cosecha azucarera, se practica el vodú por portadores originales de edad avanzada y descendientes. Más recientemente se han ido conformando grupos de rastafaris, en reducidas proporciones (aunque se trata de una religión autóctona jamaicana, la cual si bien apunta a África y a la reivindicación del negro, se ha construido con elementos doctrinales y de culto occidentales).

Lo africano, por su parte, al igual que lo hispano, en tanto componente de esa cultura, es integrable en un concepto construido en la mezcla de diferencias en relación dialéctica con semejanzas, sólo en las condiciones americanas y no en los lugares de procedencia donde se conservan sustanciales diferencias étnicas.

La influencia africana en América Latina y en el Caribe es significativa, con seguridad mayor que la que algunos autores admiten, especialmente en los territorios donde hubo un crecido asentamiento estable de esclavos por una más alta intensidad de la "trata negrera", sobre todo debido a la estructuración de economías de plantación. Esto es advertible en la cultura de varios países, particularmente de la cuenca del Caribe, no sólo en la parte insular sino también en la continental e incluyendo a Brasil.

Lo africano forma parte de la identidad latinoamericana y caribeña, construida en un largo y complejo proceso calificado acertadamente por Fernando Ortiz de transculturación (Ortiz, 1986), con aportes hispano lusitanos y en diversos grados de culturas aborígenes, más marcadamente mesoamericanas e incaicas, en unas zonas y africanas en otras. En variada medida han convergido influencias culturales norteamericana, inglesa, francesa y en menores niveles de otros países europeos y asiáticos. La resultante es un nuevo producto síntesis de esos aportes.

En el también complejo cuadro religioso latinoamericano y caribeño existen diversas derivaciones de religiones africanas como, además de las antes referidas cubanas, el candomblé brasileño, el vodú haitiano, el Shangó de Trinidad, el winti de Suriname y, con la salvedad antes apuntada, el rastafari jamaicano (Ham, 1998). Entre unas y otras hay evidentes diferencias, pero por encima de ellas son notables semejanzas por el origen, el contenido de símbolos y representaciones, el sentido ritual, su evolución en condiciones socialmente desventajosas, la incorporación de elementos cristianos.

Continuidad y cambio de las religiones africanas en las condiciones cubanas

Las religiones africanas, por tanto las originales que fueron traídas por los esclavos entre los siglos XVI y XIX, formaban parte de las culturas de diversos pueblos de esa porción geográfica frecuentemente llamada continente negro, y en un movimiento de cambios y persistencias se insertaron en la nacionalidad cubana como una de las partes principales de sus raíces etnoculturales.

Los portadores de aquellas formas religiosas procedían de zonas distantes difíciles de determinar por cuanto los traficantes al parecer no eran muy rigurosos en esos registros y comúnmente señalaban incluso la etnia de los cautivos según el puerto de embarque. No obstante, es sabido que las mayores cantidades fueron de zonas subsaharianas centroccidentales, aunque los hubo hasta de Mozambique con costas en el Indico.

Los pueblos africanos de entonces alcanzaban diversos estadios de desarrollo socioeconómico, desde comunidades tribales agrarias o nómadas hasta imperios con poderes centrales organizados. El tráfico esclavista que acompañó al colonialismo europeo no sólo desangró a África, sino que también interrumpió su evolución. Contradictoriamente, sin embargo, junto con la dispersión de sus hombres y mujeres, fue vehículo de difusión de su cultura, o más bien sus culturas.

Separadas de su medio original y de su desarrollo socioeconómico normal, las culturas de estos pueblos fueron sufriendo modificaciones bajo las condiciones de la esclavitud y posteriormente de un capitalismo dependiente y subdesarrollado. En estas circunstancias las religiones africanas fueron cambiando, en especial, por un proceso de adaptación de representaciones, ritos y modos organizativos, mediado por un sincretismo entre sí y con otras expresiones religiosas existentes en Cuba, en particular con el catolicismo impuesto como religión oficial por los colonizadores y más tarde con el espiritismo con el que existen ciertas proximidades. Cambios, en nuevas modalidades, de forma y de contenido, continúan verificándose en la actualidad.

Inicialmente practicadas por los esclavos según grupos étnicos y trasladadas con posterioridad a sus descendientes y a los sectores de la población más humilde, las religiones africanas fueron derivando en las

expresiones religiosas antes relacionadas que se practican actualmente en Cuba. A lo largo de la colonia y de la etapa republicana neocolonial, se conformaron estas formas religiosas concretas. En ello influyó, mientras duró la trata, cierta relativa e involuntaria tolerancia, que analizaremos más adelante, con las celebraciones festivas de los esclavos y agrupaciones como los cabildos que bajo la representación de figuras católicas ocultaban formas religiosas tradicionales africanas.

En las condiciones sociales de Cuba, las expresiones religiosas de origen africano fueron modificándose, apartándose de las formas originales, aunque conservando los aspectos comunes y esenciales que los identifican entre sí. Ese doble proceso de continuidad y discontinuidad se ha prolongado hasta nuestros días. En el mismo han incidido las distancias epocales y geográficas y la no existencia de textos que recojan sistemáticamente la teoría doctrinal, ni de instituciones centrales que preserven la homogeneidad de las ideas y representaciones ni en las prácticas culturales. La espontaneidad consiguiente, la diversidad de interpretaciones y formas de culto individuales, conjuntamente con el secreto ritual, son factores que, además, obstaculizan el trabajo investigativo y originan diferentes apreciaciones entre los estudiosos.

La referida continuidad de estas expresiones religiosas en Cuba, se advierte en un conjunto de elementos generales dentro de la conciencia religiosa, la que se expresa con un marcado componente emotivo en referencia particularmente a la vida cotidiana, y sobre todo en el culto de antepasados, espíritus y deidades. Conjuntamente, se observa la persistencia de exteriorizaciones en lo concreto sensible, la funcionalidad de una lengua ritual, la oralidad, los tipos de ceremonias (de iniciación, jerarquización, funerarias, propiciatorias y de adivinación).

La discontinuidad, por su parte, se manifiesta principalmente en las actividades religiosas, en específico en sus formas de aplicación, de interpretación de los mitos, en las adaptaciones dentro de las ceremonias, normas de conducta, objetos y artículos destinados al ceremonial y en especial en la personificación de fuerzas sociales en deidades, que, como advirtiera Jesús Guanche han ido asimilando atributos de la vida social cubana en la medida en que se apartaban de la personificación de fuerzas naturales, especialmente de lugares, ríos, montañas, animales específicos de Africa, desconocidos por los practicantes cubanos (Guanche, 1983:373-376).

Un cambio importante en estas expresiones religiosas es la reducción o pérdida de los ritos agrarios de fertilidad, característicos de las religiones africanas. Ello es una consecuencia de las condiciones de vida a la que fue sometido el esclavo separado de los resultados de su trabajo, por lo que prefirió, con seguridad de forma inconsciente, los cultos orientados a su protección y no a la abundancia de su cosecha de la que no se beneficiaba. Hipotéticamente puede afirmarse que este rasgo establece una diferencia con la religiosidad en algunas partes de América Latina donde existe influencia de religiones de los pueblos aborígenes, sometidos a un régimen de servidumbre durante la conquista y colonización, conservándose tradicionales ritos agrarios y una sacralización tanto de la tierra como, en mayor medida que en Cuba, de símbolos y funciones.

Otra modificación significativa dentro de estas expresiones religiosas, lo constituyen las variaciones raciales operadas en la composición de miembros de los grupos y seguidores no iniciados. Primeramente practicadas por "negros de nación" y posteriormente, como se ha dicho, entre sus descendientes negros y mestizos, por último extendidas al resto de la población, han sobrepasado los límites étnicos y finalmente raciales, dejando de ser en la actualidad, según demuestra la práctica investigativa, "religiones de negros" como las calificara Fernando Ortiz a principios del siglo XX. Es decir, han evolucionado en correspondencia con la conformación de la unidad étnica que conforma al cubano, desaparecidas las diferencias étnicas iniciales y por el mestizaje.

Factores concurrentes en la conservación de las religiones de origen africano en Cuba

Condicionantes socioeconómicas, ideológicas, políticas y culturales, junto a deficiencias en el trabajo del clero, pero más aún el hecho que la evangelización, en tanto proceso de conversión religiosa, tropezó con dificultades objetivas que limitaron su efectividad, determinaron que primase una cierta tolerancia práctica por encima de disposiciones formales y se verificase una temprana sincretización entre elementos del santoral católico y de las mitologías africanas; otras se producirían después.

Aunque difundidas en la población, las expresiones de origen africano no podían constituirse en la religión característica del cubano. Otros

factores actuaron sobre las restantes formas religiosas organizadas con semejantes resultados. En las de raíces africanas intervino la ausencia de estructuras organizativas y estandarizadoras idóneas, el ser parte de la cultura dominada y las subestimaciones y discriminaciones sobre ellas sostenidas por largo tiempo. No tener en cuenta las profundas diferencias del modelo africano y valorarlo aplicándole criterios occidentales, contribuyeron a prejuicios e incluso la consideración de religiones amorales.

En las condiciones de la sociedad cubana en las etapas prerrevolucionarias, no obstante, las expresiones religiosas africanas encontraron factores que favorecieron su extensión en la población. Esto se evidencia principalmente en el análisis sobre la situación del esclavo africano y las características de su evangelización.

La Iglesia Católica se identificó con los intereses políticos de la Corona española, a través de las disposiciones contenidas en las bulas papales de la época y el establecimiento del Patronato Regio que en conjunto situaron a esta institución religiosa dentro de la estructura de dominación colonial, con una cierta dependencia de los reyes de España. Ello implicó la legitimación sobre bases religiosas del régimen colonial y el sistema esclavista sobre el que descansaba la actividad productiva en Cuba y en otras colonias españolas y portuguesas.

La situación política de la Iglesia Católica, en tanto institución favorecida y hasta hegemónica, no sólo durante la etapa colonial, sino también posteriormente, junto con un débil trabajo de influencia en zonas rurales y en la población humilde urbana, determinó una cierta actitud social que estimuló la búsqueda de alternativas religiosas independientemente de la ortodoxia católica. De este modo, pese a la situación que favorecía al catolicismo y aun cuando algunos de sus concepciones o símbolos y prácticas lograron extenderse entre otros creyentes de un tipo u otro, se abrieron posibilidades para la difusión de expresiones religiosas que no gozaban del apoyo político y social. De ello se beneficiaron también, con diferente suerte, el protestantismo en su diversidad denominacional y el espiritismo, ambos procedentes mayormente de la cultura norteamericana de mediados y fines del siglo decimonono. El primero por largo tiempo se mantuvo alejado de formas popularizadas, el segundo se difundió e incluso intervino en sincretizaciones con las religiones de raíces africanas.

Las disposiciones civiles y eclesiales a lo largo de la etapa colonial establecían normas para la educación cristiana de los africanos sometidos a la esclavitud, para despojarlos de sus viejas tradiciones autóctonas. Las disposiciones del Sínodo Diocesano celebrado en Cuba a finales del siglo XVII, por ejemplo, regulaban entre otros aspectos la evangelización de los esclavos (Torres Cuevas y Reyes, 1986). Sin embargo, en la práctica, estas regulaciones quedaron sustancialmente en su expresión formal. En este análisis debe considerarse la contradicción que se presentaba entre los propósitos explicitados de la evangelización y las condiciones socioeconómicas específicas en las que debía materializarse este proyecto.

Las disposiciones de esa legislación debían ser cumplidas por los esclavistas que no encontraban beneficios prácticos en la evangelización, sino más bien un obstáculo a sus intereses económicos, por cuanto evangelizar al esclavo significaba sustraer tiempo de las largas jornadas laborales para dedicarlo al aprendizaje del dogma, las que además se reducirían de cumplirse con los domingos y demás días de precepto.

Hay que considerar, además, que las propias regulaciones civiles tenían trabas por permitir de forma encubierta el trabajo en día de precepto religioso, violando las normas formalmente dirigidas a la catequización de los esclavos. Estas observaciones se recogen por ejemplo en el documento de la Junta del Real Consulado de fecha 25 de septiembre de 1798, aprobado con modificaciones por la Junta de Gobierno y en el Reglamento de esclavos de 1842, artículo 3. t-1, que autorizaba el trabajo en días de precepto (Archivo Nacional; ver Pichardo, 1971).

Por otra parte, para los esclavistas no era conveniente la unidad religiosa de sus esclavos, sino que les era más provechoso, como recurso contra las sublevaciones de sus dotaciones, conservar la división a partir de diferencias étnicas, lingüísticas y, por tanto, religiosas.

Con respecto al vínculo esclavista-iglesia, ni el esclavista necesitaba la institución religiosa para legitimar específicamente la esclavitud, pues contaba con efectivos y directos métodos de coerción para ejercer su opresión sin apelar al convencimiento y consuelo cristiano, ni el clero, en sentido general, a su vez esclavista, estaba en condiciones de exigir el cumplimiento de disposiciones legales eclesiásticas, no predominaba en él un espíritu estrictamente ético misionero y más bien, en buena parte,

debía interesarse por su sostén material. Por ejemplo, Manuel Moreno Fraginals, citando el libro del presbítero Duque de Estrada "Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales", plantea que este autor reconoce que los capellanes de los ingenios tenían como interés principal "buscar un modesto acomodo que los ponga a cubierto de las escaseces y como objeto secundario y menos principal adoctrinar a los negros" (Moreno 1977:116 y 117, t. 3).

Fernando Ortiz, por su parte, calificó al clero de la conquista y colonización, de belicoso, intransigente, ignorante, pobre de espíritu y egoísta (Ortiz 1917: 21-29). En forma similar se han manifestado otros autores y el propio Sínodo del siglo XVII debió establecer normas para limitar la conducta licenciosa de una parte del clero. Obviamente hubo excepciones, algunas de ellas notables.

Puede afirmarse que los esclavistas no estuvieron realmente interesados en la vida religiosa de los esclavos, y que estos, a su vez, no encontraban en la nueva religión estímulos para su conversión. En esto último incidieron, entre otros factores, las características específicas del dogma católico, no accesible por partir de concepciones cosmovisivas generadas en medios culturales distantes; incidían también las dificultades lingüísticas que entorpecían la labor evangelizadora, el cansancio de las largas jornadas laborales, después de las cuales era común se realizase, cuando se hacía, la enseñanza de la nueva religión; pero además, el esclavo no podía ver en el esclavista cristiano un modelo ético ni religioso a imitar ni podía comprender la contradicción entre la prédica del amor como principio y la práctica de la explotación y crueldad esclavista. El africano, y sus descendientes herederos de la cultura paterna, no eran seres aculturados ni arreligiosos; cristianizarlos significaba como primer paso borrar su cultura y creencias, y en ellos hubo la lógica resistencia a que desapareciera su propia identidad, fenómeno común a pueblos en situaciones de emigración con más peso en estos que no abandonaron su medio natural por voluntad propia.

No obstante, debe tenerse en cuenta que las propias características del tipo de catolicismo importado a Cuba favorecían al sincretismo finalmente verificado entre éste y las religiones africanas. El Catolicismo practicado en esta sociedad se inauguró, y por largo tiempo continuó, al estilo de los aventureros colonizadores bajo esa forma que se ha dado en

llamar catolicismo popular español, no coincidente del todo con la ortodoxia oficial y menos aun con el rigor monacal ni de los grandes místicos españoles, expresándose predominantemente más que en términos de perfeccionamiento espiritual y de salvación del alma, en el contacto mágico con lo sobrenatural, apelando al milagro, a través de peticiones, promesas, mortificaciones, asociadas con lo temporal y la vida terrenal, recurriendo a santos, vírgenes y objetos que sirven para estas relaciones y para proteger también. Más que a la Biblia y a textos doctrinales, el catolicismo en el país tradicionalmente ha acudido a las imágenes, estampas, rosarios, detentes, novenas, peregrinaciones, procesiones, exvotos. Los servicios más solicitados en la iglesia se relacionan con la iniciación y la muerte, es decir, el bautizo y las misas de difuntos. Las coincidencias entre el catolicismo practicado en Cuba y las religiones africanas fueron resumidas por Fernando Ortiz al decir: "El culto católico practicado en Cuba no era, en efecto, esencialmente distinto del fetichista" (Ortiz, 1917: 292).

Por otra parte, es importante recordar que la esclavitud en Cuba, además de su intensidad, debida en especial al auge azucarero desde la primera mitad del siglo XIX, tuvo una duración prolongada que alcanzó las postrimerías de ese siglo (fue ella la última colonia española en abolir la esclavitud: en las colonias francesas fue abolida en 1848, en las holandesas en 1863, en las inglesas en 1883, en Puerto Rico en 1873 y en Cuba en 1886; Brasil, en 1888, fue donde finalmente se abolió la esclavitud en América). De esas peculiaridades se derivan varios aspectos importantes para la sociedad cubana, entre ellos los siguientes:

-Por un lado, contribuyó a que fuese cuantitativamente considerable la significación africana en la composición étnica y racial cubana.

-Por otro, facilitó la fijación y extensión de valores culturales y religiosos africanos, aportados a la sociedad de entonces y posterior.

Adviértase que a mediados del siglo XIX la población negra era mayoritaria, lo que en aquellos momentos significaba una alta composición de africanos y descendientes directos de los mismos con la consiguiente presencia de la cultura africana con sus prácticas, mitos y demás concepciones religiosas. En el Censo de 1846, la población esclava era de 323,849, la de color libre 149, 226 para un total de 470,075, mientras que la población blanca era 425,767. Según el Censo de 1841, la pobla-

ción blanca ascendía a 418,291, la esclava a 436,495, que unida a la de color libre hacia un total de 589,333 (tomado del Ensayo político sobre la Isla de Cuba de Alejandro Humbolt. Nota adicional sobre la población por J. S. Thraster, p. 127).

Algo similar se ha apuntado respecto a Brasil, donde el número de africanos y afrodescendientes fue muy superior al de nativos y blancos, hecho que por sí mismo contribuye a explicar la considerable influencia y el papel firme de la participación cultural africana en ese país. Ello indica el peso de lo numérico en la herencia africana; pero no es éste el único factor contribuyente y por sí sólo no logra explicar la magnitud del fenómeno fuera del continente africano.

Todos estos elementos conjugados favorecieron que en Cuba y otras colonias españolas y portuguesas, a diferencia del común de las inglesas, se mantuvieran vigentes representaciones religiosas africanas. Pero la razón básica de la ineffectividad de la evangelización del negro, no ya del indio que en Cuba había desaparecido como comunidad étnica, residía en realidad en que, de hacerse cristiano, el esclavo adquiriría una indeseada condición de igualdad con el esclavista, al ser hijo del mismo Dios y redimido por la misma sangre de Cristo. Ello comportaba destruir la lógica legitimadora de la esclavitud fundamentada en la desigualdad. Se imponía, por intereses económicos e ideológicos, permitir que los esclavos, y por extensión los negros en general, continuasen con sus creencias y prácticas calificadas de primitivas, fetichistas, idólatras, paganas, demoníacas, utilizándose como prueba de su "incapacidad" de asimilar los altos valores de la doctrina cristiana. Ser esclavo era, por tanto, condición idónea para el africano y su descendencia. Prueba de ello es que al cesar la trata y más todavía al ser abolida la esclavitud, las autoridades españolas modificasen su relativa tolerancia y aplicasen restricciones sobre las agrupaciones religiosas de origen africano, práctica que heredó la naciente República frustrados los sueños martianos de una Patria "con todos y para el bien de todos".

En la época republicana neocolonial, al igual que en la colonial, sobre las creencias y prácticas religiosas del tipo que analizamos se ejercía una subvaloración, desprecio y discriminación. La actitud social prevaleciente, impuesta por los patrones morales dominantes, rechazaba prejuiciadamente dichas creencias y a sus practicantes por proceder estos en su

mayoría, además, de los sectores más humildes de la población y en los que predominaban por mucho tiempo negros y mestizos. Las clases dominantes imponían sobre los mismos una discriminación social y racial valorando, además, sus creencias como expresiones incultas.

Incluso la legislación entonces vigente consideraba una agravante la práctica religiosa de este tipo. En el artículo 171 inciso 14 del Código de defensa civil, actualmente derogado, resultaban sancionables a multa o arresto hasta de 30 días sus creyentes ya que su existencia se consideraba como una contravención del orden público al entenderse que eran cultos o creencias contrarios a la civilización y las "buenas costumbres"; en el artículo 40, inciso (e) la pertenencia a este tipo de expresiones religiosas era considerada en el derecho penal como circunstancias agravantes de mayor peligrosidad (ver Torrado, 1983).

Las constituciones burguesas, de 1902 y 1940, establecían como moral oficial la cristiana y por ende como modelo social, en detrimento no sólo de principios éticos laicos, sino de los de otras religiones no cristianas existentes en el país. Sobre la "brujería", como comúnmente eran consideradas las diferentes expresiones religiosas de origen africano, se extendieron las más variadas leyendas que inventaban o exageraban hechos reales en torno a las mismas. Las iglesias cristianas, de un modo u otro, consideraban las manifestaciones religiosas extendidas popularmente, incluyendo los llamados cultos sincréticos, cuando menos, como formas de fe imperfecta. Todavía en la actualidad se mantienen criterios de este tipo entre cristianos.

Otra forma de subestimación se advierte en valoraciones de estudiosos, y en general en la antropología, en dos sentidos: de una parte se les denomina cultos, y no religiones, subrayando el sincretismo, y de otra, como fue dicho, se les califica de amorales, es decir, carentes de sistemas éticos. (Sin embargo, por el contrario, un reciente estudio realizado al respecto demuestra la existencia de valores, no coincidiendo necesariamente en lo ético con códigos cristianos, en la Regla Ocha cubana y la construcción de sentidos que ello comporta (Perera, 1998).

Se evidencia así un punto de partida etnocentrista sobre la base de modelos occidentales, obviando que la cosmovisión africana tiene otros fundamentos sobre los que se construyen valores, que el sincretismo no es ajeno a ninguna forma religiosa concreta, mucho menos en la contemporaneidad, y si se produce en las religiones de origen africano no implica la ausencia de ortodoxias como en las restantes.

Las religiones de origen africano en la actualidad cubana

La política oficial en materia religiosa establecida con el triunfo revolucionario, se fundamenta en la consideración por igual de las distintas iglesias, grupos y expresiones religiosas sin perseguir, discriminar ni tampoco privilegiar ninguna. Con ello, por primera vez en la historia cubana, rescatando el librepensamiento predominante en las construcciones teóricas cubanas fundadoras y posterior, aunque estuvo imposibilitado de sobrepasar en la práctica las formulaciones jurídicas y filosóficas, se le concede *de facto* y *de jure*, no sólo en la letra, paridad a las religiones de origen africano, más allá de discriminaciones y prejuicios resultantes del establecimiento de un ateísmo mal llamado científico asumido, o más bien copiado, del entonces campo socialista que, sin llegar en Cuba a extremos de otros países, afectó a estas religiones del mismo modo que a las restantes, aunque no se hubiesen levantado conflictos como los habidos con jerarquías cristianas, y en cierto modo se les veía al nivel social en términos más bien de folclore.

Las rectificaciones a las que se convocó oficialmente e iniciadas en la segunda mitad de los '80, los acuerdos de Cuarto Congreso del Partido en 1991 que permiten el ingreso en él de creyentes, y la Reforma Constitucional de 1992 explicitando de forma más clara el carácter laico del Estado Cubano, invalidando cualquier manifestación de discriminación, sientan bases normativas más sólidas para el ejercicio de la política definida sobre la libertad de religión que se había generado con la tradición independentista.

De otra parte, ha incidido sobre las mismas la política cultural de rescate de los valores tradicionales folclóricos, en especial de raíces africanas, con lo que de cierta manera se relacionan esas expresiones religiosas en particular en la música, la danza y los instrumentos musicales entre otros aspectos. Todo ello ha significado en la práctica un estímulo para las religiones de origen africano y sus portadores, lo cual, aunque no programado, es real.

La significación sociorreligiosa de las expresiones de origen africano practicadas en Cuba, estriba principalmente en la incidencia de los símbolos, ideas, mitos y prácticas propias de las mismas en las características que tipifican la religiosidad de los creyentes cubanos.

Esta religiosidad contiene elementos aportados por unas y otras formas religiosas concretas. De las de origen africano ha fijado, entre otros,

un carácter empírico y utilitario aunque con poca referencia a ideas y relatos mitológicos, la utilización de objetos y sustancias naturales en el ritual, la manipulación de lo sobrenatural y formas de comunicación dialogadas, la vinculación de lo festivo con lo religioso. En ello convergen rasgos del modo en que se practican otras expresiones, en particular, como se ha dicho, el catolicismo y también el espiritismo.

Acerca de las interrelaciones de las religiones de origen africano y otras existentes en Cuba, es interesante examinar la mutua influencia entre las primeras y el espiritismo. Esta es una experiencia que se observa en otros países, en particular Brasil. Aquí parece que están actuando dos factores. Ambas formas religiosas se han extendido en sectores populares, significativo al menos en el caso cubano, por lo que tienen un mismo referencial social. Por otra parte, en esas dos formas religiosas el culto a los muertos, en antepasados o personas ilustres fallecidas y en ritos mortuorios, y los muertos en sí mismos, ocupan un lugar importante, central incluso en algunos casos, presentándose la necesidad y la aceptación de la posibilidad de comunicación con ellos, además que es común la práctica de la posesión. Un caso singular es el llamado espiritismo cruzado ("cruzao" en la denominación popular), del que realmente se hace difícil determinar si se trata de un espiritismo con fuerte influencia africana o de una vertiente del palo monte con incrustaciones espiritistas.

Otro dato de interés es que el común de los creyentes en formas de origen africano es proclive a la multiplicidad religiosa. Es usual que un santero, por ejemplo, simultáneamente esté bautizado por la Iglesia Católica y se declare católico, esté iniciado en palo, y acuda a consultas y ceremonias espiritistas.

Es interesante añadir que en los momentos actuales, en medio de un reavivamiento religioso general, se aprecian en las religiones cubanas de origen africano indicadores de un crecimiento básico. En diferentes grupos e individuos se manifiestan inquietudes por constituir estructuras centrales organizativas y de dirección que dinamicen la religión y estandaricen el culto. Algunos pasos ya se han dado con la constitución de la Sociedad Cultural Yoruba de Cuba, en la santería, y la Organización de Unidad Abakuá (OUA) que incluye a los grupos (juegos, potencias o tierras, como se les llama) de Ciudad de La Habana y se proyecta hacia

los restantes. Paralelamente, dirigentes de culto, en especial babalawos, una parte con niveles profesionales, promueven una formulación sistematizada del conjunto de ideas de la Regla Ocha para crear un cuerpo teórico más coherente.

Reflexiones Finales

En resumen, las expresiones religiosas existentes en Cuba que se conformaron de religiones africanas traídas forzosamente por la violencia de una prolongada trata, sometidas a un proceso de sincretización bajo nuevas condiciones sociales que interrumpieron el curso normal de las expresiones originales, en conjunto han sufrido modificaciones que las apartan de estas aunque conservando elementos en las ideas y prácticas que las mantienen próximas a las manifestaciones primigenias. Son realmente cubanas y no propiamente africanas ni tampoco, en sentido estricto, afrocubanas, al menos no con la connotación que tiene para la población negra norteamericana el término afronorteamericano, aun cuando sean de raíces africanas.

Sin contar con una estructura eclesiástica que garantice su uniformidad y desarrollo ideológico, alcanzaron una cierta extensión en la población humilde cubana, por lo que, si bien no llegaron a ser tipificantes del modo de expresarse la religiosidad en general, influyen significativamente en la religiosidad más extendida, en la que se observan ideas, representaciones, símbolos, mitos y formas rituales próximas a las características esenciales de esas expresiones religiosas de origen africano. Todo ello es un reflejo particular en la conciencia social de la ascendencia etnocultural en la nacionalidad cubana, donde se advierte como rasgo fundamental un mestizaje cultural y racial.

Respecto a las expresiones de origen africano, también participantes de las raíces culturales por la incorporación temprana de las religiones originales y por su alta difusión en los sectores populares, es necesario destacar dos elementos principales que intervinieron desfavorablemente en su significación social: la relativamente menor elaboración de un pensamiento religioso sistematizado, de lo que se desprende menores niveles de estructuración orgánica, y su ubicación dentro de la cultura domi-

nada, sometida por un largo período a discriminaciones, subvaloraciones y prejuicios.

La conformación de estas expresiones se realizó en un prolongado proceso de transculturación en el que la cultura africana y sus derivaciones fueron situadas en condiciones de resistencia favorecidas en cierto modo por una relativa tolerancia pero, en definitiva, en desventaja respecto a la cultura cristiana. Sólo muy tardíamente en la historia cubana, por parte de las proyecciones sociales revolucionarias, se dio reconocimiento oficial paritario a estas religiones a la vez que se ejecutó una política de rescate de valores folclóricos a los que las mismas se asocian y se creaban las condiciones objetivas para la erradicación de discriminaciones sociales.

Su carácter empírico y por tanto su constante referencia a lo cotidiano, sus características por las que ofrece soluciones mágicas a problemas materiales mediante el control directo de lo sobrenatural; la adivinación y rituales de protección; el atractivo de su ceremonia con empleo de lo festivo e incluso del "misterio" en las mismas y en las leyendas, han constituido condiciones propicias para su extensión en la población. Sin embargo, la menor elaboración ideológica en particular de complejas doctrinas éticas y filosóficas, y la ausencia de estructuras de alto desarrollo institucional, les han impedido tener una participación consciente activa en la vida política, social e ideológica, siendo más notoria su influencia al nivel de conciencia cotidiana.

En el plano político, por tanto, no puede hablarse de una participación en las estructuras de poder de grupos de este tipo ni que dirigentes de culto, en condición de tal, tuviesen posibilidades de decisión política (y en todo caso, de haber existido alguna figura de gobierno principal practicante de la santería u otra, la tendencia hubiera sido ocultar tales creencias). Hubo, no obstante, sucesos eventuales localizados de utilización de creencias abakuá y santeras en algunas campañas electorales de la época republicana. En lo ideológico la función de estas expresiones no pudo ser de legitimación del régimen colonial ni del neocolonial que les eran adversos. La etapa más favorable les ha sido la revolucionaria por lo apuntado y por la elevación del nivel de vida y de posibilidades de ascenso de la población humilde donde se encontraba su potencial humano, aunque subsisten dificultades de otro tipo.

Las relaciones sociales en las que se insertaron y evolucionaron las creencias y prácticas africanas, determinaron cambios importantes en especial en reducir ritos agrarios y de fertilidad y referencias a la naturaleza y, por el contrario, se produjo un acrecentamiento de representaciones de símbolos y mitos y de la protección y adivinación, orientando estas expresiones más al ámbito individual y familiar y a lo concreto que a proyecciones sociales, políticas, éticas y a abstracciones. Recuérdese que el esclavo era enajenado totalmente del resultado de su trabajo y sobre él, como después lo fue en su descendencia y en sectores populares, pesaban condiciones de vida adversas, por lo que la fertilidad y la cosecha, para el esclavo, ni los problemas estructurales de la sociedad en su globalidad, para el común de la mayoría de los practicantes, podían ocupar el centro de las preocupaciones sino ante todo la inmediatez de la supervivencia, reduciendo a la par el nivel de sacralizaciones propias de religiones originales y con ello posibilidades de significación social. Estos factores, sin embargo, no impidieron ni obstaculizaron la participación de los portadores de estas religiones en la vida social cubana, la que, por el contrario ha sido muy activa en diferentes procesos en distintas etapas de la historia nacional.

Cambios en las condiciones de vida en la última etapa favorecen, de una parte, una mayor influencia social de estas expresiones religiosas, entre otras razones, como recurso ante dificultades individuales y familiares y, de otra, la tendencia al interior de las mismas a crear estructuras organizativas centrales y el planteamiento de sistematizaciones teóricas.

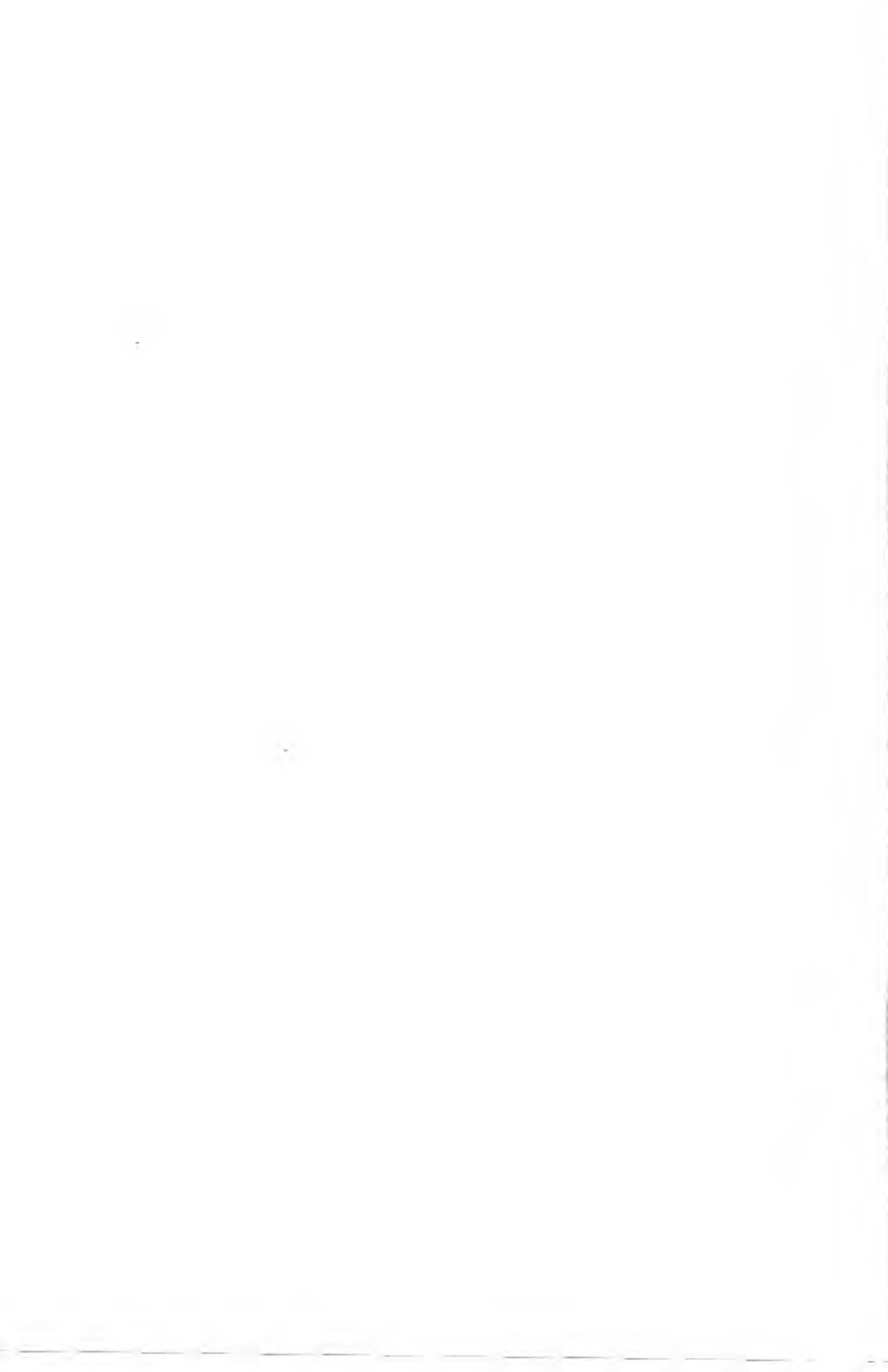


REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGUILERA, Pedro P. (1998). *Religión y arte yorubas*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- ARGÜELLES, Aníbal e HODGE, Ileana (1991). *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*. La Habana, Editorial Academia.
- BRAGA, Julio (1998). *Fuxico de candomblé. Estudos afro-brasileiros*. Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana.

- BISNAUTH, Dale (1996). *History of Religion in the Caribbean*. Trenton, NJ., Africa World Press, Inc.
- CABRERA, Lydia; (1990). *La sociedad secreta abakuá*. Miami, Florida, Editorial CR.
- COLECTIVO del DESR (1993). *La conciencia religiosa. Características y formas de manifestarse en la sociedad cubana contemporánea*. La Habana, Depto. Estudios Sociorreligiosos, CIPS, ACC, (impresión ligera).
- COLECTIVO del DESR (1990). *La religión en la cultura*. La Habana, Depto. Estudios Sociorreligiosos, Editorial Academia.
- COLECTIVO del DESR (1998). *Panorama de la religión en Cuba*. La Habana, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, Editora Política.
- FERAUDY, Heriberto (1999). *Irna. Un encuentro con la santería, espiritismo y palo monte*. México, Editorial Conexión Gráfica.
- GUANCHE, Jesús (1983): *Procesos etnoculturales de Cuba*, La Habana, Editorial Letras Cubanas.
- GUIRIBITEY, Jacobo (ed.) (1996). *Los olvidados de la Historia*. La Habana, CEHILA-Cuba.
- HAM, Adolfo (1998). *Una introducción al espectro religioso caribeño*. La Habana, ponencia presentada en el Segundo Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos.
- HOUTART, François (1989). *Religión y modos de producción precapitalistas*. Bruselas, Editions de L'Université de Bruxelles, Madrid, Editorial IEPALA.
- HUMBOLT, A. von (1930). "Ensayo político sobre la isla de Cuba". *Colección Libros Cubanos*, vol. XVI, La Habana.
- MENÉNDEZ, Lázara (1995). "Un cake para Obatalá". *Temas*, nº 4, octubre-diciembre, La Habana.
- MENÉNDEZ, Lázara (1998). "Ayé (ki ibo). "Tres sin un título". *Caminos*, nº 13-14, enero-junio, La Habana, Centro Memorial Martin Luther King, pp. 2-16.
- MORENO FRAGINALS, Manuel (1977). *El ingenio*. T. III. La Habana, Editorial Ciencias Sociales.
- ORTIZ, Fernando (1917). *Los negros brujos*. Madrid, Editorial América.
- ORTIZ, Fernando (1919). *Las fases de la evolución religiosa*. Conferencia pronunciada en el Teatro Payret el 7 de abril de 1914, La Habana, Tipografía Moderna.
- ORTIZ, Fernando (1986). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales.

- OWENS, Joseph (1976). *Dread. The rastafarians of Jamaica*. Kingston, Sangster.
- PERERA, Ana C. (1998). *El sistema de valores de la regla ocha*. La Habana, Departamento de Estudios Sociorreligiosos (inédito).
- PICHARDO, Hortensia (1971). *Documentos para la historia de Cuba*. La Habana, Editorial Ciencias Sociales.
- RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge (1993). "La religiosidad popular en Cuba". *La religión*, La Habana, Editora Política, pp.1 23.
- RAMÍREZ CALZADILLA (2000). *Religión y relaciones sociales. Significación sociopolítica de la religión en Cuba*. La Habana. Editorial Academia.
- SALLES, Ronaldo de (1998). *Jaré, manifestação religiosa na chapada diamantina. Uma face do candomblé*. Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana.
- SOSA, Enrique (1982). *Los ñañigos*. La Habana, Ediciones Casa de las Américas.
- QUIÑONES, Tato (1994). *Ekorie Abakuá*. La Habana, Edit. Unión.
- TORRADO, F. R. (1983). "Los derechos humanos en Cuba". *Cuba Socialista*, nº 5, febrero, La Habana.



La cara oculta de la historia de los 'negros' de Carmen de Patagones (Argentina)

Graciela Iuorno*

Alcira Trinchero**

RESUMEN

El presente artículo tiene la intención de acercar los avances de nuestra investigación sobre la población 'negra' de Carmen de Patagones, provincia e Buenos Aires, Argentina.

En la década de 1820 el fuerte 'El Carmen' fue elegido por los corsarios autorizados con patentes para efectuar correrías y hostigar a extranjeros, especialmente a los navíos brasileños a partir de 1826. Después de 1827, la política del poder 'central' exigió la sumisión de los 'negros' a la militarización para la defensa de la frontera, para sostener o bien, eliminar a la población originaria.

Nuestro objetivo central es recatar a través de los testimonios —orales y escritos—, algunos valores 'identitarios' de los descendientes de la población

* Professora e Licenciada em História, Magister em Educação Superior Universitária, professora da Cátedra História Contemporânea, Escuela Superior de Idiomas, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Historia Universal I y II, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue. Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura, (CEHEPyC) CLACSO. É autora de "Guerra, Paz y Resistencia en la Historia Contemporânea: Un caso de historia inmediata: la invasión a Iraq", in A. Funes (comp.), *La historia dice presente en el Aula* (Nuequén, UNCo, 2004). E-mail: graiuorno@arnet.com.ar

** Professora de História, especializada em História Contemporânea, Magister em Educação Superior Universitária, professora da Cátedra Mundo Actual Afroasiática y Europa I, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue. Organizou o livro *Globalización. Un desafío en la enseñanza de las Ciencias Sociales* (UNCo, Neuquén, 2000) e publicou "La invasión a Iraq: un problema histórico a enseñar", in A. Funes (comp.), *La Historia dice presente en el aula* (Neuquén, UNCo, 2004).

negra que dan cuenta desde la reconstrucción de su pasado de la relación con los otros componentes de la sociedad local y su inserción laboral-social y socio-cultural. Esta perspectiva nos posibilita el análisis de acciones e interacciones articuladas con posibilidades y relaciones entre los 'negros', 'indios' y 'blancos'.

* * *

ABSTRACT

The "hidden face" of the "black" people's history from Carmen de Patagones (Argentina)

The purpose of this paper is to present the progress in our research on the "black" population from Carmen de Patagones, province of Buenos Aires, Argentina. In the 1820s, the fort "El Carmen" was chosen by the corsairs authorized with a license to carry out "defensive actions" and to harass foreigners, particularly Brazilian ships since 1826. After 1827, the "core" power policy demanded that 'black people' should be submitted to military duty for the frontier defense in order to protect, or else, to eliminate native population.

Our main goal is to rescue, through oral and written testimonies, some "identity" values of the black population's descendants that describe, from the reconstruction of their past, the relationships with other components of the local society and their labor-social and socio-cultural insertion. This perspective gives us the analysis of articulated actions and interactions with possibilities and relationships among "blacks", "American Indians" and "caucasian".

Keywords: Black, caucasian, American Indians, Carmen de Patagones, Argentina, XIX century.

* * *

RÉSUMÉ

Le "visage caché" de l'histoire des noirs à Carmen de Patagones (Argentina)

Le présent article a l'intention d'approcher les avances atteintes dans la recherche sur l'histoire de la population de Carmen de Patagones.

Dans les années 20 du XIX^{ème} siècle "El Carmen" était la place choisie par les corsaires autorisés, à l'aide de patentes, à faire leurs incursions et à harceler les étrangers, surtout les bateaux brésiliens dès le début de 1826. Depuis 1827, les politiques du gouvernement du pouvoir central, ont exigé la soumission des noirs à la militarisation pour la défense des frontières, pour soutenir ou bien pour éliminer l'Indien.

L'objectif central est celui de recueillir, à travers des témoignages —oraux et écrits—, les valeurs d'identité des descendants de la population noire qui, à partir de la reconstruction du passé, expliquent le rapport avec les autres membres de la société locale et leur insertion sociale et du travail. Cette perspective nous facilite l'analyse d'actions et d'interactions articulées par l'emplacement et les rapports entre les noirs, les indiens et les blancs.

Mots-clés: Historie des noirs, Carmen de Patagones, Argentina.

Recebido em: 24/06/2004

Aprovado em: 26/09/2004



EL PRESENTE artículo pretende acercar avances y reflexiones con relación a nuestra pesquisa sobre la historia de la población negra de Carmen de Patagones,¹ temática que presenta una sentida carencia de estudios académicos.² No obstante que, la creación del Virreinato del Río de la Plata generó una serie de documentos sumamente útiles para el estudio de la "trata" —sobretudo con la aplicación de la Real Cédula de Libre Comercio de 1789— y de fuentes que permiten trabajar sobre la reconstrucción del proceso histórico, la situación del ingreso de esclavos vía contrabando dificulta el conocimiento de las cifras reales del tráfico. Para el caso en estudio, según el padrón de 1788, tres "forasteros" poseían un esclavo cada uno. La primera transacción de esclavos en Patagones, encontrada en el Archivo General de la Nación, data de 1796. Entre los años 1796 y 1807 se realizaron 26 transacciones en las que intervinieron empleados de la Corona, "forasteros" y en menor medida los pobladores.

Para la corona española, la fundación de puertos, guarniciones y fuertes en la costa Atlántica no sólo serviría para evitar el emplazamiento en las zonas de otras potencias europeas, sino que también tendía a instalarse en la periferia de un territorio dominado por los indios, al no estar aún con

fuerzas suficientes para fundar establecimientos permanentes. De todas las fundaciones hispanas en las tierras patagónicas solamente perduró El Carmen de Patagones. Los demás fueron desapareciendo por falta de apoyo cuando la definitiva decadencia del poder naval español impidió mantener adecuadas líneas de abastecimiento.³

La ausencia de la totalidad de boletas de compra-ventas y la carencia de padrones que incluyan a los negros, nos permiten realizar sólo aproximaciones verosímiles sobre la importancia relativa de la etnia en el conjunto de la población. La "historia oficial" ha resaltado como acontecimientos significativos para la Historia de Patagones, por una parte, su "participación" en la Guerra con el Brasil (Scenna, 1968)⁴ y por otra parte, los hechos referidos al período Rosista —denominado por algunos como la "resurrección de los negros"⁵—, dejándolos fuera de la "crónica" del período precedente desde su fundación en 1779 (Auza y Raone, 1979; Biedma, 1905).

Debemos recordar que desde 1827, las políticas gubernamentales del poder central exigieron un sometimiento de los negros a la militarización para la defensa de las fronteras.⁶ En este marco se produjo la inclusión de nuevos espacios productivos a la provincia de Buenos Aires⁷ y la incorporación del negro para la contención y/o eliminación del indio.

La amenaza constante de los malones obligaba a mantener un oneroso servicio militar de la frontera, misión monótona que minaba la disciplina de la tropa, empobrecía al erario público y terminaba con la muerte de mucho de los milicos allí apostados. (González Lonziéme, 1977:20)

Lo que la crónica histórica oculta de la población negra evidencia perspectivas y prácticas racistas.⁸ La interpretación de las representaciones de la identidad permite vincular al actor, el pasado y el futuro unido en una historia de vida, en el caso del individuo, y de una memoria colectiva en el caso de una etnia.

Pretendemos rescatar a través de los testimonios —orales y escritos— aquellos valores identitarios de los descendientes de la población negra que dan cuenta desde la reconstrucción de su pasado de la relación con los otros componentes de la sociedad local y su inserción social y laboral.⁹ Esta perspectiva nos posibilita el análisis de acciones e interacciones articuladas con posiciones y relaciones de los negros-blancos-indios (Chartier, 1997:85-107). Nuestro desafío es cómo articular las percepciones, los lenguajes y las racionalidades propias de los actores con las interdependencias que restringen y constriñen sus estrategias.

Los datos que constituyen el fundamento empírico de este estudio se encuentran en los Archivos Parroquiales, en los boletos de compras de negros, en los "festejos y honores patrios", a cargo de instituciones como el ejército, que incluyen a integrantes de la comunidad negra y en la bibliografía específica sobre la historia local.

Un capítulo importante, y el único resaltado en la "historia oficial"¹⁰ es el papel desempeñado por los negros en la "defensa" del Fuerte en la Guerra con el Brasil¹¹, constituida en una épica militar más local que nacional. Una vez capturados por los corsarios, los africanos dejaban de ser esclavos para el Brasil, no obstante entraban en múltiples relaciones de dependencia no definidas con precisión. Con certeza los negros pertenecían a un dueño, a veces eran contratados y siempre debían prestar algún tipo de servicio, el más recurrente era el militar. En crónicas de batallas aparecen negros y negras peleando en defensa del lugar¹². Las narraciones bibliográficas dan una imagen del negro, como agente incorporado de manera regular a la fuerza, como si fuera español, mestizo o criollo, pero en realidad eran "*De la Patria*".

La situación de los negros de Patagones tiene cierta particularidad, aunque como en otros escenarios latinoamericanos, fue sometida a la esclavitud y sus miembros comprados para cumplir los denominados "servicios".¹³ La población "negra" lugareña hasta fines del siglo XIX apuntó a conservar las características culturales identitarias de las "*naciones*"¹⁴ rioplatenses. Ya en 1760 los negros del Río de la Plata se agrupaban en organizaciones comunitarias. Primero fueron las cofradías, que eran hermandades religiosas con santos patronos. Luego serán las "*naciones*" que se ocuparán de peticionar ante las autoridades los permisos para realizar los bailes públicos. Por último se reunirán en comisiones de socorros mutuos que llegaron a funcionar hasta bien entrado el siglo XX.

Con respecto al racismo es un fenómeno antiguo e implica una serie de actitudes inherentes a la cultura dominante. Incluye prácticas que son producidas, discutidas y valoradas de múltiples formas de inesperados y muchos efectos (Wieviorka, 1992: 22). La idea de raza y las taxonomías son construcciones sociales. Un sustrato de tensión, estereotipos y prejuicios parece ser el legado universal de los sistemas de esclavitud definidos como raciales. Las características según las *líneas de color* fueron indicaciones de origen, de clase social y de profesión laboral. Negro o morenos quería decir esclavo no simplemente de *color negro*. Otro

componente que consideramos son las relaciones de explotación que los europeos y sus descendientes impusieron a los pueblos “no-blancos”.

El periodo inicial del colonialismo coincidió con el ascenso del racismo. El mismo

[...] significa atribuir con falsedad características heredadas de personalidad o conducta a los individuos de una apariencia física particular. [...] las diferencias raciales deben entenderse como variaciones físicas singularizadas por los miembros de una comunidad o sociedad étnicamente significativas [...] (Giddens, 1991:171)

Distintas investigaciones sobre la situación del “esclavo” manifiestan que los “liberados”, negros y mulatos africanos jamás fueron considerados ciudadanos, ya que aunque fueran “nacidos de vientre libre” tuvieron situaciones de *status* jurídicos legales diferentes, según las regiones geográficas. Esto remite a que la “libertad” de los esclavos podría expresarse en “la ilusión de ser libre”. El Estado argentino fue connivente con prácticas esclavistas hasta mediados del siglo XIX, dado que, en los diarios de la época¹⁵ se publican “avisos clasificados” de compra y venta de africanas/africanos, morenas/morenos, colaborando así, con los principios ideológicos del tráfico. El poder ejecutivo utilizó la coerción para la incorporación de los negros en el ejército. En definitiva, tenemos un estado y una sociedad que durante el siglo XIX, crea y mantiene la inferioridad social de negros, de mestizos y de indios.

En torno a Memoria e Historia

Como se sabe, la memoria no es una evocación exacta sin subjetividades de los hechos del pasado, es un permanente proceso de re elaboración desde el presente. Los testimonios orales a los que se acude, en tanto actores sociales de un pasado al que se les piden recuerden, son de fundamental importancia por cuanto se enfrentan con el qué y el para qué recordar. Si aceptamos que la memoria se construye con “recortes” de los hechos sucedidos, es necesario agregarle las interpretaciones que autorizan exponer la narración, a veces convirtiéndola es un campo difuso, porque el sujeto está vinculado al contexto social, económico y político. Por ello, recordar, permite fundamentar cuestiones del pasado y explicar el presente. Desde esta perspectiva, se pone el acento en los testimonios orales para explicar una parte – quizás la más compleja– de la historia política neuquina y rionegrina. Actores que participan (ron)

en lo político y sus prácticas, que tienen silencios, supresiones, amnesias y tabúes (citado por James, 1987), a veces son renuentes y, cuyas exposiciones atravesadas por las convenciones y matrices ideológicas de donde vienen, viven y actúan, tienen validez en tanto permiten concretar una contribución más, desde un espacio local, a la historia nacional.

La memoria es un fenómeno permanentemente actual, es un lazo que nos une con el eterno presente, es decir, las memorias se adaptan al conjunto de percepciones actuales. En este sentido, Michel De Certeau enfatiza el carácter "presentista" del pasado asegura que la memoria colectiva desaparece cuando deja de ser relevante para la experiencia actual; la manera en que la gente común concibe el pasado, refleja las preocupaciones del presente. A su vez, Charles Tilly señala que el proceso de la experiencia histórica y compartida, constriñe la acción política presente y la disputa que ocurre sobre la interpretación apropiada de aquélla. En otras palabras, la memoria política tiene un carácter estructurado y capacidades estructurantes.¹⁶

Los negros de El Carmen

Las tierras de Carmen de Patagones fueron colonizadas por Pedro de Mendoza, merced a las informaciones brindadas por el comisionado inglés Thomas Falckner a partir de las exploraciones en las costas patagónicas. El barco "*Nuestra Señora del Carmen y Ánimas*" llegó al lugar el 18 de abril de 1779 comandado por Don Francisco de Biedma, luego de negociar con los habitantes originales el derecho de permanecer en ese espacio geográfico. La historia de la aldea y el Fuerte tiene dos etapas nítidas: la hispánica que se extiende desde su nacimiento hasta el proceso emancipador -1810- y la nacional que va desde esa fecha hasta nuestros días. Concretada la revolución no encontró eco en el vecindario integrado por españoles y sus descendientes criados en un ambiente que rendía homenaje al monarca. Recién durante la gestión de Martín Rodríguez, en 1821, con la designación del Comandante Oyuela y la participación de los vecinos en el gobierno comunal, los lugareños aceptaron la autoridad del gobierno central. Con los denominados "*gobiernos patrios*" el Fuerte adquirió la habilitación de puerto menor y se le concedieron varias franquicias, como la de abastecer de sal a Buenos

Aires. Los “*barcos negreros*” debían cumplir su cuarentena en este puerto en preferencia al de Ensenada. Siempre escapaban negros o morían en el lugar. La ruta marítima de esclavos con Brasil se habilitó en 1585 que con el tiempo suplantó a la terrestre por Asunción, privilegiando al espacio Atlántico por sobre el terrestre. Fueron cada vez más frecuentes los contactos con África y se consolidó el circuito comercial que unía a Buenos Aires con el resto de América, África y Europa. El cincuenta por ciento de la población de las ciudades del interior del virreinato en 1778 lo constituyen negros y mulatos (Rodríguez Molas, 1993:7).

En la década de 1820 “El Carmen” fue el lugar elegido por los corsarios autorizados con patentes para efectuar sus correrías y hostigar a extranjeros, especialmente a los navíos brasileños a partir de 1826. Muchos de los negros que poblaron Patagones tenían como destino Brasil¹⁷. Los corsarios los capturaban y los vendían a los ricos y a los no tan ricos del fuerte, como personal de servicio doméstico o directamente para su incorporación al ejército. Durante su gobierno Rosas abrió los puertos a los “*barcos negreros*” por la necesidad de llevar adelante la lucha de la “*frontera contra el indio*”.

Los negros radicados en tiempos de la esclavitud¹⁸ y tras la gesta de 1827 eran capturados cuando se los conducía de su lugar de origen: África al Brasil. Los apellidos que les adjudicaron a los africanos fueron los de los coroneles a cargo del gobierno local, tales como Crespo, Oyuela, Guardiola, Ureña, Pita, Inda, Araque, Guerrero, Alfaro, Olivera¹⁹. De acuerdo al relato de un cronista local: “[...] los negros que entregaban los capitanes de los barcos corsarios, se vendían a las familias acomodadas, como sirvientes, mientras que otros eran retenidos para los servicios del Fuerte. *A estos últimos se los apellidaban ‘La Patria’ [...]*” (Entrevista a J. Mario Raone, Neuquén, 2000). Recordemos que el fuerte tenía como funciones esenciales la defensa²⁰ de las incursiones de los indios en las campañas de Juan Manuel Rosas y del general Julio Argentino Roca.

En las fuentes parroquiales se constata la siguiente información: nacimientos de negros; año del bautismo y nombre de los bautizados; casamientos; censos de compra y venta, que no brinda la posibilidad de obtener datos precisos de la cantidad de esclavos ingresados ni identificar a la totalidad de los dueños. Asimismo, realizamos un cruce de datos obtenidos de una diversidad documental: periódicos locales y nacionales del siglo XIX y XX, producción historiográfica —que en forma fragmenta-

da se encuentra en el Archivo General de la Nación—, archivos provinciales de Río Negro, Neuquén y de Buenos Aires, entrevistas a descendientes de la comunidad local. Asimismo, debemos señalar que los negros aparecen identificados, por una parte, en la documentación parroquial como: africanos, morenos, pardos, “*de color*”, “*neófitas*” —mujeres recientemente convertidas al catolicismo— y libertos; por otra parte, en el Censo de 1822 los registran como “*pardos y morenos*” o “*negros y pardos*” y se los reúne en cinco grupos principales: indios, mulatos libres, mulatos esclavos, negros libres y negros esclavos (Goldberg, 1976:3). En el Padrón del Establecimiento del Fuerte del Carmen de 1816 están asentados un total de 458 “La Patria”, correspondiendo 193 a mujeres y 265 a hombres, mientras que la suma de la población blanca asciende a 144 entre “vivanderos”,²¹ labradores, particulares y empleados.

Entre 1824²² a 1850 ingresa al país la mayor cantidad de negros. Según los datos obtenidos en las fuentes parroquiales la población negra en El Carmen fue significativa hasta 1899. Las referencias en el apartado “estado” mencionan repetidamente a los “*soldados africanos*” o “*soldados negros de Angola*”²³ o “*soldados de patagones*” o “*soldado cazador*”²⁴ o “*solteros africanos*”. En el rubro “*observaciones*” se encuentran las siguientes anotaciones: “*morenos soldados*”, “*el esclavo-ella liberta*”, “*negros libertos*”, “*negros libres*”, “*morenos*” y “*militares*”. La iglesia bajo la denominación del primer apartado registraba el estado civil de los negros para que no se produjeran situaciones de irregularidad en cuanto al vínculo del sacramento del matrimonio. Se anunciaban públicamente los nombres de los futuros contrayentes, quedando para los vecinos la posibilidad de denunciar sobre el conocimiento de lazos anteriores.

El número de negros capturados por el Corsario Lavalleja —entre 1826 y 1827— y luego vendidos por la administración del Fuerte, oscila en 467 (AGN). Sin embargo, inferimos que la cifra es mayor, dado que algunos datos han sido borrados y otros resultan inteligibles debido al deterioro que ha sufrido la fuente documental. En cuanto al sexo, en donde aparece especificado, encontramos registrados 270 varones y 125 mujeres. Los precios varían entre setenta y dos y cuarenta y ocho pesos. A fines del siglo XVIII el precio de un negro no mayor de 35 años era de alrededor de 350 pesos, el equivalente de 60 a 70 fanegas de trigo de los años en que se pagaron por él mejores precios. La posesión de un esclavo

significaba un considerable esfuerzo de acumulación relacionado al monto de las ventas de trigo a la Real Hacienda que realizaban los agricultores.

En la década 1820-30, la población negra local superó holgadamente al promedio nacional. Las razones de su incorporación al espacio fueron varias: la fundación del Fuerte, los barcos negreros capturados, la sede del Barallón de Pardos y Morenos, la consideración de espacio geográfico marginal para los gobiernos centrales, los proyectos de colonización agrícola de Rivadavia, las políticas de fronteras y confinación, entre otras. Posteriormente, de acuerdo al censo realizado en 1852, la población de El Carmen alcanzaba los 1318 habitantes distribuida entre 792 mayores de doce años, más hombres que mujeres y 526 menores, donde no se identifica a los de origen negro o mulato.

Relación amo-esclavo. Algunos casos

En el Archivo General de la Nación, en actas suscriptas por Ambrosio Mitre se registra la compra, de tres negras apresadas por el corsario nacional oriental argentino a la goleta brasileña "Chiquinha". La adquisición fue efectuada por Josefa Martínez, su esposa, madre de Bartolomé—futuro presidente de la República— y de Emilio—nacido en Carmen de Patagones— A una de las negras, llamada Joaquina de "*como Dieciséis Años de edad*",²⁵ se la consideraba libre y en ejercicios plenos de sus derechos. En este caso no se establece un precio, sino sólo certifican en firme su carácter de manumisión, con forma de carta de libertad. Para el caso de la "*liberta*" de nombre María, el trámite es bastante curioso²⁶. El "*contrato de servicio*", casi un adelanto jurídico para la época, pero en condiciones de desigualdad legal y de acción dentro de la sociedad, colocaba en relación interdependiente a María y a Josefa Martínez. La primera ofrecía a la segunda en "*espontánea voluntad*" servir por cuatro años; ésta se comprometía a alimentarla, vestirla, asistirle en enfermedades, educarla, y "tratarla con arreglo a las *servientes de su clase*". La misma debía depositar en "caja de Ahorros" en Buenos Aires sesenta pesos, de los cuales se le entregaría a María la mitad cumplidos los dos primeros años y el resto al finalizar los cuatro años. El contrato podía rescindirse en caso que la "*liberta*" no correspondiere con sus "buenos servicios al buen trato y recompensas que le ofrese [ofrece] la dicha Sra.". En el caso de que lo último ocurriera, María sería devuelta a la Comandancia del Fuerte. Es decir la responsabilidad última sobre María era del propio Estado

nacional, ya que las autoridades de la dependencia del Carmen, eran designadas por el Ejecutivo Nacional.

Los rastros dejados por los negros de Patagones, revelan indicios vinculados al status jurídico-social y a sus luchas de éstos con los amos. Por ejemplo, hemos encontrado documentación sobre una acción judicial iniciada en 1823 "casi ganada" por "la negra Juana"²⁷ a su amo José Guardiola.²⁸ De acuerdo al expediente, en dicha causa participan: Bernardino Rivadavia, los comandantes Sancho y Loyuela, este último es quien llevó el caso adelante. El "cabo cazador" Julián Guzmán, de la guarnición del Fuerte de Patagones y testigo de Juana, porque estaba debajo de la cama cuando el patrón cometió abusos reiterados. Juana habría engendrado una hija con el imputado. Rivadavia actuó como tribunal de primera instancia, apercibiendo a ambos de "mala conducta", pero dejando libre a Juana de elegir un nuevo amo.

Las fuerzas de Seguridad: Ejército y Gendarmería

Todos los negros "vagos y malentretidos" luego de 1810 fueron apresados para servir en fortines lejanos de Buenos Aires, como era el del Carmen. La incorporación de esta población al ejército fue como auxiliares-peones para el acarreo de municiones y realizar las tareas más pesadas. Además, una función asignada a los negros, como medio de interrelación con la población autóctona, fue la de *lenguaraz*. Un ejemplo de ello lo constituyó "Chapaco", comprado por Francisco de Biedma a los indígenas y que había adquirido una singular experiencia en el conocimiento del lenguaje mapuche debido a su cautiverio (Negri, 1994:1). La Real Ordenanza de 1577 preveía para ellos casi "un servicio militar obligatorio" y en 1663 tenían la misión de vigilar los espacios que bordeaban el Puerto de Buenos Aires, actividad que estaba a cargo de veteranos e incluía a tres compañías de indios, negros y mulatos armados con lanzas y desjarreteadores. En 1801 se creó la *Compañía de Pardos y Morenos* integrada por ochocientos noventa y ocho voluntarios indios, negros y pardos.²⁹ Existió, además, el Regimiento de Castas que incluía a indios, negros y "castas". Todos los sobrevivientes de las guerras de independencia serán afectados directamente a la guerra con el Brasil. Más tarde Rosas, los reunió en el denominado Batallón Provincial y Batallón del Restaurador (Coria, 1997:108).

El testimonio de Leopoldina América “Meca” Rolla nos permitió desentrañar su verdad simbólica más allá de una verdad histórica sobre los acontecimientos que se constituyen en “lugares de la memoria” vividos al calor de la tradición oral. Nacida en Patagones en 1916, hija de Pedro Rolla –casado, tras la muerte de su esposa, con Pascuala Linares indígena de “pura cepa”. Meca nos proporciona una perspectiva sobre la participación de miembros de su familia en distintas gestas.

Mi mamá se llamaba Soledad Olivares cuando murió me tuvo que criar mi abuela que también nació en Patagones [...]. Ella me contaba que su mamá [...] mi bisabuela Brígida Parra Lainas, que era esclava de origen africano. *Luchó junto a los patriotas en la defensa del Fuerte en aquella famosa batalla.*³⁰

Como ya lo hemos mencionado anteriormente, es común escuchar en la comunidad el papel de los negros en la defensa de la agresión de brasileros³¹, ese es el relato de la “*historia oficial*” aunque no se ha escrito aún una nueva interpretación, que supere el “*mito de origen*”.

En este sentido, la participación de sus familiares en la defensa de la frontera, tanto de las agresiones externas como del avance del indígena en las tierras incorporadas por el Estado nacional después de la llamada “*Conquista al Desierto*”, se representa significativamente en su narración:

A mi abuelo Alberto Olivera, lo mataron los indios [...] regresaba con una patrulla, luego de haber corrido a un grupo de ellos, echándolos hacia el norte [...] entre tiros, flechas y cuchillos mi abuelo cae mortalmente herido [...].³²

Juan Mario Raone encontró en los Archivos del Ejército notas referidas a un soldado negro, *Felipe de La Patria*,³³ a quien la institución castrense le otorgó una pensión. Francisco Pita (1928:167) señala que todos los negros del Fuerte reconocían al Sargento don Felipe La Patria como al Jefe, tal es el caso de Casimiro Guerrero, Antonio Fourmantin, Martín León, entre otros.

Juan A. nacido en Carmen de Patagones en 1930 ingresa, después de cumplir con el servicio militar obligatorio, a Gendarmería Nacional en Las Lajas, provincia del Neuquén. Rápidamente es trasladado a la Agrupación 1ª en Buenos Aires y luego es destinado a la cárcel de Magdalena donde trascurridos algunos años fue dado de baja. Entre sus ‘relatos de vida’ hay un antes y después de su tránsito en la Gendarmería:

[...] de las Lajas estuve en la cordillera, en el Huecú, y de ahí salí con un pase a Buenos Aires. Fui a Magdalena [...] conocí a muchos personajes Lucero, al General Osiris Villegas, Guillermo Kelly [...] un general me decía "Negro cuando no nos peleemos entre nosotros vamos a andar bien mientras tanto no renemos salvación"... así me decía;iii.³⁴

Hugo Elí Raone³⁵ cuando fue suboficial del Ejército recuerda que un soldado de apellido Herrero era considerado por sus compañeros el "número 1": "por ser amigos de todos y [...] recuerdo que hacía los 'solo' cuando se cantaba la marcha 'Aurora'". Hugo H. es descendiente de una antigua familia de negros e integrante de una banda de músicos, hoy reside en la Patagonia.

Los negros y el trabajo

El censo de 1816 nos muestra que existían en Patagones 53 esclavos. Los labradores poseían 23, el 43% del total, repartiéndose el resto entre "vivanderos", particulares y empleados de gobierno. En las estancias, los desterrados fueron un factor esencial en proceso de expansión ganadera. Algunos llegaron al Fuerte condenados por delitos menores, o como esclavos, mano de obra barata, amas de leche, lavandera y concubinas a la fuerza. En 1856 se dicta la Ley de Puerto Franco para Patagones y la sal que había sido una riqueza que benefició a particulares se convirtió en un bien municipal. La industria saladeril constituyó uno de los principales productos de exportación, además de una economía diversificada con establecimientos agrícolas y pastoriles, el intercambio de mercancías a convirtió la localidad en un núcleo comercial. Al finalizar la década de 1870 era un centro propulsor de desarrollo regional.

La población parda³⁶ ocupó un lugar dominante en las actividades de servicio en relación de dependencia, debido al mestizaje puede desaparecer el "color", pero las "mujeres descendientes de negros" al igual que las desposeídas seguirán trabajando de empleadas domésticas, lavanderas, cuidadoras de niños, hacheras de leña. Aunque hoy se continúe diciendo:

[...] los negros, mulatos, etc. tenían las mismas posibilidades que nosotros, [...] sus tareas eran las comunes a todos los habitantes del pueblo [...] empleados del correo, en el Ferrocarril del Sud, [...] o en el municipio.³⁷

En correlación, las negras descendientes de soldados llegados a la región con la denominada Campaña al Desierto, también fueron tomadas

como lavanderas o cocineras, tal es el caso de la mucama del hospital local de Neuquén: la negra Camuya³⁸.

En la actualidad se observa una aceptación a-crítica en los entrevistados maragatos al señalar que *"todos tenían el mismo trato social"* y el derecho a la *"igualdad de oportunidades"*. Sin embargo en los testimonios recogidos aparecen las ocupaciones y oficios como: lecheros, aguateros, soldados, lavanderas³⁹, empleada domésticas, prostitutas, panadero -Pedro Moreira-, barbero -Antonio Gonzalorená- y músicos⁴⁰, correspondientes al sector servicios.

En este sentido, Meca Rolla relata:

Mi papá nació también en Patagones y siempre fue carnicero, [...] yo siempre fui lavandera y sirvienta. Tengo el orgullo de decir que en todas las casas de familia en que trabajé, me quisieron y me respetaron [...] la abuela Margarita era muy buena partera... atendió a un montón de nacimientos [...].

En el caso de otro testimonio, cuando se refiere a la ocupación del padre manifiesta: "Sí, sí, ferroviario, hacía "changas" en el ferrocarril hasta que falleció...". Y cuando se refiere a la propia:

Mi primer trabajo fue de ayudante en una fábrica de facturas, de masa, [...] después pasé a un taller mecánico [...], después mis viejos me metieron en el ferrocarril, salgo del ferrocarril y por intermedio de una conocida me fui a trabajar a Buenos Aires de portero en una "boite" al mismo tiempo aprendí a tocar bongó [...].⁴¹

Hacia mediados del siglo XX aparece mencionada como una actividad importante las "graserías" como la del Carrizal, de la cual todavía quedan piezas e instrumentos en el Museo de Patagones.

Por lo tanto, la realidad social y económica de los negros y la circunstancia esencial de que el poder de dominio se vale a través de la violencia y el consentimiento condujeron a que estos grupos étnicos sumergidos adhirieran en última instancia al orden existente. En este sentido entendemos que las relaciones entre los diferentes sectores sociales, entre el poder y la vida cotidiana de los negros debe interpretarse dilucidando el consenso logrado por la clase dominante local.

Identidad cultural⁴²: Música, danza y fiestas populares

La modernidad europea atacó agresivamente a las culturas de origen de los continentes colonizados de África, Asia y América Latina (para

extracción de materias primas y la explotación mano de obra) a las que excluyó y arrinconó a la miseria dado que los habitantes originarios "no servían para el obraje" (según las sugerencias de responsables de instituciones eclesiásticas católicas) les convino "entrar" en la compra de esclavos africanos a Gran Bretaña. La modernidad negará la alteridad convirtiendo lo excluido en exterioridad. Los negros africanos serán víctimas de una profunda dominación o exclusión perdiendo sus identidades y sus culturas.

La colonización del espacio denominado Río de la Plata por los españoles se concibió dentro de un fenómeno específicamente europeo que se expande desde el siglo XVI sobre otras culturas consideradas por ellos "atrasadas o incivilizadas". Estos colonizadores traían consigo actitudes internalizadas y pautas de conducta etnocéntricas que reproducían, convencidos que estaban desempeñando una misión civilizadora para el resto del mundo.

En 1928, un descendiente de patrones de negros rescata la cultura del *candombe*, descriptos como cantos y bailes típicos: los "*candombres*":

Se reunían, en medio de la calle de su barrio, presididos por el Jefe o Rey, que era Don Felipe La Patria⁴³ y Presidenta Da. Carmen Crespo [...]. El Rey tocaba el tambor y Leonardo Crespo el tambor chico. Los que bailaban al son de esa música, estaban ataviados a la usanza de su nación, con un delantal o mandil de cuero de gato montés overo, adornado con cascabeles, [...]. Los que no eran de su raza podían asistir a la fiesta, pero ¡cuidado con reírse o hacer la menor manifestación despectiva! [...] El Rey era soberano en esos momentos y se hacía respetar [...] (Pita, 1928:168-69)

Es uno de los autores que muestra a la fiesta del "*candombe*"⁴⁴ como práctica cultural propia, nombrando a un "Barrio del Sur de la Ciudad",⁴⁵ donde las representaciones de las comparsas del carnaval,⁴⁶ el rito cambiaba el rol del dominador, los negros eran reyes, y por esa única noche, los blancos estaban jerárquicamente por debajo de los "*reyes de las naciones*". Otra versión la brinda Mota León⁴⁷ de los carnavales a principios del siglo XX cuando se formaban dos "*corsos*": "*uno en el centro*" y otro "*en el barrio de la loma*" trasladándose de un lugar a otro en carros.

Un antiguo vecino testimonia como creador, cantante y ejecutor del bongó de la orquesta de Patagones -"Los Cheches"- de la cual participaban junto al Cheche Leoni, otro cantante Araque⁴⁸, un pianista y un baterista. La orquesta era considerada de mucho prestigio en la comunidad y la música que interpretaban era "tropical" y "brasileira"⁴⁹.

También en una localidad muy cercana a Patagones, Guardia Mitre - donde se intentó efectivizar una colonización agrícola- se destacaban a fines del siglo XIX y a principios del XX los bailes y la orquesta de los negros. La señora Delfina Martinolich de Nozzi recuerda que:

[...] cuando se anunciaba un baile con la orquesta de 'los negros' de Boca de la Travesía, ya eran palabras mayores [...] entre los músicos se destacaban el negro Cirilo -alto-buen mozo- y el negro Segundo -chueco y feo [los ojos asustaban]- [...] eran gente callada, buena [...].⁵⁰

Otra mención a la producción musical, es la referida a una banda de música formada por vecinos de Patagones, cuyo trompetista era negro:

El trompa era un negro; usó la trompeta que fue de los Guardias Nacionales [...] una vez, una mano criminal, cavó un pozo en la calle por donde debía pasar el carro transportando los componentes de la banda⁵¹ bien disimulado, no fue visto por el conductor [...] el negro, [...] murió poco después [...].⁵²

Indudablemente la creatividad musical de la población negra fue significativa en Carmen de Patagones y en otras localidades donde se habían radicado. Para Ricardo Rodríguez Molas las características de danzas y formas musicales, no difieren demasiado de la generada por los ex esclavos y libertos de origen bantú de Cuba, Brasil y el Caribe. Aunque considera que los estilos musicales poco tienen en común con los étnicos propios del África⁵³.

La resignificación de la historia de vida de Juan Anderson está signada por anclajes en su vida social y en los bailes populares. Por ejemplo, recuerda que a su esposa la conoció danzando, participó de un concurso de bailes, los festejos de carnaval en los diferentes barrios, etc. Los eventos del carnaval en los clubes del centro eran acompañados por orquestas típicas locales donde el ritmo del "*dos por cuatro*" era bailado con destreza por este personaje (Juan A. entrevista oral, Neuquén, 2000).

Los "antiguos pobladores" de la ciudad de Neuquén recuperan en un sentido "pintoresco" a los negros de Carmen de Patagones (Edelman y Alvarado, 2000:3, 26, 27, 66), en este sentido observamos en los testimonios que estos negros reconstruyen su identidad enunciando "por lo que dicen que soy". Es decir, su mundo de representaciones está signado por la "ideación" pretendida por los blancos: negros divertidos, lindos, bailarines, alegres.

La honestidad del "hombre de color", era una particularidad que llamaba la atención de la "sociedad blanca" dado que los ubicaba en lugares de trabajo relacionado con la "seguridad", por ejemplo en la actualidad como portero del "boliche de onda" durante años en Neuquén o en la *boite* más famosa⁵⁴ de Mar del Plata. Otro aspecto valorado positivamente por ellos y por los blancos es su actuación destacada dentro del mundo del arte, desempeñándose como músicos y buenos danzarines.

La sociedad local, sostiene la concepción legitimadora de ocultamiento de la discriminación al negro y que los lugares de poder de decisión de cualquier organización política no pueden estar en sus manos. Dichos lugares son ocupados por los blancos⁵⁵. En este contexto se deja a los negros el liderazgo en la música, en el cine y televisión, deportes resaltando la belleza física especial para lucir extravagantes prendas de vestir.

Algunas Reflexiones

En las historias de vidas reconstruidas⁵⁶ se observa una dimensión selectiva que nos permite establecer una relación entre la identidad y la acción. A través de las *entrevistas orales* a descendientes de "servidores" negros no permitió construir entidades colectivas. Por ejemplo, la biografía de un integrante de la familia nos permitió analizar los usos inventivos de los sistemas normativos y los procesos dinámicos que trazaron de forma inestable las relaciones sociales y prefiguraron los espacios abiertos a las estrategias colectivas.

La historia aquí planteada es una historia de fuentes que no fueron incorporadas en las reseñas de la historia de Carmen de Patagones. En la bibliografía sobre esa localidad como, "*La Invencible Carmen de Patagones*"; sólo se refieren al desempeño "heroico" del ejército la Guerra con el Brasil. El homenaje del ejército al sargento *Felipe "La Patria"*.⁵⁷ Recordemos que todo negro no comprado, era incorporado como soldado del Fuerte, con un apellido colectivo "*De la Patria*". Esto muestra a las claras "el ocultamiento" cuando se escribe historia: los negros existen en tanto hacen lo mismo que destaca a los actores blancos en y para la sociedad de esa época y del estado. El ejército argentino los reconoce en cuanto a su actuación heroica dentro de sus filas, dado que ha identificando a sus enemigos: uno interior (los indígenas), el otro exterior (los brasileros).

De acuerdo a los testimonios de mujeres negras rescatados por periodistas locales,⁵⁸ la comunidad negra transmitió de generación tras generación (abuelas-madres-hijas) una tradición oral que contiene un miedo ancestral a los indígenas, pobladores originarios de Patagones, aunque parecería una contradicción en los decires, pues hemos relevado demasiada cantidad de uniones conyugales entre negros e indias. El miedo provenía del accionar en la lucha que el ejército llevaba contra los indios y los negros involucrados en la misma. A veces sólo por esa sensación subjetiva que los vencía los "negros africanos" se entregaban a "malones indígenas" para no regresar⁵⁹. Hacia fines del siglo XIX al continuar la lucha de frontera contra el indio, hemos encontrado datos (Pechmann, 1918:69) que muestran negros que se identificaban "de Patagones" pretendían salvar su vida muchas veces sin lograr su cometido.

El silencio de la sociedad local sobre las vivencias de los negros es "sepulcral", coincide con el aforismo "de eso no se habla". Esta situación nos permiten explicar porqué una comunidad relativamente pequeña puede cargar con tantos prejuicios con respecto a lo que denominan "de color". Es usual escuchar a los actuales pobladores decir "no hagas cosas de negros" o "te pareces a Barrabás"⁶⁰. Paradójicamente, observamos un proceso de internalización y de apropiación de valores y patrones cultural-urbanos por parte de amplios sectores de la población negra.

Una singularidad que hemos detectado como "estrategia de supervivencia" de los negros, es la manera de responder a los interrogantes sobre la historia familiar, cuando dicen: "esto no te lo cuento" o "de eso no me acuerdo".⁶¹ El texto "La biografía de un cimarrón" (Barnet, 1968) nos aportó interesantes recursos metodológicos desde una perspectiva etnológica. La vida personal, los problemas laborales nos permiten dilucidar cómo los demás construyeron las identidades sociales de los negros. En nuestro caso su condición de negro dificulta su inserción en la sociedad mayoritariamente blanca.

Debemos señalar que los relatos de los entrevistados se presentan deshilvanados y los acontecimientos más importantes de sus vidas se narran 'des-cronologizados'. Eluden permanentemente el tema de la discriminación y caracterizan sus actividades laborales y sociales desde una interpretación ético-moral fuertemente valorizada por los sectores dominantes.

En síntesis, pretendemos señalar la responsabilidad de parte de la sociedad civil en el sostén ideológico de la trata de esclavos, en la presen-

cia de libertos en las fronteras y en las luchas contra los indígenas y contra los brasileros en defensa de la soberanía territorial; asimismo, analizar la omisión historiográfica, consciente o inconsciente, del lugar que ocupan los negros en la conformación histórica de Carmen de Patagones.



NOTAS

1. La primera denominación de esta comunidad fue la de "Nuestra Señora del Carmen en la Costa Patagónica", último punto geográfico al sur de la Provincia de Buenos Aires, límite con la Provincia de Río Negro e inicio de la Patagonia Argentina. En el libro *Remembranzas...*, de Francisco Pita, menciona la decisión del gobierno de España de designar —en 1726— por Cédula Real del Establecimiento de los Pobladores de Montevideo al Señor Bernabé Pita "como Poblador y fundador del Pueblo de Río Negro Costa Patagónica y Fuerte de N. Sra. Del Carmen" (Pita, 1928:8-9).

2. Con relación al tema del comercio de esclavos y la trata en general se avanzó en cuestiones como: las etnias, el comercio entre regiones, los precios, el contrabando, la inserción social de los africanos y sus luchas por la libertad. En otros espacios geográficos abundan los llamados estudios étnicos, o de minorías, abordados desde la diversidad cultural o el multiculturalismo. En nuestro país este universo de análisis carece de producciones académicas sustantivas (Crespi, 2000:247).

3. Carlos III previendo la instalación de alguna población extranjera, resolvió crear fortalezas militares al sur del Virreynato del Río de La Plata, el Ministro José de Moñino y Redondo Conde de Floridablanca fue el promotor. Por razones estratégicas se funda el Fuerte de Carmen de Patagones el 22 de abril de 1779 (Benedicto, 1964:28).

4. Scenna (1968). Francisco Pita escribe: "Estos humildes seres de la familia humana, prestó importantes servicios como defensores del pueblo en la incesante lucha contra el salvaje y cuando la incursión extranjera en 1827, pudiendo decirse que fueron los primeros defensores en esa ocasión [...]" (Pita, 1928:168). García Enciso (1972), Biedma (1905).

5. Los Rosas que participaron de la creación del Fuerte del Carmen, perseguían desde 1765, un viejo proyecto del oficial Don León Rosas, padre de Juan Manuel y de su abuelo materno Clemente López Osorno, de extender la frontera sur hasta Puerto Deseado.

6. La conceptualizamos como una "frontera de guerra", pues para ése fin capturados y alistados en el Fuerte los africanos. Tomamos de Varela-Biset, la idea que "las áreas fronterizas son espacios de contacto entre dos sociedades diferentes, en nuestro caso debemos agregar al escenario la comunidad negra. Este contacto genera una serie de

‘fuerzas’ que se mueven en medio de profundas contradicciones y están representadas por distintos actores sociales en una conflictividad permanente [...]” (Iuorno y Trincheri, 2001:3).

7. Un tema de estudio es el proyecto agrícola que habría emprendido Rivadavia en Carmen de Patagones. A través de la tradición oral hemos encontrado datos sobre la comunidad de *Boca de la Travesía* como a una verdadera colonia de negros que vivía en esas tierras fiscales, trasladados, a fines del siglo XIX, a unos cien kilómetros de distancia (Negri, 1994). El estado nacional debía ceder la propiedad de las tierras a quien las colonizara y cultivara. En éste sitio, el informante Nazario Vichich narra, que cuando el General Fernández Oro pasó en 1870, recibió un pedido de los negros de la Travesía para gestionar ante el Estado la propiedad de dichas tierras para esa comunidad. Sin embargo, a comienzos del siglo XX todos los negros fueron desalojados de las tierras por los propietarios herederos del General Fernández Oro. Emi Nozzi: testimonio Nazario Vichich, Río Negro, Guardia Mitre, Archivo de Patagones, 1953.

8. La mayoría de los textos publicados durante los años 1970-80. Entre otros, Pita (1928), Córdón (1968) y Andrews (1989).

9. El análisis de la lógica para constituir una identidad requiere de la percepción de su permanencia a través del tiempo, más allá de sus variaciones y adaptaciones al entorno. La continuidad temporal permite establecer una relación entre el pasado y el presente.

10. Se entiende por “*historia oficial*” aquellos trabajos realizados por actores e historiadores que representan a las “*historias épicas militares*” donde se destacan, precisamente, los episodios, los enfrentamientos con países hermanos o “contra el indio”. Todo ello se relaciona con la creación de mitos fundantes del estado nacional argentino, en este caso con el 7 de marzo de 1827.

11. En algunos lugares aparece denominada también como “Guerra del Corso” iniciada en 1827.

12. La abuela de Leopoldina Rolla, Brígida Parra Lainas, esclava africana, luchó en la famosa batalla del fuerte, el 7 de marzo. En su investigación Blanca Negri menciona que “*la ‘aldea’ de Patagones fue defendida por pobladores, gauchos y corsarios*”, mientras que el Fuerte, contenía a los “*más indefensos*”: noventa y ocho negros “De la Patria” (Negri, 1994:3).

13. La expedición -1779- de Don Juan de la Piedra y Antonio de Biedma estaba constituida por una escuadrilla de cuatro buques, en la Fragata Carmen venían cien hombres de infantería, veinte de artillería, cinco oficiales, capellanes, cirujanos, artesanos, lenguaraces y setenta negros (García Enciso, 1972).

14. Se denominaba “*naciones*” a la evolución de las organizaciones anteriores, las cofradías, que reunían a etnias similares procedentes de lugares cercanos en África – Guinea-Angola-Congo. Sin embargo los negros no perciben este agrupamiento como una identificación propia, dado que la mayoría de las veces “*las naciones*” se constituían al amparo de la iglesia o de las autoridades públicas para establecer el control social.

15. En *Diario de la Tarde. Comercial, político y literario*, Buenos Aires, sábado 20 de octubre de 1849, Edición n° 2.486:4: "Primera columna de "Avisos" 5°: "*Se compra*" "*Un liberto de nueve a catorce años. La persona que lo tenga puede ocurrir a la calle de la Federación número 197. 025- 5 ps.*" Nota: Hay una viñeta de un niño negro corriendo, con una bolsita en la espalda. Hay cinco avisos más vendiendo "*criada parida, joven y sin vicios...*" o "*Se vende*" "*un negro joven africano...*" con viñetas similares.

16. Sobre el tema, ver Charles Tilly, *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid, Alianza, 1991.

17. "[...] *es posible afirmar que casi la mitad de los negros introducidos en el puerto de Buenos Aires, provenían de Brasil y el resto del continente africano [...]*" (Coria, 1997:16).

18. La primera transacción de compra de esclavos en Patagones data de 1796 y el comprador es Bernabé Pita.

19. Para Hugo Elí Raone "los esclavos eran 'tan familiares' que la mayoría de ellos llevaban el apellido de la familia a la que pertenecía. Carmen de Patagones era muy católica y se transformó en estilo de vida señorial por las principales familias. La mayoría de los esclavos eran 'de uso familiar'. Incluso excomandantes del Fuerte, dejaban herencia a sus exesclavos [...]" (entrevista escrita, Neuquén, 2000).

20. Las políticas de fronteras son temas de discusión académica en nuestro país recién a fines de la década del '80 y comienzos de los '90. Ninguna de las interpretaciones sobre frontera alude a los negros africanos como otra comunidad diferente. O se niega su existencia o se la considera parte de los colonizadores.

21. Suministradores de víveres a los militares en campaña.

22. Existe el acta del 7 de marzo de 1825 donde se le comunica al Ministro de Hacienda la cantidad de "libertos" introducidos por el Corsario Lavalleja y el nombre de los "patrones" que los "recibieron" así como el pago, entrega y deuda pendiente.

23. Este trabajo se verá enriquecido cuando en la próxima etapa de la pesquisa abordemos la historia desde África. Según Coria, los españoles preferían a los negros angoleños por su "*proverbial mansedumbre, su robusta y fuerte contextura física, todo ello unido a la aplicación al trabajo, lo que lo convertía en el obrero ideal...*" (Coria, 1997:12).

24. Se refiere a un regimiento específico, creado en 1829 al fin de la lucha en la "frontera", denominado Segundo o Cuarto Batallón de Cazadores. Una de las unidades integrada por pardos, morenos y negros.

25. A.G.N., Buenos Aires, 26 de febrero de 1827 y 6 de octubre de 1827.

26. Si relacionamos el contexto ambiental que rodeaba la llegada al Fuerte de las tres negras, situación cultural, idioma, edades, etc., con la de Josefa, esposa del Ministro Tesorero de Carmen de Patagones—autoridad máxima en la localidad—, deducimos las condiciones de desigualdad en dicho contrato.

27. A. G. N. Expediente Sala X-38-5-1.

28. Su nombre y apellido aparece como patrón comprador de negros al Corsario Lavalleja. La llegada de la familia Guardiola desde León, España, data desde 1781, para formar parte de una posible política de colonización agraria en Carmen de Patagones, actividad agraria que será reemplazada por la función militar (Raone, 1997:152, 155, 156). En referencia al juicio de Juana en otros trabajos sobre el expediente aparece como su amo el "prestigioso vecino" Juan Larrazabal que le promete acciones en su favor pero la engaña y la usa. El juicio será llevado a Buenos Aires por Francisco de La Oyuela, que falla en no más de tres meses
29. Existen datos de rebeliones de negros en ese Regimiento que están en el "Sumario Criminal sobre los procedimientos del Sargento Español de Regimiento de Pardos N°8. Josef Cano. Nota. Esta causa es cometida al Capitán de Expto. D." Cptan 1 José de Cossio. Secretario de Expto D." Angel de los Reyes... 1814. 1815 y 1816".
30. Entrevista a Leopoldina América "Meca" Rolla (Diario *Noticias*, Viedma, 23 de diciembre de 1998).
31. Ahí se destaca Fourmantin, que tiene la patente n° 1 de "Corsario" para capturar negros a corsarios esclavistas brasileiros, una manera de colaborar con el gobierno argentino y además, es dueño de esclavos. En 1827 aprehenderá trescientos negros del Bergantín San Diligente (Negri, 1994:2).
32. Leopoldina América Rolla, entrevista en el Diario *Noticias*.
33. Aparece indistintamente nominado como "Felipe La Patria" o "Felipe de La Patria".
34. Juan A. entrevista oral. Neuquén. 2000.
35. Entrevista escrita, Neuquén, mayo 2000.
36. Los libertos fueron designados como "pardos". No obstante, la denominación de "parda" es común en la sociedad de Carmen de Patagones para identificar a una mujer de ancestros negros.
37. Entrevista a J. Mario Raone, Neuquén. 2000.
38. Entrevista oral realizada a los hijos de Blanca N. conocida como la "Negra Camuya", Neuquén, 2000.
39. Blanca Negri (1994:4) recuerda a las lavanderas de Guardia Mitre: Felipa y Agustina.
40. "No recuerdo dirigentes, pero sí los recuerdo actuando en clubes deportivos y sociales, ...", Juan Mario Raone, entrevista oral.
41. Hugo H., entrevista oral, Neuquén, 2000. De nivel primario completo, no alcanzó a terminar el primer año del nivel secundario. El ascenso social en cuanto a trabajo lo realizó fuera de su comunidad, Carmen de Patagones, llegó a Jefe de Archivos de una importante institución del Alto Valle, con ese cargo se jubiló.
42. Un aporte importante a los estudios de la identidad y a la cultura negra lo realiza Alfredo Frigerio (2000:34): "puede haber una absoluta disociación entre cultura e

identidad... puede existir 'cultura negra sin identidad negra' y 'una fuerte cultura negra sin que esté asociada a una fuerte comunidad negra'... 'es preciso pensar la relación entre cultura, identidad y comunidad negra como algo que no siempre se da de manera lineal'...".

43. Además era reconocido como Jefe de otros militares negros en las funciones del Fuerte.

44. Alejandro Frigerio, un antropólogo de nuestros días de la cultura negra, opina que el candombe del siglo XIX como del XX, no importa la forma que haya tenido en Buenos Aires, es un importante elemento de la identidad étnica de la comunidad negra (Frigerio, 2000:61).

45. Aunque hoy es negado por los habitantes de Patagones es factible su existencia, puede deducir de los dichos de América Rolla, que: su abuela vivía enfrente de donde hoy vive ella, su padre vivía a media cuadra. Un reconocido poblador de Patagones, nos dirá "... *no recuerdo haber visto nunca 'dos casas juntas habitadas por negros o descendientes de ellos', mal puedo hablar de 'barrio'...*" (entrevista a J. Mario Raone, *op.cit.*). O la paradoja de los mismos negros cuando se le pregunta la ubicación geográfica del barrio de la comunidad negra, contesta: "*el alto, el bajo era de los gringos...*", cuando se le pide que recuerde, responde: "*no*"... (Hugo H., entrevista oral, Neuquén, 2000). El testimonio de *Angel Guerrero*, alude a: "*En el barrio de los negros, la reina se llamaba Máxima Parra...*". Documentación recuperada por Emma Nozzi, abril de 1953, Archivo de Patagones, Provincia de Buenos Aires.

46. Un poblador negro originario de Carmen de Patagones, fusiona la fiesta del 7 de marzo –aniversario del pueblo– con los festejos de los carnavales.

47. Emma Nozzi, Diciembre 1953, Archivo de Carmen de Patagones.

48. Hace pocos años fue concejal de Patagones.

49. Hugo H., entrevista oral, Neuquén, 2000.

50. Testimonio tomado por Emma Nozzi, 3 de junio de 1952, Archivo de Patagones, Provincia de Buenos Aires.

51. En los carnavales se formaban dos "corsos": en el centro y otro en el "barrio de la loma".

52. *Mota León*, diciembre de 1953, Archivo de Patagones, Provincia de Buenos Aires.

53. Ricardo Rodríguez Molas, "Aspectos culturales de la identidad nacional: los afroamericanos y el origen del tango", 1993. *Ciclos en la historia, la economía y la sociedad*, Buenos Aires. Facultad de Ciencias Económicas (UBA). N° 5, Año III. Vol.III.

54. Testimonio Hugo H., Neuquén, 2000.

55. Recién en ésta década 1990-2000 encontramos un concejal negro en Carmen de Patagones, participó de la orquesta de negros, era cantante.

56. Se realizaron ocho entrevistas orales y escritas, que en su mayoría corresponden a residentes fuera de la localidad objeto de estudio, dado que los negros de Patagones y sus descendientes se resisten a contar la historia de su vida y de su familia.
57. Último sobreviviente del combate de marzo de 1827, falleció en 1892 a los 104 años.
58. Leopoldina América Rolla, (*Noticias*, 23 de diciembre de 1998; entrevista publicada originalmente el 24 de noviembre de 1996).
59. "Mi abuela... en 1890, decía que le tenían terror a los indios, cuando éstos se acercaban a su rancho... llegaban los bárbaros con sus mujeres y golpeaban diciendo: 'Marí... marí... como la caimí...' venían a cambiarle 'cosque por lazos...' o sea pan por trenzados de tiento... Era tanto el miedo... Una vez un hermano de mi abuelo aterrorizado salió y se entregó. Se lo llevaron como cautivo y nunca más volvió... Era terrible e imposible convivir con ellos...". (*Noticias*, 23 de diciembre 1998). El abuelo Alberto Olivera fue muerto por indios cerca de Stroeder, Provincia de Buenos Aires.
60. El tema específico del trabajo se realizó con descendientes de negros del Carmen entrevistados lejos de su pueblo natal y no fueron demasiados los que accedieron a contar sus vivencias.
61. Cuando se le pide a un antiguo poblador negro que cuente cómo era Carmen de Patagones cuando él era niño, responde: "No me acuerdo..." (entrevista oral, Hugo H., Neuquén, 2000).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ANDREWS, George Reid (1989). *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires, de la Flor.
- ANUARIO DEL IEHS "Prof. Juan C. Grosso" (1997). n° 12. Tandil, UNCPBA.
- APUNTES DE INVESTIGACIÓN DEL CECYP (1997). Año I, n° 1. Buenos Aires, Fundación del Sur.
- AUZA, Néstor Tomás & RAONE, Juan (1979). *Iconografía de Patagones*. Buenos Aires, Marymar.
- BARNET, Miguel (1968). *Biografía de un cimarrón*. México, D.F., Siglo XXI Editores.
- BENEDICTO, Carlos N. (1964). *El Pasado de Carmen de Patagones*. Mendoza, Publicaciones La Plata.
- BIEDMA, José Juan (1905). *Crónica histórica del Río Negro de Patagones*. Buenos Aires, Juan Canter Ed.
- BOLETÍN del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani" (1997). n°15, UBA.

- CICLOS (1993). Buenos Aires, nº 5, Año III, Vol. III.
- CORDON, Bernardo (1968). "La raza negra en el Río de la Plata". *Todo es Historia* 12, abril.
- CORIA, Juan Carlos (1997). *Pasado y presente de los negros en Buenos Aires*. Buenos Aires, J. A. Roca.
- Cuadernos de Historia* (2000). 3; CHFF y H.- UNC.
- CHARTIER, Roger (1997). *Pluma de ganso, Libros de Letras, Ojo viajero*. México, Departamento de Historia, UIA.
- Desarrollo Económico* (1976). Nº 61, Vol. XVI. Buenos Aires, IADE.
- DE CERTEAU, Michel (1993). *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana.
- DUSSEL, Enrique (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la globalización y de la Exclusión*. Valladolid, Trotta.
- GARCÍA ENCISO, Isaac J. (1972). *La gesta de Patagones*. Buenos Aires, Eudeba.
- FAVARO, Orietta-IUORNO, Graciela (2002). Poder, representación y prácticas políticas en la norpatagonia. Los casos de Neuquén y Río Negro, 1983-1999. en O. Favaro coordinadora, *Sujetos sociales y política. Historia de la Norpatagonia*. Buenos Aires, CEHEPyC, La Colmena, 2005.
- FRIGERIO, Alejandro (2000). *Cultura Negra en el Cono Sur: Representaciones en conflicto*. Buenos Aires, Universitas SRL.
- GALLARDO, Jorge Emilio (2001). *Bibliografía afroargentina*. Buenos Aires, Idea Viva.
- GIDDENS, Anthony (1991). *Sociología*. Madrid, Alianza.
- Historia Social* (1995), 22 (II), Valencia.
- Identidad*, (1996). III Coloquio Paul Kirchoff, México, UNAM, IIA, DGAPA.
- IUORNO Graciela & TRINCHERI, Alcira (2001). "Las relaciones entre la comunidad negra de Patagones y la sociedad blanca e indígena". Neuquén, mimeo.
- JAMES, Daniel (1987). "17 y 18 de octubre de 1945: el peronismo, la protesta de masas y la clase obrera argentina". *Desarrollo Económico*, 107, vol. 27.
- MARTÍNEZ de GORLA, Dora Noemí (1970). *El puerto franco de Patagones y la realidad socioeconómica de la frontera del sud*. Viedma, Junta de investigaciones y estudios históricos de la Provincia de Río Negro.
- MELLAFÉ, Rolando (1972). *La esclavitud en Hispanoamérica*. Buenos Aires, Eudeba.

- NEGRI, Blanca (1994). *Los negros en la Patagonia. Primeras aproximaciones a oscuras realidades en Carmen de Patagones*. Viedma, mimeo.
- Neuquén por siempre (2000). Julio, Año 3, 7. Neuquén.
- NOZZI, Emma (1953). "Informantes varios". Archivo de Carmen de Patagones, Carmen de Patagones, mimeo
- PECHMANN, Guillermo (1918). *El Campamento-1878-El Cadete X*. Buenos Aires, Ejército Argentino.
- PITA, Francisco (1928). *Remembranzas (Contribución a la historia) de (Viedma) R. N. Carmen de Patagones (Bs. As.) y su región desde 1835 a 1890*. Provincia de Buenos Aires.
- Primeras Jornadas Platenses de Genealogía y Heráldica* (La Plata, Noviembre de 1995). Crónica de las Jornadas y Trabajos presentados por los miembros titulares, (1997), Tomo II, Publicaciones de La Plata.
- Revista Argentina de Ciencia Política* (1998). Buenos Aires, Eudeba, 2.
- TAYLOR, Charles y otros (1993). *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*. México, FCE.
- Temas de Asia y África* (1992). FILO, UBA, Buenos Aires, 1.
- Todo es Historia* 393 (2000). Abril, Buenos Aires, Mansilla-Perina.
- 162 (1980). Noviembre Número Especial, Buenos Aires.
- 16 (1968). Agosto Suplemento N°7, Buenos Aires, SAYDE.
- 12 (1968). Abril, Buenos Aires, Honegger SAIC.
- TILLY, Charles (1991). *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*. Madrid, Alianza.
- _____ (1998). *La desigualdad persistente*. Buenos Aires, Manantial.
- WIEVIORKA, Michel (1992). *El espacio del racismo*. Buenos Aires, Paidós.

Família e reprodução escravas em Mariana (1850-1888)

Heloísa Maria Teixeira *

RESUMO

Muitos são os estudos que se têm dedicado à temática da reprodução e das famílias escravas no Brasil; poucos, porém, referem-se a regiões desvinculadas da economia exportadora. Neste trabalho, que se insere no campo da demografia histórica, direcionamos nossa atenção para a aludida temática enfocando o caso de Mariana no decurso da segunda metade do século XIX. Esta localidade, situada na província de Minas Gerais, esteve, desde o declínio da produção aurífera, integrada à economia voltada para a produção de subsistência e o abastecimento do mercado interno. As informações por nós compulsadas, obtidas em especial a partir da leitura dos inventários *post-mortem*, bem como mediante o recurso complementar a documentação variada (registros paroquiais, matrículas e registros de compra e venda de cativos), possibilitaram o exame da estrutura e das características demográficas das famílias escravas.

Palavras-chave: demografia escrava; família escrava; reprodução escrava; estabilidade familiar; leis de proteção à família escrava.

* * *

ABSTRACT

Slave's family and reproduction in Mariana (1859-1888)

There are many studies dedicated to the reproduction and slave families in Brazil; however, few of them are related to regions that have no links with the

*Doutoranda em História (USP). E-mail: heloisate@hotmail.com

economy of exportation. This paper, which belongs to the field of historical demography, is focused on the case of Mariana during the second half of the 19th century. Since the decline of gold production, the economy of Mariana – a city situated at the Minas Gerais province – was dedicated to the subsistence production and to the supplying of the internal market. The data were taken from the *post-mortem* inventories, as well as historical documents like parish records, rolls, and registers of the purchase and sale of slaves. They provided the studies of both structure and demographic characteristics of the slave families.

Keywords: Slave demography, slave family, slave reproduction, family steadiness, protection laws to the slave family.

* * *

RÉSUMÉ

Famille et reproduction esclaves à Mariana (1850-1888)

Beaucoup sont les études qui se sont penchées sur la thématique de la reproduction démographique et des familles esclaves au Brésil. Peu d'entre elles, pourtant, font référence à des régions non impliquées dans l'économie d'exportation. Dans ce travail, qui se situe dans le champ de la démographie historique, nous avons dédié notre attention au cas de Mariana, au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle. Cette localité, située dans la province du Minas Gerais, a été, après le déclin de la production aurifère, intégrée à l'économie de production vivrière et au ravitaillement du marché interne. Les informations que nous avons pu regrouper, obtenues à partir de la lecture des inventaires *post-mortem*, et aussi par consultation complémentaire d'une documentation variée (registres paroissiaux, immatriculations et registres d'achats et de ventes de captifs), nous ont permis l'examen de la structure et des caractéristiques démographiques des familles esclaves.

Mots-clés: Démographie esclave; famille esclave; reproduction esclave; stabilité familiale; lois de protection de la famille esclave.

Recebido em: 04/10/2004

Aprovado em: 20/01/2005



CONSIDERAÇÕES INICIAIS – Os primeiros estudos sobre as relações entre escravos no Brasil atribuíram a noção de devassidão às senzalas. O relacionamento de cunho familiar não tinha lugar, sendo enfatizadas as relações sexuais em seu aspecto meramente instintivo, revelando uma situação de generalizada promiscuidade. Essa interpretação foi baseada em argumentos como a inferioridade racial do negro e a impossibilidade de organização familiar dos escravos, devido à falta de estímulo dos senhores ou da própria população escrava. O alto índice de masculinidade (ainda no pleno exercício do tráfico transatlântico) e o tráfico interno (a partir de 1850) foram outros argumentos que justificaram a inviabilidade da estabilidade familiar entre os cativos (Motta, 1988; Slenes, 1999). A maioria desses autores atribuiu à escravidão a responsabilidade pela destruição da família escrava que impôs ao escravo a condição de “anomalia social” (Fernandes, 1965). Esta visão foi reconsiderada nos anos 1970, quando estudos norte-americanos deslindaram a existência de famílias escravas. Sobre a família escrava, os novos estudos evidenciaram o predomínio das uniões monogâmicas. As famílias nuclear e extensa eram instituições ativas e, ao contrário do que era compreendido pelas teses da historiografia tradicional, os escravos eram regidos por normas formuladas pela própria comunidade negra (Motta, 1988; Slenes, 1999; Libby, 1992). Os novos achados norte-americanos assinalaram, no Brasil, uma mudança de enfoque quanto à sociabilidade escrava, sendo atualmente inquestionável a existência da família escrava e sua comunidade.

Assim, a historiografia brasileira referente à sociabilidade escrava defronta-se, hoje com novos questionamentos sobre a vida familiar escrava. Qual era o tipo comum de família entre os escravos? Eles casavam-se oficialmente? Como ocorria a escolha dos parceiros? Com que idade mulheres e homens escravos iniciavam suas famílias? Como era sua sobrevivência ao longo do tempo? Qual o número médio de filhos entre os escravos? Qual o espaçamento entre um e outro filho? Para o historiador dedicado à temática da família cativa no Brasil, a maior dificuldade em reconstituir o perfil da família escrava está no fato de a escravidão ter existido em múltiplas e diversas regiões, cada uma dotada de especificidade própria. A extensão da escravidão no tempo e no espaço brasileiro e a grande

quantidade de escravos faziam nossa sociedade bem mais complexa do que as existentes na América do Norte.

A proposta deste artigo é apresentar informações acerca da reprodução e das famílias escravas de Mariana durante a segunda metade do século XIX. Trata-se de uma região economicamente voltada para a produção de subsistência e o abastecimento do mercado inter e intraprovincial. O garimpo, em menor escala, mantinha-se presente, mas aparecia conjugado às atividades agrícola, pecuária, comercial e manufatureira. O momento analisado foi singular devido às leis instituídas com o propósito de avançar gradualmente para a abolição. O fim do tráfico de africanos em 1850 provocou uma rearticulação do escravismo que, para continuar a existir, teria que investir na reprodução natural e/ou intensificar o tráfico interno. Tais alternativas também sofreram abalos quando da instituição de outras duas leis: uma que declarava proibida a separação das famílias escravas por vendas, doações ou partilhas e outra que libertava o ventre das escravas. Soma-se a essas a criação do Fundo de Emancipação para a libertação dos escravos, que dava prioridade às famílias na ordem de classificação para alcançar o benefício. Essa conjuntura, aplicada a uma região de economia interna, foi o pano de fundo para nossa análise. Até o momento, com poucas exceções (Botelho, 1994; Sampaio, 1998; Almeida, 1998), a ênfase dada às famílias escravas brasileiras esteve voltada para as regiões agro-exportadoras. Desse modo, pretendemos contribuir para o debate sobre a família escrava no Brasil, esclarecendo as características da escravidão em seus aspectos demográficos numa região não ligada ao setor de exportação. A população escrava amostrada era formada predominantemente por crioulos e havia relativo equilíbrio entre os sexos – fatores que ajudam a consolidar a verificação de reprodução natural, ocorrida em grande parte no meio familiar.

As fontes primárias utilizadas foram divididas em dois grupos: fonte principal (inventários *post-mortem*) e fontes auxiliares (matrículas de escravos, registros de compra e venda de cativos e registros paroquiais).

Levamos todos os inventários *post-mortem* com descrição de escravos entre os bens arrolados, lavrados no I Ofício do arquivo da Casa Setecentista de Mariana. Foram, no total, 393 inventários, sendo 136 referentes à década de 1850, 111 aos anos 1860, 108 ao decênio de 1870 e 38 atinentes aos anos 1880-1888. Nessa documentação, coletamos todas as informações concernentes aos escravos: o arrolamento dos mesmos, as partilhas, vendas, alforrias e falecimentos. Os inventários também

permitiram a coleta dos informes das matrículas dos escravos, que, depois de 1871, vinham obrigatoriamente – embora nem todos os inventariantes cumprissem a regra – junto aos inventários *post-mortem*. Os proprietários de escravos tinham de indicar nome, cor, idade, estado conjugal, naturalidade, filiação, aptidão para o trabalho, profissão e valor – este, nas matrículas, somente para 1886-1887 – para cada escravo que possuíam.

Uma vez coletadas, as informações compuseram um banco de dados a partir do nome do inventariado referente à amostragem escrava. Primeiramente, inserimos os informes sobre os escravos com todas as suas características descritas de acordo com os inventários e as listas de matrícula. Num segundo momento, fizemos a reconstituição das famílias tendo como base a descrição dos inventários. Em seguida, reduzimos as lacunas existentes sobre as famílias introduzindo aspectos coletados nas demais fontes¹.

O perfil da família escrava marianense

Buscamos estabelecer nosso conceito de família escrava apoiados nos trabalhos de demografia histórica que, desde a década de 1980, utilizam uma definição ampla sobre a família escrava, pensada em termos de convívio familiar. Assim, o conceito de família já não se referia apenas àquelas legitimamente constituídas, mas também a mães e pais solteiros convivendo com seus filhos ou a viúvos(as) com seus filhos. Segundo Costa, Slenes e Schwartz – primeiros estudiosos da família escrava que trabalharam com esse conceito ampliado –, família seria “o casal (unido ou não perante a Igreja), presentes ou não ambos os cônjuges, com seus filhos, caso houvesse; os solteiros (homens ou mulheres) com filhos e os viúvos ou viúvas com filhos. Em qualquer dos casos, os filhos deveriam ser solteiros, sem prole e coabitar junto aos pais” (Costa, Slenes & Schwartz, 1987:257). Metodologicamente, consideramos adequada a separação entre famílias nucleares e matrifocais. Há que se ressaltar que, muitas vezes, famílias de mães solteiras não passam de arranjos consensuais. Outras vezes, em função das condições de produção do documento, famílias matrifocais nada mais são que famílias nucleares e legítimas sem a descrição do chefe masculino. Citamos ainda as famílias extensas, que são aquelas que vão além do núcleo primário, formada às vezes por mais de três gerações. Nesse caso, poderiam ser formadas tanto por famílias nucleares como por aquelas de mães solteiras.

Examinando os vínculos familiares no período estudado, vimos que 1.429 dos 3.936 escravos e ingênuos analisados – 36,3% – estavam inseridos em famílias.

Tabela 1

Porcentagem de escravos e ingênuos inseridos em famílias - por década

<i>Décadas</i>	<i>Total de escravos</i>	<i>Homens (+ de 14 anos)</i>	<i>Mulheres (+ de 14 anos)</i>	<i>Crianças</i>	<i>Total</i>
1850-1859	1.195	58 (4,9%)	107 (8,9%)	111 (9,3%)	276 (23,1%)
1860-1869	1.143	37 (3,2%)	85 (7,4%)	103 (9,0%)	225 (19,6%)
1870-1879	1.160	146 (12,6%)	207 (17,8%)	271 (23,4%)	624 (53,8%)
1880-1888	438	80 (18,3%)	116 (26,5%)	108 (24,6%)	304 (69,4%)
Total	3.936	321 (8,1%)	515 (13,1%)	593 (15,1%)	1.429 (36,3%)

Fonte: Banco de dados composto pelo cruzamento de nossas fontes principais e auxiliares.

Separando por décadas, notamos o aumento substancial dos índices de inseridos em família a partir dos anos 1870. Tal acréscimo pode ser atribuído a dois fatores: o fim do tráfico internacional, que possibilitou maior equilíbrio sexual entre os cativos; e a maior possibilidade de conhecer essas famílias, através da instituição das listas de matrículas, que forneciam dados mais completos a respeito do escravo – entre outros, o parentesco. Há que mencionar ainda o maior cuidado dispensado na descrição do parentesco nos próprios inventários para as duas últimas décadas em destaque.

A porcentagem de escravos inseridos em famílias para Mariana da década de 1870 foi semelhante à de localidades de *plantation* no mesmo decênio: para Paraíba do Sul, Frágoso e Florentino (1987: 156), utilizando inventários *post-mortem*, encontraram 56,3% dos escravos inseridos em famílias; para Bananal, Marcondes (2000:13), através das listas de classificação, calculou a mesma questão em 52,8%; e, para Cruzeiro e Lorena,

também tendo como fonte as listas de classificação, Motta e Marcondes (2000b) encontraram 55,2% dos cativos vivendo em famílias.

Nossa amostragem revelou 36,1% das mulheres adultas constituindo famílias através do casamento ou da maternidade (Tabela 2) contra 11,2% dos homens, dos quais nenhum foi descrito como pai solteiro (Tabela 3).

Tabela 2

Mulheres com 15 ou mais anos de idade casadas, viúvas ou mães solteiras. Mariana (1850-1888)

<i>Décadas</i>	<i>Total de mulheres</i>	<i>Mulheres casadas ou viúvas</i>	<i>Mães solteiras</i>	<i>Total</i>
1850-1859	358	11,40%	16,20%	27,60%
1860-1869	314	10,50%	15,30%	25,80%
1870-1879	349	25,80%	22,60%	48,40%
1880-1888	149	15,40%	33,60%	49,00%
Total	1.170	16,00% (187)	20,10% (235)	36,10% (422)

Fonte: Banco de dados composto pelo cruzamento de nossas fontes principais e auxiliares.

Tabela 3

Homens com 15 ou mais anos de idade, casados ou viúvos. Mariana (1850-1888)

<i>Décadas</i>	<i>Total de homens</i>	<i>Homens casados ou viúvos</i>
1850-1859	487	8,60%
1860-1869	483	6,80%
1870-1879	422	18,70%
1880-1888	173	12,10%
Total	1.565	11,20% (175)

Fonte: Banco de dados composto pelo cruzamento de nossas fontes principais e auxiliares.

Tabela 4

Homens e mulheres, casados ou viúvos, com 15 ou mais anos de idade. Mariana (1850-1888)

<i>Décadas</i>	<i>Total de homens e mulheres</i>	<i>Homens e mulheres casados ou viúvos</i>
1850-1859	845	9,80%
1860-1869	797	8,30%
1870-1879	771	21,90%
1880-1888	322	13,70%
Total	2.735	13,20%

Fonte: Banco de dados composto pelo cruzamento de nossas fontes principais e auxiliares.

Com exceção do decênio 1870-1879, as mães solteiras sempre estiveram representadas em número maior que as mulheres alguma vez casadas. Provavelmente, o número de mulheres casadas legalmente fosse maior. Deparamo-nos com vários casos de mulheres descritas como mães solteiras nos inventários e como casadas nos registros paroquiais¹. Também é possível que essas mães solteiras vivessem em uniões consensuais estáveis. Nesses casos, a identificação torna-se ainda mais difícil, pois a Igreja não fornecia dados sobre uniões não-sancionadas e, assim, para essa questão específica, o cruzamento com os registros paroquiais torna-se inútil. A constatação das mulheres inseridas em uniões consensuais talvez seja possível através da análise dos comportamentos das mães e de suas proles – como exemplo, poderíamos citar o cálculo do número de filhos e o espaçamento de tempo entre eles segundo a idade e o estado civil da mãe. Dessa forma, pensaríamos em uma “classificação” das famílias de mães solteiras e consensuais. Essa tarefa deverá ser feita em outra ocasião, pois exigirá grande cuidado com os índices de mortalidade, de alforria e de separações provocadas por doações ou heranças. No momento, podemos apenas sugerir que famílias como a da escrava Felipa, com 42 anos em 1872, mãe de José (20 anos), Teresa (15), Inácia (12), Felisberto (10), Agostinho (8), Daniel (6) e João (5), provavelmente tivessem uma figura paterna presente.

A Tabela 4 revela que 13,2% dos escravos com mais de 15 anos eram casados ou viúvos no período 1850-1888. Entre as duas primeiras déca-

das e a década de 1870, houve um crescimento exacerbado, justificado pelo descaso dos escrivães nas descrições de uniões (mesmo as legitimadas) entre os cativos e também pela possibilidade de utilização das matrículas, que fornecia o estado civil de cada escravo matriculado entre as informações. Dos 1870 para os 1880, embora a possibilidade de cruzamento das fontes continuasse a gerar novos números, a porcentagem de mancipios alguma vez casados diminuiu. Slenes (1999: 86) chama a atenção para a queda do índice de casamentos escravos em todas as regiões de São Paulo e Rio de Janeiro entre as décadas de 1870 e 1880. Entre as razões para essa queda, Sheila Faria (1992:123-125) aponta, além de outras causas,² as leis de proteção à família escrava. José Flávio Motta e Renato Marcondes (2000b) compartilham da mesma idéia e afirmam que “um efeito desse conjunto de leis e regulamentos teria sido tornar os escravistas mais resistentes aos casamentos unindo seus cativos, ainda que não necessariamente contrários ao estabelecimento de relações consensuais”. Nesse caso, a queda do número de casamentos seria uma estratégia dos escravistas na tentativa de se ajustarem à nova legislação. Os casamentos legitimados deixavam “brechas legais que [possibilitavam] aos cativos questionar o poder de mando dos senhores” (Faria, 1992:117).

Tabela 5

Grupos familiares segundo o tamanho do plantel. Mariana (1850-1888)

<i>Décadas</i>	<i>Famílias</i>	<i>1 a 5 escravos</i>	<i>6 a 10 escravos</i>	<i>11 a 20 escravos</i>	<i>Mais de 20 escravos</i>	<i>Total por categoria de família</i>	<i>Total</i>
1850-1859	Nuclear	1 (1,1%)	10 (10,5%)	9 (9,5%)	19 (20,0%)	39 (41,1%)	95 (100%)
	Matrifocal	5 (5,3%)	10 (10,5%)	18 (18,9%)	23 (24,2%)	56 (58,9%)	
1860-1869	Nuclear	2 (2,6%)	5 (6,5%)	6 (7,8%)	16 (20,8%)	29 (37,7%)	77 (100%)
	Matrifocal	9 (11,7%)	8 (10,4%)	9 (11,7%)	22 (28,5%)	48 (62,3%)	
1870-1879	Nuclear	2 (1,2%)	11 (6,7%)	21 (12,8%)	51 (31,1%)	85 (51,8%)	164 (100%)
	Matrifocal	12 (7,3%)	16 (9,8%)	21 (12,8%)	30 (18,3%)	79 (48,2%)	

(Continua)

(Continuação)

<i>Décadas</i>	<i>Famílias</i>	<i>1 a 5 escravos</i>	<i>6 a 10 escravos</i>	<i>11 a 20 escravos</i>	<i>Mais de 20 escravos</i>	<i>Total por categoria de família</i>	<i>Total</i>
1880-1888	Nuclear	-	2 (2,8%)	7 (9,9%)	12 (16,9%)	21 (29,6%)	71 (100%)
	Matrifocal	2 (2,8%)	4 (5,6%)	21 (29,6%)	23 (32,4%)	50 (70,4%)	
1850-1888 (total)	Nuclear	5 (1,2%)	28 (6,9%)	43 (10,6%)	98 (24,1%)	174 (42,8%)	407 (100%)
	Matrifocal	28 (6,9%)	38 (9,3%)	69 (16,9%)	98 (24,1%)	233 (57,2%)	

Fonte: Banco de dados composto pelo cruzamento de nossas fontes principais e auxiliares.

A Tabela 5 demonstra que, em todas as décadas, as relações de parentesco cresciam à medida que aumentavam as faixas de tamanho de plantéis. O menor número de escravos e o maior índice de masculinidade existentes nos plantéis menores, conjugados à dificuldade de estabelecimento de uniões entre escravos de plantéis distintos³, devem ser vistos como causas da menor incidência de vínculos familiares nesses plantéis. Ademais, a respeito dos menores índices de vínculos familiares nos menores plantéis, conforme observou Motta e Marcondes (2000b), “nas situações em que as famílias fossem constituídas, a eventual prole resultante poderia implicar a mudança na própria faixa de tamanho (por exemplo, um casal que gerasse três filhos)”.

As famílias matrifocais eram maioria: 233 (o que equivale a 57,2%) de um total de 407 famílias encontradas no período 1850-1888 (Tabela 5). Excetuando-se os plantéis com mais de dez escravos na década de 1870, a família matrifocal prevaleceu sobre a nuclear em todas as décadas. Como já foi dito, é possível que esse índice revele apenas um descaso com relação à legitimação das uniões ou a negligência da descrição da filiação paterna. É provável que houvesse a presença do pai – ainda que não nas relações legitimadas – nos plantéis em que estavam presentes mãe e filho. Tendo isto em vista, qualquer análise que se comprometa a comparar o número de famílias nucleares com o número de famílias matrifocais torna-se frágil.

Tabela 6

Distribuição das mães segundo as faixas etárias e o estado conjugal

Condição civil das mães	Faixa etária das mães						
	15-19	20-29	30-39	40-49	Acima de 49 anos	Sem idade	Total
Casadas ou viúvas	4 (1,1%)	24 (6,4%)	30 (8,1%)	33 (8,9%)	34 (9,1%)	8 (2,1%)	133 (35,7%)
Solteiras	16 (4,3%)	71 (19,1%)	58 (15,6%)	41 (11,0%)	26 (7,0%)	27 (7,3%)	239 (64,2%)
Total	20 (5,4%)	95 (25,5%)	88 (23,7%)	74 (19,9%)	60 (16,1%)	35 (9,4%)	372 (100%)

Fonte: Banco de dados composto pelo cruzamento de nossas fontes principais e auxiliares.

A Tabela 6 sugere que as mulheres escravas de Mariana não costumavam ter filhos muito cedo. Com menos de 20 anos, apenas quatro mulheres foram descritas como mães casadas e 16 descritas como solteiras com filhos. Florentino e Góes (1997: 134), analisando inventários *post-mortem*, calculam que as mulheres escravas do agrofluminense começavam a ter filhos por volta dos 20 anos, se fossem crioulas, e com cerca de 22, se africanas. No entanto, os autores advertem para a limitação dos inventários nesse tipo de estudo “posto que os inventários capturam somente os filhos que permaneceram vivos junto às suas mães”. Slenes enfrentou o mesmo problema com relação às matrículas e, para contorná-lo, calculou em 50% a porcentagem dos primeiros filhos que não vingaram. Levando tal cálculo em conta, Florentino e Góes (1997: 134-135) estimam que as escravas crioulas do agrofluminense começavam a parir entre 14 e 17 anos, e as africanas entre 16 e 19 anos.

A participação de mães alguma vez casadas mostrou-se crescente conforme se ampliou a faixa etária. Entre a faixa de 15 a 19 anos e a última, o número de mulheres alguma vez casadas cresceu oito pontos percentuais. Desconsiderando a faixa 15-19 anos entre as mães solteiras, detectou-se o caminho inverso, ou seja, seus percentuais decresceram de acordo com o avanço das idades – de 19,1% entre 20 e 29 anos para 7,0% entre as mulheres com mais de 49 anos. Quando comparado o estado civil das mães na faixa etária 20-29 anos, a proporção de solteiras foi bem supe-

rior à de casadas: representaram mais de dois terços. A proporção caiu um pouco entre as mulheres com 30-39 anos e também entre as com 40-49 anos, até que, na faixa das mães com mais de 49 anos, as casadas ultrapassaram as solteiras em participação.

O grande número de casais sem filhos nas décadas de 1850 e 1860 (44 de um total de 68) sugere que as uniões matrimoniais, muitas vezes, eram mais descritas que os vínculos paternais/maternais. É bem possível que esses casais tivessem filhos que, por algum motivo, não foram descritos como tais. Vejamos o caso do plantel do Tenente José Caetano Gomes⁴, inventariado em 1859, com a descrição de quatro casais de cativos sem filhos e sete crianças escravas sem vínculos familiares. As chances de essas crianças terem sido filhas dos determinados casais são muito grandes, mas as fontes não nos possibilitam a confirmação. Pode ser também que os filhos já não vivessem juntos a seus pais no mesmo plantel. Nas duas primeiras décadas em estudo, a filiação era um dado raramente encontrado nos inventários *post-mortem*. A maior possibilidade de encontrá-la seria através dos cruzamentos com os registros paroquiais, que, entretanto, foram insuficientes, pois a coleta dos registros de batismos para as décadas anteriores à dedicada seria fundamental para obtermos dados sobre a filiação das crianças inventariadas⁵. Para casais descritos como pais, podemos observar ainda a deficiência do método: dos 25 grupos familiares encontrados no período 1850-1869, 15 eram de pais com apenas um filho. No mesmo período, as famílias com mais de um filho apareciam em apenas um exemplo. Nas décadas de 1870 e 1880, casais com filhos foram mais comumente identificados, como era de se esperar, devido à utilização das matrículas. De acordo com as tabelas 7 e 8, não eram incomuns casais e mães solteiras com até quatro filhos presentes.

Tabela 7

Famílias nucleares segundo o número de filhos presentes

Décadas	Número de filhos vivos em vivência com ambos os pais								Total
	1	2	3	4	5	6	7	8	
1850-1859	71,4%	7,2%	-	7,2%	7,2%	7,2%	-	-	100% (14)
1860-1869	45,4%	9,1%	27,3%	9,1%	9,1%	-	-	-	100% (11)

(Continua)

(Continuação)

Décadas	Número de filhos vivos em vivência com ambos os pais								Total
	1	2	3	4	5	6	7	8	
1870-1879	23,2%	30,3%	21,4%	17,9%	-	3,6%	3,6%	-	100% (56)
1880-1888	47,6%	-	9,5%	19,0%	9,5%	9,5%	4,8%	-	100% (21)
Total	37,2%	18,6%	16,7%	15,7%	3,9%	4,9%	2,9%	-	100% (102)

Fonte: Banco de dados composto pelo cruzamento de nossas fontes principais e auxiliares.

Os números das tabelas 7 e 8 mostram que a identificação das mães solteiras era mais comum que a dos casais com filhos: aquelas totalizavam mais que o dobro destes. Tal diferença era alimentada pelas mães com até três filhos. A partir de quatro filhos, havia até mesmo mais famílias nucleares que matrifocais. Estas são, essencialmente, pequenas famílias, sendo a maioria encontrada nos pequenos plantéis.

Tabela 8

Famílias matrifocais segundo o número de filhos presentes

Décadas	Número de filhos vivos em vivência com um dos pais								Total
	1	2	3	4	5	6	7	8	
1850-1859	63,2%	21,0%	10,5%	5,3%	-	-	-	-	100% 57
1860-1869	60,0%	26,7%	11,1%	2,2%	-	-	-	-	100% 45
1870-1879	44,6%	23,9%	19,6%	8,7%	2,2%	1,1%	-	-	100% 92
1880-1888	43,8%	16,7%	22,9%	6,2%	4,2%	6,2%	-	-	100% 48
Total	51,6%	22,3%	16,5%	6,2%	1,7%	1,7%	-	-	100% 242

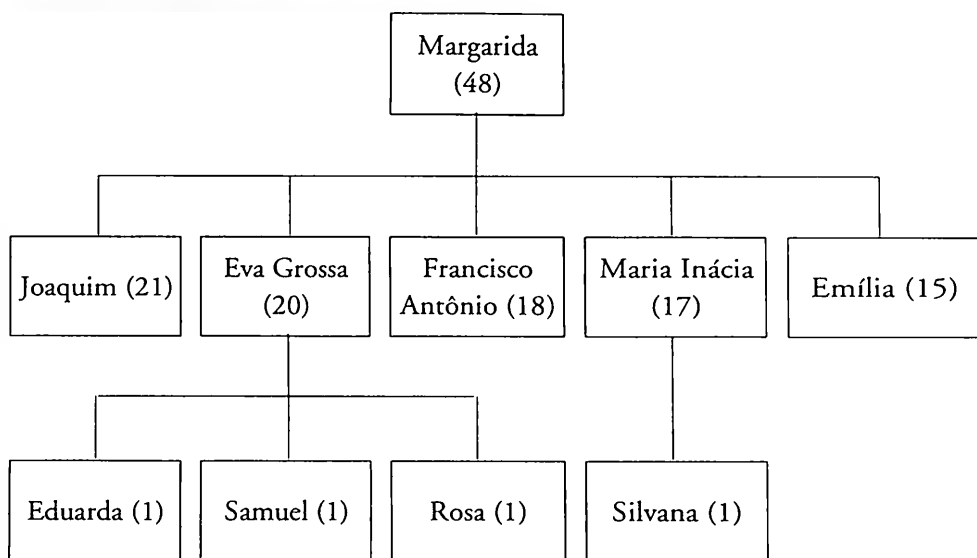
Fonte: Banco de dados composto pelo cruzamento de nossas fontes principais e auxiliares.

Percebendo que a grande maioria das famílias matrifocais era de grupos essencialmente pequenos, pensamos na possibilidade de aquelas mães solteiras com três ou mais filhos estarem inseridas em relações consensuais.

Os laços familiares dentro dos plantéis, às vezes, eram ainda mais complexos do que os apresentados neste trabalho. Encontramos 21 famílias escravas extensas⁶ vivendo unidas em Mariana - como exemplo, a família de Margarida (Quadro 1).

Quadro 1

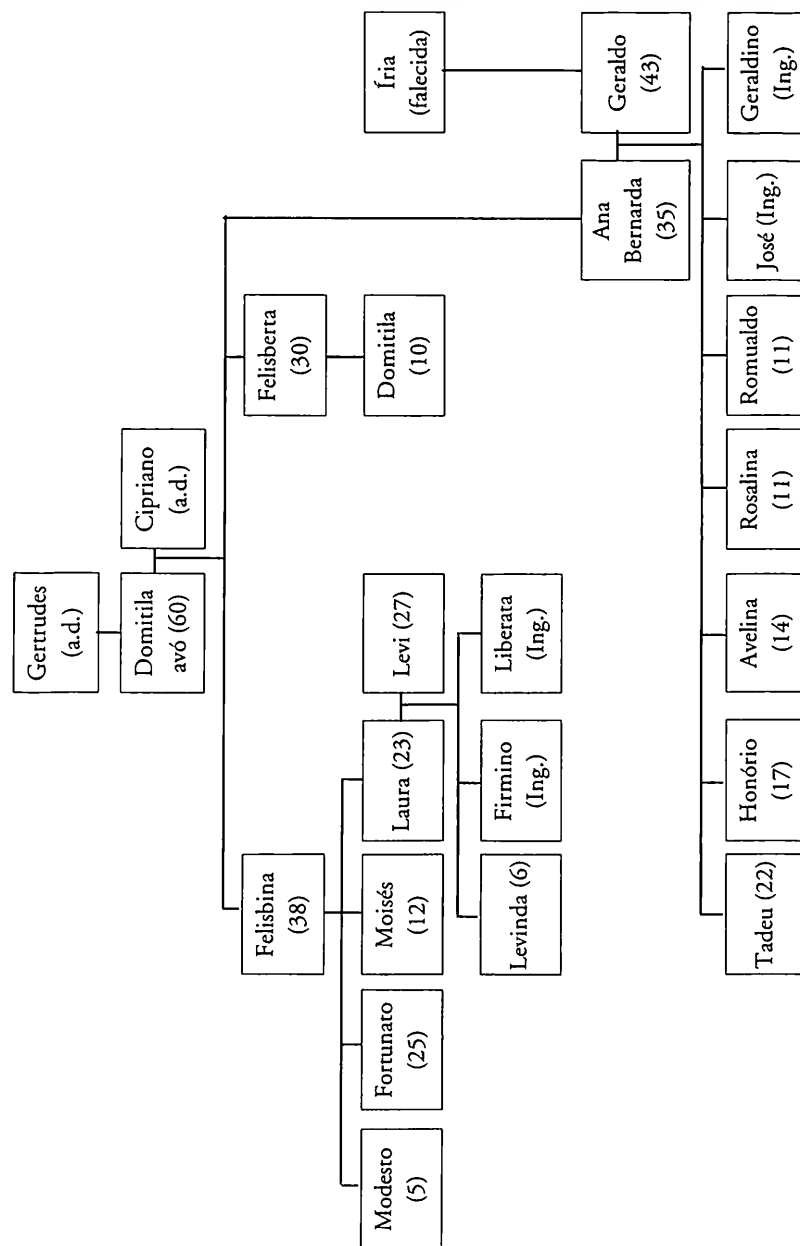
Família de Margarida, escrava do Tenente Coronel Antônio Coelho Linhares



Entre estas famílias, apenas uma ultrapassou a terceira geração. Viviam no plantel do Tenente Antônio José Lopes Carneiro⁷, inventariado em 1876 com 60 escravos, quatro gerações de uma mesma família (Quadro 2). Um dado curioso está na informação da filiação da representante de sua primeira geração: embora não constasse no rol de escravos, a mãe de Domitila, sendo reconhecida, esticava para cinco gerações a memória da família. Esse grupo familiar na constituição do plantel representava nada menos que 36,7% do total de escravos.

Quadro 2

Família de Gertrudes, escrava do Tenente Antônio José Lopes Carneiro



Evidências da reprodução natural

A grande proporção de escravos envolvidos em vínculos familiares sugere a participação da reprodução natural na manutenção/ampliação dos plantéis.

Tabela 9

**Participação das crianças na população escrava,
Mariana (1850-1888)**

<i>Décadas</i>	<i>População total</i>	<i>Crianças</i>
1850-1859	1195	29,3%
1860-1869	1143	30,3%
1870-1879	1160	33,5%
1880-1888	438	26,5%
Total	3936	30,5%

Fonte: Banco de dados composto pelo cruzamento de nossas fontes principais e auxiliares.

Observando o número de crianças dentro de nossa amostragem, podemos dizer que a reprodução, nesse período, ocupava uma posição primordial para a continuação da utilização da mão-de-obra escrava. Pelos inventários, pudemos comprovar que a reprodução estava influenciando o tamanho dos plantéis. Vejamos o exemplo da senhora Francisca Maria da Conceição⁸, moradora de Paulo Moreira e inventariada em 1859: a finada possuía nada menos que 60 escravos, sendo 28 menores de 15 anos e oriundos desse mesmo plantel. Francisco José Pereira Bastos⁹, inventariado em 1865, também era, ao que tudo indica, um proprietário que via a reprodução natural de seus escravos como uma possibilidade para a continuação de seu plantel. Quando do inventário, era possuidor de 43 escravos, sendo 19 crianças. Até mesmo entre os menores plantéis é possível ver a reprodução natural atuando na ampliação da mão-de-obra. O plantel do senhor Sebastião Martins Guimarães¹⁰ – que possuía quatro escravos, todos filhos de Lizarda, não descrita no inventário (possivelmente falecida) – e o de Maria Joana da Silva¹¹ – que, em 1864, teve a escrava Isabel e seus três filhos menores de 15 anos descritos em seu inventário – são dois exemplos.

Todavia, é claro que a reprodução natural não se colocou como único fator a contribuir para o incremento das escravarias possuídas pelo inventariados de Mariana. Vejamos a política usada pelos irmãos Luís, Joaquim e Antônio Gomes, que receberam, cada um, dois escravos por doação paterna e começaram um empreendimento por eles assim narrado quando da ocasião do inventário do pai:

Dizemos nós, abaixo assinados, Luis Gomes, Joaquim Gomes e Antônio Gomes que o falecido nosso pai, o senhor Joaquim Gomes da Silva, em sua vida, nos cedeu o domínio e posse de uma fazenda denominada Limoeiro, freguesia de Barra Longa, município de Mariana, dando igualmente a cada um de nós dois escravos, e logo nos ajustamos em empregar todos os nossos cuidados na lavoura com aqueles seis escravos, fazendo cada um o mais que podia para aumentar os lucros, com a cláusula porém de que os rendimentos seriam convertidos em compras de escravos, de maneira que sempre se aproximasse em pertencer a um o mesmo número deles que se fossem comprando, e assim progressivamente. Com tais lucros podemos até o presente possuir 21, cabendo a cada um 7, e já assinaladamente com seus nomes e a quem pertencem [...].¹²

Ampliando os indícios que apontam para a possibilidade de reprodução, vamos estimar a razão crianças/mulheres em idade de procriação¹³. Considerando a fonte utilizada, é preciso ressaltar que os índices aferidos podem ser considerados como uma *proxy* grosseira da fecundidade escrava, já que os inventários não nos permitem conhecer as porcentagens de crianças e mulheres férteis que morreram ou migraram antes de sua abertura.

Tabela 10

**Razão crianças/mulheres na população escrava,
Mariana (1850-1888)**

<i>Período</i>	<i>Mulheres (15 a 49 anos)</i>	<i>Crianças (0 a 9 anos)</i>	<i>Razão crianças/mulheres</i>
1850-1859	236	208	881
1860-1869	206	243	1180
1870-1879	260	230	885
1880-1888	120	79	658
1850-1888	822	760	925

Fonte: Banco de dados composto pelo cruzamento de nossas fontes principais e auxiliares.

Tabela 11

Razão crianças/mulheres em idade fértil para a população escrava (Sul Estados Unidos, Paraná, Mogi das Cruzes, Oeste Mineiro e Paracatu)

<i>Local</i>	<i>Período</i>	<i>Razão crianças/mulheres</i>
Sul dos Estados Unidos*	1860	1.318
Mogi das Cruzes**	1829	664
Paraná***	1824	840
Oeste Mineiro e Paracatu****	1873-1875	734

Fontes: *Steckel (1992:371); **Luna e Klein (1990:358); ***Gutiérrez (1987:309); ****Libby e Paiva (1995:226).

Comparando a relação crianças/mulheres de Mariana (correspondente ao lapso 1850-1888; Tabela 10) com as de outras localidades (Tabela 11), vimos, em nossa região, uma taxa inferior àquela calculada para o sul dos Estados Unidos – área que apresentou a mais elevada taxa entre crianças e mulheres de toda a sociedade escravista pan-americana e a maior taxa de crescimento populacional. Quando comparada às localidades brasileiras, a razão criança/mulheres das escravas marianenses foi superior às de todas as localidades.

Separando por décadas, notamos que as razões crianças/mulheres se elevaram do decênio de 1850 para o de 1860, provavelmente como decorrência do fim do tráfico. Nas décadas seguintes, estas razões sofreram queda. Nesse momento, a influência da lei de 1871 pôde ser percebida: como já observamos, a limitação da utilização dos filhos das escravas como mão-de-obra parece ter causado nos senhores descrédito com relação à reprodução como alternativa para aquisição de mão-de-obra. Percebemos isso, principalmente, comparando as duas últimas décadas, quando houve decréscimo notório nas razões crianças/mulheres: 1880-1888 é o período de menor razão e com maior número de ingênuos (70,7% das crianças eram ingênuas, contra 15,2% da década anterior).

Calculando as razões crianças/mulheres para os diferentes tamanhos de plantel (Tabela 12), podemos observar grandes divergências entre eles.

Examinando o período total, os plantéis com até cinco escravos possuíam a menor razão crianças/mulheres, e os plantéis contendo mais de 20 escravos, a maior delas. As quedas das razões crianças/mulheres das últimas décadas – sobretudo para o decênio de 1880 – sugerem a confirmação da hipótese de que a lei de 1871 desestimulava senhores com

Tabela 12

**Razão crianças/mulheres segundo os diferentes tamanhos de plantel.
Mariana (1850-1888)**

<i>Faixas de tamanho dos plantéis</i>	1850-1859	1860-1869	1870-1879	1880-1888	1850-1888
Até 5 escravos	487	750	499	167	519
De 6 a 10 escravos	776	1364	814	167	796
De 11 a 20 escravos	1178	977	800	427	968
Acima de 20 escravos	1029	1390	1135	1169	1189

Fonte: Banco de dados composto pelo cruzamento de nossas fontes principais e auxiliares.

menos de 20 cativos a utilizarem a mão-de-obra infantil. Os motivos talvez residam no fato de que os ingênuos demandavam, como todas as crianças, maiores cuidados para garantir a sobrevivência e, assim, poderiam ser inseridos no mundo do trabalho - sabendo que aos 21 anos estariam de fato livres. A lógica não era a mesma para aqueles senhores que possuíam mais de 20 escravos: entre estes, a razão crianças/mulheres chegou a aumentar entre as duas últimas décadas. Nesse caso, poderíamos pensar na possibilidade de transferência de crianças entre os plantéis de Mariana: os infantes estariam sendo deslocados dos menores para os maiores plantéis. No entanto, examinando as altas porcentagens de crianças inseridas em famílias durante a década de 1880 nos plantéis com mais de 20 escravos (Tabela 13), essa hipótese não se sustenta.

Tabela 13

Crianças escravas e ingênuas unidas por vínculos familiares dentro dos plantéis segundo sexo e faixa de plantel (1871-1888)

<i>Tamanho dos plantéis</i>	1871-1870		1880-1888	
	<i>H</i>	<i>M</i>	<i>H</i>	<i>M</i>
De 1 a 5 escravos	6 (60%)	11 (78,6%)	3 (100%)	2 (66,7%)
Entre 6 e 10 escravos	19 (76,0%)	15 (65,2%)	2 (100%)	2 (100%)
Entre 11 e 20 escravos	26 (78,8%)	29 (80,5%)	13 (86,6%)	13 (86,6%)
Mais de 20 escravos	62 (62,6%)	64 (62,7%)	46 (97,9%)	27 (93,1%)

Fonte: Banco de dados composto pelo cruzamento de nossas fontes principais e auxiliares.

Para esta categoria de plantel, parece-nos apropriado destacar que realmente foi a reprodução a responsável pela alta razão crianças/mulheres avistada até a última década escravista. Sabemos que era nesta categoria que se encontravam as maiores possibilidades de estabilidade familiar e, conseqüentemente, os maiores índices de reprodução natural.

Estabilidade familiar

A alta porcentagem de vivência em família nos plantéis de Mariana sugere a existência de vínculos familiares estáveis entre os escravos. Como afirmam Florentino e Góes (1997:115), “pouco adianta descobrir que o parentesco se traduz no aparecimento de esposas, maridos, filhos, irmãos, avós, netos, tios, sobrinhos e primos, se estas relações não passarem de instantes fugidios e frágeis, presas fáceis no mercado que, onipresente, aparta”.

Através da idade dos filhos mais velhos que apareciam nos inventários *post-mortem*, podemos ter uma indicação sobre a duração das uniões entre mães e filhos¹⁴.

Tabela 14

Duração dos vínculos entre mães e filhos mais velhos (1850-1888)

Faixa etária das mães	Duração (em anos)							Total
	Menos de 2	2-4	5-9	10-14	15-19	20-29	Mais de 30	
15-19	61,5%	23,1%	15,4%	-	-	-	-	100% (13)
20-29	23,7%	20,3%	39,0%	17,0%	-	-	-	100% (59)
30-39	5,5%	5,5%	23,6%	39,0%	15,3%	11,1%	-	100% (72)
40-49	2,4%	2,4%	4,9%	26,8%	22,0%	39,0%	2,4%	100% (41)
Mais de 50	-	-	8,3%	6,2%	16,7%	37,5%	31,3%	100% (48)
Total	27	20	48	52	28	42	16	100% (233)

Fonte: Banco de dados composto pelo cruzamento de nossas fontes principais e auxiliares.

A possibilidade de permanência das famílias crescia conforme aumentava a idade das mães. Era entre as famílias formadas pelas mães mais jovens (15-19 anos) que se encontrava a menor duração familiar. Na verdade, estas mulheres estariam ainda constituindo suas famílias. Mães entre 20 e 29 anos tinham, na maioria, famílias com cinco a nove anos de duração, mas algumas chegavam a 14 anos de permanência. Já a maior parte das famílias com mães na faixa dos 30 anos estava unida em torno de dez a 14 anos, embora algumas chegassem a faixa de 20-29 anos. A maioria das famílias com mães acima dos 40 anos tinha seu filho mais velho dentro do plantel havia mais de 20 anos. Entre as mães com mais de 50 anos, muitas famílias viviam juntas por mais de 30 anos. Por esse método, podemos ver mães e filhos unidos por um longo período de tempo. Porém, devemos ressaltar uma limitação nesse tipo de análise: a impossibilidade de detectar separações decorrentes de mortes, vendas e doações entre os escravos envolvidos em vínculos familiares. Isto considerado, deve-se tomar cuidado com as estimativas acima, pois elas estariam retratando famílias parcialmente unidas.

Tencionados a saber sobre as proporções dessas separações, buscamos dados adicionais sobre as 407 famílias encontradas nos inventários, através do cruzamento com as matrículas e os registros de batismos para o período 1850-1888. Obtivemos informações extras para 200 famílias e, por esses dados, conseguimos acompanhá-las por um tempo mínimo de dois anos chegando, em quatro casos, a ultrapassar três décadas. O acompanhamento dessas famílias possibilitou-nos dividi-las em três condições: totalmente unida, totalmente separada e parcialmente unida.

Tabela 15

Estabilidade familiar vista através do acompanhamento familiar no período 1850-1888

Plantéis	Situação	Período acompanhado						Mais de 30	Total
		Menos de 2	2-4	5-9	10-14	15-19	20-29		
	Totalmente unida	-	15,4%	53,8%	23,1%	-	7,7%	-	100% (13)
1-5	Totalmente separada	-	33,3%	-	66,7%	-	-	-	100% (3)
	Parcialmente unida	-	28,5%	42,9%	-	14,3%	14,3%	-	100% (7)

(Continua)

(Continuação)

Tabela 15

Estabilidade familiar vista através do acompanhamento familiar no período 1850-1888

Plantéis	Situação	Período acompanhado						Mais de 30	Total
		Menos de 2	2-4	5-9	10-14	15-19	20-29		
6-10	Totalmente unida	-	57,1%	21,4%	14,3%	-	7,1%	-	100% (14)
	Totalmente separada	-	20,0%	20,0%	20,0%	-	40,0%	-	100% (5)
	Parcialmente unida	-	50,0%	-	50,0%	-	-	-	100% (2)
11-20	Totalmente unida	15,6%	18,8%	34,4%	25,0%	3,1%	-	3,1%	100% (32)
	Totalmente separada	-	20,0%	-	40,0%	-	20,0%	20,0%	100% (5)
	Parcialmente unida	-	6,7%	20,0%	33,3%	6,7%	6,7%	26,6%	100% (15)
Mais de 20	Totalmente unida	16,9%	28,8%	23,7%	15,3%	8,5%	6,8%	-	100% (59)
	Totalmente separada	-	-	36,3%	27,3%	9,1%	27,3%	-	100% (11)
	Parcialmente unida	2,9%	14,7%	29,4%	23,5%	17,6%	11,8%	-	100% (34)
Total		8,0%	22,5%	28,0%	22,0%	7,5%	9,0%	3,0%	100% (200)

Fonte: Banco de dados composto pelo cruzamento de nossas fontes principais e auxiliares.

Na Tabela 15, em todas as categorias de plantéis, a maioria das famílias permaneceu unida e a minoria foi totalmente dissolvida durante o tempo analisado. Entre aquelas famílias que tiveram alguns de seus entes separados, houve, com muita frequência, mães ausentes. Ao todo, foram 78 mães separadas de suas famílias no período estudado. Para 13, a condição de falecida foi descrita. Somente uma apareceu como vendida e uma como doada. Os pais desaparecidos foram 29. Destes, cinco foram descritos como falecidos e um como vendido. Considerando a baixa expectativa de vida dos escravos, achamos muito provável que o número de falecimentos fosse ainda maior. Entre os filhos separados de suas famílias, apesar de não haver comprovação, acreditamos que o fator principal de separações fosse atribuído às vendas e doações. Para um total de

81 filhos separados de suas famílias, temos apenas 14 ocasiões de separações com causas especificadas. Entre estas, as doações apareceram seis vezes; os casos de venda duas vezes; os falecimentos apareceram em quatro situações; e em duas oportunidades apenas houve a menção de que habitariam outros plantéis.

Esses resultados revelam que a maioria dos escravos de Mariana podia ter esperanças de constituir famílias estáveis durante período considerável - pelo menos enquanto vivesse o proprietário. Aqui nos cabe uma interrogação: seria o momento da partilha uma situação de tensão para as famílias escravas? Era comum a separação das famílias escravas após a morte do proprietário? Segundo Herbert Gutman (1976), a estabilidade familiar entre escravos estaria ligada ao ciclo de vida dos proprietários. Na juventude destes, aconteceria o momento da formação do plantel através das compras, heranças e doações. Na maturidade, haveria a estabilização da obtenção de escravos por compras e doações e haveria o crescimento das relações familiares proporcionando a ocorrência da ampliação via reprodução natural. No fim da vida do proprietário ou após sua morte, as famílias escravas conheceriam a desintegração devido a doações, partilhas ou vendas.

A análise das partilhas pode ser um instrumento para estimar a estabilidade das famílias escravas após a morte do proprietário. José Flávio Motta e Agnaldo Valentin, analisando as partilhas (Motta & Valentin, 2002), ressaltaram sua limitação para o estudo da estabilidade familiar, pois, ainda que na partilha conste a separação de uma família escrava, teremos apenas um indício apontando para a ruptura efetiva. É possível que as separações, ou mesmo as permanências dos familiares fossem apenas aparentes, pois, muitas vezes, as separações ou permanências afirmadas pelo documento eram desfeitas pelo reajustamento, entre os herdeiros, no que tange à alocação dos cativos.

Um exemplo da fragilidade metodológica causada pela utilização da partilha está nos inventariados que deixaram como herdeiros apenas suas viúvas com filhos menores. Mesmo que houvesse ocorrido a separação das famílias escravas na partilha, possivelmente, estas continuariam a viver unidas. Esse é o caso do inventário da falecida Maria do Carmo da Conceição¹⁵ que, no ano de 1873, deixou como herdeiros seu marido e seus três filhos, todos menores. Entre seus bens foram arrolados 25 es-

cravos, sendo que 16 deles estavam divididos em quatro famílias. No momento da partilha, para efeitos práticos de divisão de valores, duas famílias foram separadas. A família de Carlota (42 anos) – mãe de Colita (18), Anastácia (14) e Antônia (4) – foi assim dividida entre o herdeiro Luiz (3 anos) e seu pai: ao primeiro, couberam Carlota e sua filha mais nova, Antônia; ao viúvo, as duas filhas mais velhas. O mesmo ocorreu com a família de Mariana (32 anos) – mãe de Alexandre (12), Agostinho (9) e Esperidião (5): o herdeiro Luiz ficou com o primogênito e a herdeira Maria (5 anos) com o restante da família. O que se tira destes dois exemplos é que, apesar da divisão para efeitos práticos, não houve separação de fato: os filhos, sendo menores de idade, estavam sob a tutela do pai, assim como seus bens. Entretanto, é importante lembrar que, mesmo nestas separações foi respeitado o limite de idade – 12 anos – para o apartamento do filho escravo de seus pais.

Mas nem sempre o limite mínimo de idade dos filhos foi respeitado durante a partilha. Este é o caso do inventário, concluído em 1880, do falecido Anastácio de Souza Monteiro¹⁶, que ao morrer possuía 18 escravos, sendo nove dispostos em três famílias. Uma destas era a família de Maria Joana (24 anos), mãe de Joaquina (10), Raquel (7), Antônio (5) e Jovita (2). Esta família foi praticamente toda dissolvida entre quatro herdeiros, todos maiores de idade. Neste caso, a separação infringiu a lei, pois todos os filhos de Maria Joana eram menores de 12 anos. O mesmo aconteceu com Verônica (20 anos) e sua filha Cecília (2). A resposta da Justiça para este caso foi obrigar a reformulação da partilha para que fossem respeitados “os preceitos dos parágrafos 7 e 8 do artigo 4 da Lei de 28 de setembro de 1871, quanto à divisão dos escravos entre os herdeiros, visto como se separaram os filhos menores de 12 anos de suas mães”¹⁷. A viúva inventariante justificou o ocorrido dizendo que “à exceção do herdeiro José Agostinho Rola, nenhum outro herdeiro quer ficar com uma família de escravos”¹⁸, e mesmo este somente ficaria caso os preços abajassem, pois considerava os valores dos escravos exorbitantes pelo fato de eles ainda não darem serviço. Não havendo queda dos preços, José Agostinho não recebeu nenhuma família durante a segunda partilha. Os beneficiados foram a viúva, que recebeu a família de Maria Joana, e José Anastácio que recebeu a família de Verônica.

Outra situação problemática revelava-se nos casos em que o herdeiro ficava apenas com parte de um escravo – por exemplo, o caso do escravo Antônio Pedro, de 31 anos, pertencente ao espólio de Manuel Alves Dias da Fonseca¹⁹, partilhado entre cinco herdeiros. Sabemos que se trata apenas de uma transação financeira, mas os inventários não nos permitem saber com quem realmente ficou este escravo. Assim como não se dividiu o escravo por ter sido objeto da partilha, o mesmo vale para uma família, embora nesse caso uma divisão meramente formal seja menos fácil de identificar.

Tabela 16

Estabilidade familiar após a partilha nos inventários

Tipos de famílias	Famílias						Total
	Plantéis	Permanecem Juntas	Parcialmente Separadas	Totalmente Separadas	Sem informação	Inteiramente Libertas	
Matrifocais	1-5	37,5%	8,3%	4,2%	37,5%	12,5%	100% (24)
	6-10	46,7%	23,3%	10,0%	20,0%	-	100% (30)
	11-20	62,5%	6,9%	6,9%	20,8%	2,8%	100% (72)
	+ de 20	42,5%	33,7%	11,3%	8,7%	3,8%	100% (80)
Nucleares	1-5	50,0%	-	-	33,3%	16,7%	100% (6)
	6-10	69,6%	-	4,3%	21,8%	4,3%	100% (23)
	11-20	48,8%	14,6%	14,6%	22,0%	-	100% (41)
	+ de 20	51,8%	21,7%	3,6%	21,7%	1,2%	100% (83)
Total		51,2%	18,1%	7,8%	19,8%	3,1%	100% (359)

Fonte: Banco de dados composto pelo cruzamento de nossas fontes principais e auxiliares.

Mesmo com as ressalvas acima qualificadas, consideramos a análise das partilhas um passo a mais na tentativa de se conhecer a estabilidade da família escrava. Pela Tabela 16, verificamos que mais da metade das famílias escravas passava incólume pelo momento da partilha. As famíli-

as que não permaneceram totalmente unidas após a partilha somavam 25,9% do total – 7,8% foram totalmente dissolvidas e 18,1% foram parcialmente separadas, sendo que, na maioria das vezes, apenas um membro da família fora separado. Entre os casos de separação, percebemos distinções entre o período anterior e o período posterior à lei de proteção à família escrava. Encontramos, para o período de 1850 a 1869, 32 crianças abaixo dos 12 anos apartadas de suas famílias e quatro casais separados. Para o período de 1871 a 1888, os números caíram para seis crianças e dois casais. Ao que parece, a lei que proibia a separação das famílias contribuiu para a estabilidade familiar entre os escravos e assim, as crianças tinham a oportunidade de viver a primeira fase da vida em companhia de familiares. Devemos ressaltar, no entanto, para 1871-1888, vários casos de crianças menores de 12 anos não incluídas em famílias que foram comercializadas sozinhas. Esse é o caso de Zeferino (11 anos), sem filiação conhecida, escravo de Raimundo Dias da Silva²⁰, vendido no ano de 1874 para Maria Leonor Pereira. O mesmo ocorreu com Lucinda de 10 anos, pertencente a João Bawden²¹ e que no ano de 1874 foi vendida ao Doutor Manuel de Aragão Gesteira. Não descrever os laços familiares destas crianças poderia ser um meio de burlar a lei vigente²².

Com exceção dos plantéis contendo entre 11 e 20 escravos, foi entre as famílias nucleares que as oportunidades de se manterem unidas após a partilha foi mais comum. Esses dados sugerem, em nossa análise, que a legitimação do matrimônio possibilitava maior proteção dos parentes escravos.

Por tudo que foi visto, podemos dizer que, no período estudado, a escravidão não impossibilitava a manutenção de laços familiares estáveis por um tempo significativo. Os dados indicam que os senhores geralmente seguiam a política de não separar famílias nem em contratos de venda ou doação, nem no momento da partilha.

Considerações Finais

Nas páginas anteriores, tentamos reconstituir a organização familiar dos escravos na segunda metade do século XIX. Esse período é destacado pela instituição de leis transformadoras e, deliberadamente, movidas pela necessidade de dar cabo do sistema escravista de forma gradual. O proprie-

tário, que desde os primeiros negros trazidos da África não sofrera qualquer tipo de intervenção do poder público nas relações com suas propriedades, naquele momento via-se sucessivamente carregado de privações para a manutenção/reprodução de sua mão-de-obra cativa: foi proibido de adquirir escravos via Atlântico (1850); não pôde dispor, em vendas, doações ou heranças, de seus escravos de acordo com sua vontade apenas, sendo obrigado a respeitar a não-separação das famílias constituídas em seu plantel (1869); viu o ventre de suas escravas ser libertado e formar-se a categoria de ingênuos (1871); acompanhou a criação do Fundo de Emancipação dos escravos que facilitou a alforria, paga pelo Estado, de seus cativos (1871); etc.

Os vínculos familiares e as altas razões crianças/mulheres em idade fértil não nos permitem duvidar da contribuição da reprodução natural para a manutenção/ampliação do sistema escravista na segunda metade do século XIX. Nem mesmo a instituição da lei que garantia a liberdade para os filhos de escravas nascidos após 1871 parece ter sido empecilho para a manutenção da mão-de-obra dos plantéis, visto que os senhores tinham o direito de utilizá-los até que completassem 21 anos.

A reprodução natural entre os escravos acontecia dentro do âmbito familiar. Mais de um terço da população analisada vivia em grupos familiares que, na maioria das vezes, eram mantidos ao longo do tempo – as duas últimas décadas em estudo, nas quais a possibilidade de cruzamento de fontes torna-se muito maior, tinham mais da metade dos cativos em família. Encontramos algumas vezes três gerações de escravos vivendo no mesmo plantel. Para Mariana, o predomínio das famílias matrifocais revela-nos a possibilidade de ter havido reprodução escrava independente da legitimação das uniões entre os escravos através da Igreja.



NOTAS

1. Além das matrículas, os registros paroquiais formam outro conjunto de fontes auxiliares utilizado. Tendo como base o registro dos indivíduos encontrados nos inventários, utilizamo-nos de livros de batismos (no total de 22) e casamentos (nove ao todo) que se referiam ao período da pesquisa para realizar cruzamentos de dados que

tornassem mais completas as informações pertinentes a tais indivíduos. Por fim, coletamos também os registros de compra e venda de escravos extraídos de 13 livros de notas e, mais uma vez, o cruzamento de dados enriqueceu-nos o trabalho.

2. Em nossos cálculos, feitos após os cruzamentos das fontes, essas mulheres foram consideradas casadas.

3. A elaboração de leis eclesiásticas (que impediam a separação das famílias escravas); a abolição do tráfico transatlântico e o subsequente aumento do tráfico inter e intraprovincial; a grande entrada de escravos africanos durante a primeira metade do século XIX (o que causou crescimento dos índices de masculinidade, restringindo as possibilidades de casamentos para os homens); e a intensificação dos entraves burocráticos da Igreja para a realização de casamentos.

4. Em nossa amostragem, apenas uma escrava e um escravo foram descritos como casados com cativos de outros plantéis.

5. Arquivo da Casa Setecentista de Mariana, I Ofício, código 151, auto 3166.

6. Como exemplo dessa limitação, poderíamos citar que uma criança com 5 anos em 1851 teria seu registro de batismo feito no final da década de 1840.

7. Famílias extensas são aquelas que vão além do núcleo primário.

8. Casa Setecentista de Mariana, I ofício, código 45, auto, 1034.

9. Arquivo da Casa Setecentista de Mariana, I Ofício, código 10, auto 364.

10. Arquivo da Casa Setecentista de Mariana, I Ofício, código 11, auto 377.

11. Arquivo da Casa Setecentista de Mariana, I Ofício, código 128, auto 2679.

12. Arquivo da Casa Setecentista de Mariana, I Ofício, código 115, auto 2388.

13. Arquivo da Casa Setecentista de Mariana, I Ofício, código 82, auto 1742.

14. Para estimar a razão crianças/mulheres em idade fértil, usamos a relação número de crianças de 0 a 9 anos por mil mulheres em idade de procriar, ou seja, dos 15 aos 49 anos: $C(0-9) \times 1.000 / M(15-45 \text{ anos})$. Essa fórmula lança luz sobre os níveis de fecundidade, mas não constitui um indicador satisfatório. Medidas mais exatas requereriam maiores informações sobre as mães e os nascimentos.

15. Considerando ter sido mais comum a descrição da filiação materna e que não necessariamente todos os filhos eram de um mesmo pai, levamos em conta nesse cálculo apenas as idades das mães. Em alguns casos, as idades dos filhos não foram descritas, o que impossibilitou o enquadramento destes em nossa análise. Não necessariamente os filhos mais velhos presentes eram os primogênitos, sendo assim, as famílias podiam estar juntas por mais tempo que o estimado por nós.

16. Arquivo da Casa Setecentista de Mariana, I Ofício, código 111, auto 2284.

17. Arquivo da Casa Setecentista de Mariana, I Ofício, código 53, auto 1195.

18. Arquivo da Casa Setecentista de Mariana, I Ofício, código 53, auto 1195, p. 80v.

19. Arquivo da Casa Setecentista de Mariana. I Ofício, códice 53, auto 1195, p. 83.
20. Arquivo da Casa Setecentista de Mariana, I Ofício, códice 124, auto 2590.
21. Casa Setecentista de Mariana, I ofício, códice 125, auto 2616.
22. Casa Setecentista de Mariana, Escrituras de Compra e Venda de Escravos - I Ofício, Livro 122, p. 71.
23. Rômulo Andrade, utilizando as escrituras de compra e venda de escravos da Zona da Mata Mineira, observou estratégias senhoriais para burlar as leis que proibiam os escravos menores de serem separados da família. Segundo o autor, após 1871, «ainda se negociou expressivo contingente de menores de 12 anos (...), sob a alegação de que se tratava de crianças com 'filiação desconhecida', ou com 'mãe falecida'». (ANDRADE, 1998: 95).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Carla Maria de. (1998). "Demografia e laços de parentesco na população escrava mineira: Mariana". *População e família*, v.1, n.1, pp. 235-260.
- ANDRADE, Rômulo. (1998). "Havia um mercado de famílias escravas? (A propósito de uma hipótese recente na historiografia da escravidão)". *Locus: Revista de História*, v.4, n.1, pp. 93-104.
- BERGAD, Laird. W. (1994). "Depois do boom: aspectos demográficos e econômicos da escravidão em Mariana, 1750-1808". *Estudos Econômicos*, v.24, n.3, pp. 495-525.
- BOTELHO, Tarcísio R. (1994), *Famílias e escravarias: demografia e família escrava no Norte de Minas Gerais no século XIX*. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- CANO, Wilson & LUNA, Francisco V. (1983). "A reprodução natural de escravos em Minas Gerais (século XIX): uma hipótese". *Cadernos IFCH-UNICAMP*, n.10, pp. 1-14.
- COSTA, Iraci del N. da, SLENES, Robert W. & SCHWARTZ, Stuart B. (1987). "A família escrava em Lorena (1801)". *Estudos Econômicos*, v.17, n.2, pp. 245-295.
- FARIA, Sheila de C. (1992). "Família escrava e legitimidade: estratégias de preservação da autonomia". *Estudos Afro-Asiáticos*, n.23, pp. 113-131.
- FIGUEIREDO, Luciano Raposo de A. (1997). *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo, Hucitec.

- FLORENTINO, Manolo G. & GÓES, José Roberto. (1997). *A paz nas senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1850*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- FRAGOSO, Luís R. & FLORENTINO, Manolo G. (1987). "Marcelino, filho de Inocência Crioula, neto de Joana Cabinda". *Estudos Econômicos*, v.17, n.2, pp. 151-173.
- GUTIÉRREZ, Horácio. (1987). "Demografia escrava numa economia não exportadora: Paraná, 1800-1830". *Estudos Econômicos*, v.17, n.2, pp. 297-314.
- GUTMAN, Herbert G. (1976). *The black family in slavery and freedom (1750-1925)*. New York, Vintage Books.
- KLEIN, Herbert. (1989). "Novas interpretações do tráfico de escravos do Atlântico". *Revista de História*, n. 120, pp. 3-25.
- KLEIN, Herbert & ENGERMAN, Stanley. (1984). "A demografia dos escravos americanos". In: MARCÍLIO, Maria Luiza (org.). *População e Sociedade*. Petrópolis, Vozes. pp. 208-227.
- LEITE, Ilka B. (1996). *Antropologia da viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX*. Belo Horizonte, UFMG.
- LIBBY, Douglas C. (1992). "Dossiê: demografia e escravidão". *LPH: Revista de História*, v.3, n.1, pp. 267-294.
- _____. (1998). *Transformação e trabalho em uma economia escravista: Minas Gerais no século XIX*. São Paulo, Brasiliense.
- LIBBY, Douglas C. & PAIVA, Clotilde A. (1995). "Caminhos alternativos: escravidão e reprodução em Minas Gerais no século XIX". *Estudos Econômicos*, v. 25, n.2, pp. 203-233.
- LUNA, Francisco V. & KLEIN, Herbert. (1990). "Escravos e senhores no Brasil no início do século XIX: São Paulo em 1829". *Estudos Econômicos*, v.20, n. 3, pp. 349-379.
- MARCONDES, Renato L. (2000). *A propriedade escrava no Vale do Paraíba paulista durante a década de 1870*. Texto para Discussão. Série Economia. São Paulo, FEA/USP-Ribeirão Preto. 30 p. (mimeografado).
- MARTINS, Roberto B. (1983). "Minas Gerais, século XIX: tráfico e apego à escravidão numa economia não-exportadora". *Estudos Econômicos*, v.13, n. 1, pp. 181-209.
- MATTOS, Hebe Maria. (1998). *Das Cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista – Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

- METCALF, Alida C. (1990). "A família escrava no Brasil Colonial: um estudo de caso em São Paulo". In: NADALIN, Sérgio O., MARCÍLIO, Maria L. & BALHANA, Altiva. P. (Org.). *História da população: estudos sobre a América Latina*. São Paulo, Abep. pp. 213-217.
- MOTTA, José Flávio. (1999). *Corpos escravos, vontades livres: posse de cativos e família escrava em Bananal (1801-1829)*. São Paulo, Anablume.
- _____. (1988). "Família escrava: uma incursão pela historiografia". *História: Questões e Debates*, v. 9, n.16: 104-159.
- MOTTA, José Flávio & MARCONDES, Renato L. (2000a). "O comércio de escravos no Vale do Paraíba paulista: Guaratinguetá e Silveiras na década de 1870". *Estudos Econômicos*, v. 30, n.2, pp. 267-299.
- _____. (2000b). "A família escrava em Lorena e Cruzeiro (1874)". In: *Anais do XII Encontro Nacional de Estudos Populacionais*. [CDROM]. Caxambu, ABEP.
- MOTTA, José Flávio & VALENTIN, Agnaldo. (2002). "A estabilidade das famílias em um plantel de escravos de Apiaí (São Paulo)". *Afro-Ásia*, n.27. pp. 161-192.
- SAMARA, Eny de M. (1989). "A família negra no Brasil". *Revista de História*, n.120, pp. 27-44.
- SCHWARTZ, Stuart. (1988). *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SIMONATO, Andréa J. (1998). "O parentesco entre os cativos no meio rural do Rio de Janeiro". *População e família*, v.1, n.1, pp. 143-179.
- SLENES, Robert W. (1983). "O que Rui Barbosa não queimou: novas fontes para o estudo da escravidão". *Estudos Econômicos*, v.13, n.1, pp. 117-149.
- _____. (1986). "As taxas de fecundidade da população escrava brasileira na década de 1870: estimativas e implicações". In: *Anais do V Encontro Nacional de Estudos populacionais*. ABEP. pp. 53-71.
- _____. (1999), *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro, Brasiliense.
- STECKEL, Richard H. (1992). "Children and choice: a comparative analysis of slave and white fertility in the antebellum south". In FOGEL, Robert William & ENGERMAN, Stanley L. (eds.), *Without consent or contract: conditions of slave life and the transition to freedom: technical papers*. New York, W.W. Norton.
- VASCONCELLOS, Márcia Cristina R. de. (2001). *Nas bênçãos de Nossa Senhora do Rosário: relações familiares entre escravos em Mambucaba, Angra dos*

Reis, 1830 a 1881. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense.

VENÂNCIO, Renato P. & LIMA, Lana Lage da G. (1988). “Os órfãos da lei: o abandono de crianças negras no Rio de Janeiro após 1871”. *Estudos Afro-Asiáticos*, n.15, pp. 24-33.

VENÂNCIO, Renato P. (1991). “A riqueza do senhor: crianças escravas em Minas Gerais o século XIX”. *Estudos Afro-Asiáticos*, n.21, pp. 97-108.

A nova abolição. A imprensa negra paulista (1889-1930)¹

Petrônio Domingues*

RESUMO

A proposta deste artigo é revisitar a história da *imprensa negra paulista* no período de 1889 a 1930. A princípio, procura-se analisar, em breves notas, a produção acadêmica sobre a temática; em seguida, pretende-se demonstrar de que maneira os jornais produzidos pelos e para os negros constituíram em instrumento de elevação moral, inclusão social, mobilização política e consciência racial. Uma das idéias aventadas é a de que a população descendente de africanos em São Paulo no pós-Abolição se espelhou, em alguns aspectos, na experiência cultural afirmativa das comunidades étnicas de imigrantes europeus.

Palavras-chave: imprensa, jornais, negro, racismo, discriminação.

* * *

ABSTRACT

The new Abolition. The Black press in São Paulo (1889-1930)

In this article the proposition is ransoming the São Paulo's Black press history from 1889 to 1930. At first, we will analyse, under short

* Doutor em História e professor da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). É autor de *Uma história não contada. Negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-Abolição* (São Paulo, Senac Editora, 2004). E-mail: petronio@usp.br

1. Agradeço as reflexões de Josenildo Pereira e os comentários de Antônio Sérgio Alfredo Guimarães e de seu grupo de orientandos. Uma versão anterior deste artigo foi apresentada no XVII Encontro Regional de História, Unicamp/SP, 2004.

notes, the historiographic production on this thematic; afterwards, we will raise evidences on how these newspapers, produced by Black people having the Black communities as their public, constituted themselves into moral raising, social inclusion, political mobilization, as well as racial consciousness tools. One of the possible hypothesis is that, in São Paulo, after slavery abolition (1888), the decreasing slave population has mirrored itself, in many aspects, in the affirmative cultural experiences of many immigrant ethnic communities.

Keywords: press, newspapers, black, racism, discrimination.

* * *

RÉSUMÉ

La nouvelle Abolition. La presse noire à São Paulo (1889-1930)

L'objectif de cet article est de rehausser la histoire de la presse noire pauliste entre 1889 et 1930. En premier lieu, nous analyserons brièvement la production historiographique sur la thématique. Ensuite, nous démontrerons la manière dont ces journaux produits pour et par les noirs ont pu constituer simultanément un instrument d'elevation morale, d'inclusion sociale, de mobilisation et de conscience raciale. Une des hypotheses avancée est que, à São Paulo, pendant la periode pos-abolition, la population descendente d'esclaves s'est inspirée, em plusieurs aspects, de l'expérience culturelle affirmative des divers communautés étniques émigrantes.

Mot-clés: presse, journaux, noire, racisme, discrimination.

Recebido em: 28/09/2004

Aprovado em: 02/11/2004



INTRODUÇÃO

Poucas vezes sentimos entusiasmo com o aparecimento de um jornal, muito embora a sua apresentação ao público traga promessas que satisfaçam as aspirações as mais legítimas [...]. Pretende ele ser o legítimo órgão da classe de homens de cor, levantar essa classe há muito tempo aviltada em nosso país.

É por isto que esse jornal é digno dos maiores encômios e a mais elevada simpatia por parte da população campineira, e todo homem amante da liberdade e do engrandecimento do nosso país não pode deixar de ver com bons olhos [...].

É mais que louvável, honra inteiramente a classe dos homens de cor, a sustentação de um órgão que, pugnando pelos interesses da classe, ao mesmo tempo os prepare para as lutas da vida, ensinando-os a ser cidadãos no mais restrito sentido da palavra [...]. Ao BALUARTE, pois, as nossas felicitações entusiásticas e o protesto da nossa admiração e estima (O Baluarte, 15.1.1904, p. 1).

Com a abolição do sistema escravocrata, em 1888, e instauração da República, em 1889, a classe dominante empreendeu um projeto político assentado nos postulados do “racismo científico e do darwinismo social e lançou o Brasil numa campanha nacional [...] para substituir a população mestiça brasileira por uma população ‘branqueada’ e ‘fortalecida’ por imigrantes europeus” (Andrews, 1991:32). Os ex-escravos e seus descendentes foram abandonados à própria sorte. Muitos deles passaram a viver em estado de penúria. Para reverter esse quadro, um grupo de ativistas negros fundou o que se denominou «imprensa negra», uma série de jornais alternativos voltados para lutar em defesa dos interesses da “classe dos homens de cor”. O excerto supracitado foi originalmente publicado nas colunas de *O Comércio de Campinas*, em 20 de dezembro de 1903, como nota de homenagem ao lançamento de *O Baluarte* (“Órgão oficial do Centro Literário dos Homens de Cor e dedicado à defesa da classe”), jornal que – ao menos em Campinas – foi o precursor da imprensa negra. Antes de *O Baluarte*, só temos notícia da existência do jornal *A Pátria*, fundado pelo líder abolicionista Ignácio Araújo Lima, em São Paulo, no ano de 1889. *A Pátria* foi, provavelmente, o primeiro jornal da imprensa negra do Brasil, porém não dispomos de mais informações desse periódico.

Segundo Miriam Nicolau Ferrara, essa imprensa independente era formadora da ideologia de um grupo específico. É por intermédio de sua imprensa que o negro “desenvolve uma consciência e solidariedade étni-

cas, que o grupo negro se organiza para preservar ou manter suas características frente à discriminação social, política e econômica” (Ferrara, 1986:25).

Enfocando as mais diversas mazelas que afetavam a população negra no âmbito do mercado de trabalho, da habitação, da educação e da saúde, os jornais da “classe dos homens de cor” serviam de veículo denunciatório do regime de “segregação” racial que incidia na cidade de São Paulo no pós-abolição, impedindo o negro de ingressar ou frequentar determinados hotéis, clubes, cinemas, teatros, restaurantes, orfanatos, estabelecimentos comerciais, religiosos, algumas escolas, ruas e praças públicas.² As páginas desses jornais, contudo, tornaram-se uma tribuna privilegiada para se pensar em soluções para o problema do racismo na sociedade brasileira.

1. A produção acadêmica acerca da imprensa negra

A denominada *imprensa negra* foi, durante um bom tempo, desconhecida no mundo acadêmico, como se fosse algo menor e sem importância cultural. Tanto Nelson Werneck Sodré, em *História da imprensa no Brasil* (1966), quanto Paulo Duarte, em *História da imprensa em São Paulo* (1972), por exemplo, não fazem uma única alusão à produção jornalística específica da comunidade negra no início do século XX.³ Na avaliação de Clóvis Moura, sua importância foi subestimada em virtude de uma visão etnocêntrica: “assim como o negro foi marginalizado social, econômica e psicologicamente, também foi marginalizado culturalmente, sendo, por isso, toda a sua produção cultural considerada subproduto de uma etnia inferior ou inferiorizada” (Moura, 1988:205).

O trabalho pioneiro a explorar os jornais alternativos dos negros foi realizado por Roger Bastide, intitulado *A imprensa negra do Estado de São Paulo*, de 1951. O objetivo de seu artigo foi procurar entender a “psicologia afro-brasileira” (Bastide, 1951:50). Traçando o perfil dos jornais, Bastide (*ibidem*:51) ressaltou que a imprensa negra se caracterizou, em primeiro lugar, por pretender “agrupar os homens de cor, dar-lhes o senso da solidariedade, encaminhá-los, educá-los a lutar contra o complexo de inferioridade”. Em segundo lugar, foi «um órgão de protesto». Já Florestan Fernandes tem um outro “olhar” para essa documentação. Em seu livro clássico, *A integração do negro na sociedade de classes*, avalia

que os jornais da “imprensa negra” oferecem “poucos dados conclusivos para explicar o que aconteceu” (Fernandes, 1978:141) com o negro em São Paulo no pós-abolição. Entretanto, como fonte histórica primária, esses jornais são, contraditoriamente, aproveitados amiúde pelo autor na produção do primeiro volume de sua obra.

Depois de uma lacuna de décadas, em 1981, uma pesquisa intitulada *A imprensa negra paulista (1915-1963)*, de Miriam Nicolau Ferrara,⁴ rompeu com o silêncio e recuperou a história desses jornais. Embora diversos trabalhos tenham surgido nos últimos anos, entendemos que essa dissertação continua sendo a investigação mais completa sobre o assunto. Trata-se de um levantamento sistemático de dezenas de jornais de São Paulo e de outros Estados (Minas Gerais, Rio de Janeiro, Paraná e Rio Grande do Sul). A autora traçou a origem, estrutura, dinâmica de funcionamento e a evolução da “imprensa negra”, assim como buscou compreender como esses jornais expressavam a mentalidade do negro e, de maneira concomitante, exploravam algumas temáticas, dentre as quais, a representação da África. Segundo Ferrara (1986:33), “os jornais feitos por negros e para negros, no período de 1915 a 1963, esboçam uma camada social descendente de escravos e que, após três décadas de liberdade, consegue articular-se socialmente imprimindo suas idéias e reivindicações”. O pressuposto de Ferrara (*ibidem*:40) é o de que a imprensa negra fora um instrumento de integração do negro – como grupo minoritário – na sociedade brasileira, mas que sofreu a influência da ideologia dominante.

Uma outra pesquisa que explora a temática é *Jornegro. Um projeto de comunicação afro-brasileira*, de Ubirajara Damaceno da Motta, de 1986. No capítulo “A comunicação dentro da comunidade afro-brasileira”, o autor faz uma retrospectiva dos primeiros jornais que apareceram no interior da comunidade negra em São Paulo. A pesquisa tem um enfoque que julgamos inovador. Em vez de apreender a imprensa negra de maneira isolada, seu surgimento é inserido no quadro mais geral da agitada imprensa alternativa que existia desde o final do século XIX, dos quais adquiriram proeminência os jornais operários e anarquistas. O nascente movimento dos trabalhadores fabris que despontara no espaço urbano da capital paulista nas primeiras décadas do século XX, sinaliza Motta (*ibidem*:78), certamente influenciou as lideranças negras da época. “O imigrante, além do rival que lhe toma as chances de sobrevivência, é um exemplo a ser seguido para (o negro) melhorar seu nível de vida”, e uma

das primeiras iniciativas dos imigrantes nas ligas, uniões ou sindicatos era a fundação de um jornal (*ibidem*:79).

O livro *Discriminações raciais: negros em Campinas (1888-1926)*, de Cleber da Silva Maciel, publicado em 1987, investiga o racismo antinegro na cidade de Campinas no pós-abolição. Esta pesquisa – que originalmente foi apresentada como monografia de mestrado, em 1985 – destina um tópico para esquadrihar os jornais da imprensa negra. Maciel (1997:27) postula que “findada a instituição escravista, as relações raciais tendem a ser cada vez mais conflituosas, isto é, à medida que iam sendo definidos os termos da sociedade dita livre e, que os negros buscavam participar, o racismo emergia nas relações sociais tornando-as mais ríspidas”. Assim, esses jornais em Campinas são concebidos como tática de as organizações negras levarem a cabo seus protestos. Afinal, eles refletiriam a consciência que o negro possui da “existência do racismo e da necessidade de combatê-lo” (*ibidem*:98). Por fim, Maciel (1997:97) também sugere que o nascimento desses jornais tem que ser inserido no panorama conjuntural do início do século XX, “caracterizado como de grande mobilização popular e de grande produção cultural, de investigação das ciências, de grande crítica social e política”. Sua análise concentra-se, fundamentalmente, no jornal *Getulino*.

No artigo “A imprensa negra em São Paulo”, Clóvis Moura faz um balanço desses jornais, que, pelas suas próprias palavras, foram capazes de “refletir especificamente os anseios e reivindicações, mas, acima de tudo, o *ethos* do universo de uma comunidade não apenas oprimida economicamente, mas discriminada pela sua marca de cor” (Moura, 1988:204). Na sua apreciação, é possível detectar uma mudança na linha editorial dessas publicações. Se, no início, elas preocupavam-se quase que exclusivamente com

[...] informações, notícias e destaques sobre a vida associativa da comunidade negra. Com o tempo, toma conotações de reivindicação racial e social. Isto aconteceu em conseqüência do aguçamento da luta de classe e da exclusão do negro dos espaços sociais mais remunerados e socialmente compensadores na estrutura do sistema de capitalismo dependente que se formou após a Abolição. (*ibidem*:215)

Já a pesquisa *Os sub urbanos e a outra face da cidade. Negros em São Paulo (1900-1930). Cotidiano, lazer e cidadania*, de José Carlos Gomes da Silva, de 1990, tem como objetivo compreender o que significava ser cidadão negro na cidade de São Paulo no início do século XX (Silva,

1990:5). Para realizar essa empreitada, o autor reconstrói as ações da chamada “elite negra”, cujos jornais publicados constituíram o “principal elemento de agregação dos indivíduos”. Consultando os jornais *O Kosmos*, *O Clarim da Alvorada* e o *A Voz da Raça*, Silva (*ibidem*:102) aventta que a imprensa negra cumpria a tarefa de estabelecer comunicação, veicular informações e mobilizar as pessoas em torno do projeto desta “parcela da coletividade negra”. Nestes jornais, diz Silva (*ibidem*:103), “foram inscritos valores, símbolos, projetos políticos, etc., em função dos quais estruturou-se uma identidade coletiva e uma imagem do negro em geral, que não passava de uma auto-imagem da própria elite”.

Uma outra pesquisa que aborda o assunto é *O movimento negro em São Paulo: luta e identidade*, de Regina Pahim Pinto, de 1993. No primeiro capítulo, encontramos uma análise da imprensa negra, imprensa que serve de mote para a autora entender a dinâmica do movimento negro em São Paulo no início do século XX. Na sua análise, esses jornais

[...] constituíram num importante veículo, por meio dos quais as lideranças negras iniciaram um trabalho de conscientização e mobilização do negro, de valorização de sua identidade e de luta pela sua plena inserção na sociedade. As bandeiras de luta, as campanhas levadas a efeito por estes jornais para conseguir este objetivo e, ainda, as causas pelas quais lutaram ou o seu posicionamento perante os acontecimentos que diziam respeito ao negro e à sociedade em geral constituem um importante documento para se entender a história do movimento negro. (Pinto, 1993:66).

Da mesma maneira, uma pesquisa que busca reconstituir a história jornalística do protesto negro em São Paulo é a dissertação de mestrado *A luta contra a apatia. Estudo sobre a instituição do movimento negro anti-racista na cidade de São Paulo (1915-1931)*, de Paulino de Jesus Francisco Cardoso, de 1993. A proposta do autor é traçar a trajetória da comunidade negra letrada e de seus organismos – dentre os quais os jornais – e demonstrar de que maneira tais organismos contribufram para a consolidação do movimento negro organizado em São Paulo no início do século XX. Os jornais que a princípio funcionavam como mecanismo de afirmação racial, argumenta Cardoso, com o tempo

[...] foram autonomizando-se e passando a expressar não somente os valores partilhados por uma parcela significativa da população negra de São Paulo.

Mas, igualmente, a dar vazão aos desejos e necessidades específicas da comunidade de letrados, transformando-se, ao mesmo tempo, em campo e instrumento de intervenção desses intelectuais negros. (*ibidem*:65)

Por sua vez, a dissertação de mestrado *Os arcanos da cidadania. A imprensa negra paulistana nos primórdios do século XX*, de Marinalda Garcia, de 1999, também retoma a maneira como os jornais dos descendentes de escravos, sobretudo na década de 20, empreenderam múltiplas tentativas de construção de uma “cidadania negra”, fundada nos mecanismos legais da ordem estabelecida e submetida ao projeto das elites paulistas. Na avaliação de Garcia (1999:13), a referida imprensa foi um “agente transformador e formador de valores e símbolos” que simplesmente inauguraram a idéia de modernidade no meio negro. No entanto, o que a autora considera mais significativo – em matéria de novidade dessa produção jornalística

[...] são as dissimulações utilizadas [pelo negro] para manter um padrão de informação e não perder a voz. Por isso, os autores das notícias utilizavam-se de metáforas, leis e discursos a determinada pessoa do grupo, com o intuito de marcar presença nos assuntos que permeavam o universo das sociedades (*ibidem*:100).

Uma outra dissertação que adota a “imprensa negra” como eixo de suas análises é *O ressurgir das Cinzas. Negros paulistas no pós-abolição*, de Marina Pereira Mello, de 1999. A autora concebe essa imprensa como um canal de integração do “negro nacional” em um mundo que “celebra o estrangeiro” e o transforma em um ser “invisível, inaudível, incapaz e inútil”. No início da ordem republicana, esses jornais pleiteavam superar o quadro de abandono do negro “a partir da elaboração de uma nova tábua de valores, que fosse capaz de reverter os estigmas e os preconceitos”. Para Mello (*ibidem*:115), os jornais eram movidos por uma permanente contradição ideológica: a imagem construída do “negro ideal”, sintonizado com os valores vigentes, tais como “ordem, progresso, civilização, polidez, dentre outros”, não correspondia à experiência de vida do “negro real”, cujo cotidiano era pautado pelo “lazer, ócio e a festa”.

Já a pesquisa *Beleza e ascensão social na imprensa negra paulistana (1920-1940)*, de Maria Aparecida de Oliveira Lopes, de 2001, examina as representações simbólicas e as práticas do embelezamento do negro veiculadas em três jornais *O Clarim da Alvorada*, *Progresso*, e *A Voz da Raça*. Abordando um assunto subexplorado na literatura especializada, Lopes

demonstra que esses jornais difundiram um padrão de beleza geralmente ligado ao ideal de branqueamento, mas que funcionou como estratégia de inclusão social. Na ótica da autora, “é a partir da adesão a certos modelos de cuidados com o corpo, em particular, com o embelezamento e com a ornamentação, que vamos delineando a resistência, a acomodação ou a ascensão do negro frente às barreiras e exigências da sociedade mais abrangente” (2005:15).

2. Periodização da imprensa negra

O primeiro jornal de que Roger Bastide (1951) tomou conhecimento foi *O Menelik*, de 1915. O jornal recebeu esse título em homenagem ao “grande rei da raça preta, Menelik II, falecido em 1913”. Deste marco inicial, Bastide divide a história da imprensa negra em três fases: a primeira, pós-1915; a segunda, de 1930 a 1937; a terceira fase, após 1945. A primeira fase corresponde ao período que se inicia na Primeira Guerra Mundial (1914-19) e se estende até 1929, com a publicação dos jornais *Princesa do Oeste* (1915), *O Bandeirante* (1918), *O Alfinete* (1918), *A Liberdade* (1918), *Kosmos* (1922), *O Clarim de Alvorada* (1924), *A Tribuna Negra* (1928), *Quilombo* (1929) e o *Xauter* (1916). Nesta fase, segundo Bastide (1951:52), os jornais davam uma importância demasiada em noticiar a vida social da comunidade negra, assim como empreendiam, de forma cada vez mais madura, a política de protesto racial. A segunda fase é a que se estende de 1930 a 1937, com a publicação dos jornais *O Progresso* (1931), *Promissão* (1932), *Cultura, Social e Esportiva* (1934), *O Clarim* (1935) e, sobretudo, *A Voz da Raça* (1936). Este é o período da formação, do desenvolvimento e do apogeu da “Frente Negra” que, na ótica de Bastide (1951:53), significa “a passagem da reivindicação jornalística à reivindicação política”. A terceira fase é a que se segue à retomada do regime democrático, em 1945, com o surgimento dos jornais *Alvorada* (1945) e *Senzala* (1946).

Miriam Ferrara propõe uma outra periodização para a história da imprensa negra. Segundo a autora, esses jornais podem ser divididos em três períodos distintos: o primeiro, de 1915 a 1923; o segundo, de 1924 a 1937; e o terceiro período, de 1945 a 1963. No primeiro período (1915-1923), a linha editorial é de integração do negro na sociedade brasileira. A preocupação central é noticiar a vida social da comunidade

negra; não existe uma preocupação de realizar um trabalho sistemático de conscientização racial. Em 1924, com a fundação do jornal *O Clarim da Alvorada*, inaugura-se o segundo período, marcado pelo discurso da combatividade. A produção jornalística atinge seu ponto mais alto com a fundação do periódico *A Voz da Raça*, em 1933, que era o veículo de comunicação da Frente Negra Brasileira. A palavra de ordem dominante é “unir o grupo negro para, mais fortalecido, reivindicar direitos e reclamar sua participação na sociedade” (Ferrara, 1986:104). Esse período termina com a implantação da ditadura do Estado Novo, em 1937. Com a redemocratização do país, em 1945, o movimento negro se rearticula. Assim, opera-se o ressurgimento da imprensa negra, por meio, sobretudo, do jornal *Alvorada* (1945). O terceiro período (1945-1963) é marcado por uma série de mobilizações políticas, com os negros filiando-se a partidos políticos ou candidatando-se a cargos eletivos (*ibidem*:30). No entanto, é necessário repensar essa categorização. Conforme assinala Pinto (1993:61), o fato de o negro fundar jornais que denunciavam os seus problemas, apregoavam a necessidade de união, procuravam caminhos para resolvê-los, enfim, o fato de o negro se colocar como grupo desde os primeiros jornais, com reivindicações e problemas específicos, já se configura como um ato político.

O recorte temporal do nosso artigo inicia-se com o lançamento do jornal *O Baluarte* (1903) e se estende até o fim da Primeira República (1930). No ano seguinte, 1931, foi fundada a Frente Negra Brasileira e, dois anos depois, em 1933, essa entidade publicou o seu jornal *A Voz da Raça*, o que, em nosso alvitre, sela o início de uma nova etapa da imprensa negra. No intervalo de tempo ora proposto (1903-1930) é possível identificar, em linhas gerais, duas fases da imprensa negra. Na primeira, de 1903 a 1922, os jornais tinham um discurso defensivo e às vezes resignado frente ao drama do racismo. Por exemplo, nas páginas de *O Menelick*, o uso da palavra combate era indesejado:

Para conquistar amizade geral, que futuramente esperamos obter, expulsaremos apiedosamente das columnas d'O Menelick este vocábulo chamado - combate. Nunca procuraremos combater, embora haja base. Seremos como o humilde servidor que não combate contra a força, usaremos para tal fim o provérbio velho: - o calado vence. (*O Menelick*, 17.10.1915, São Paulo).

A segunda fase da imprensa negra (1923-1930) inaugura-se com a fundação do periódico campineiro *Getulino*,⁵ em 1923. Este jornal tinha um discurso razoavelmente mais contundente na denúncia da discriminação racial. Já no seu primeiro número, trazia uma matéria atacando a linha de cor que separava negros e brancos nos passeios públicos em Campinas. Segundo o *Getulino*, um “velho costume” obrigava os negros a “passarem por fora do jardim Carlos Gomes”. As primeiras páginas deste novo formato tinham sempre um editorial debatendo idéias sobre as questões políticas, sociais ou raciais. Esse jornal também tinha uma postura ideológica mais combativa. No seu segundo número, essa postura era registrada da seguinte maneira: “[o *Getulino*] não vive de comodismo. [...] Este periódico é o resultado do fel vinagre que derramaram no nosso meio. Quem planta ventos, colhe tempestade”. A missão do jornal seria lutar para que a “emancipação completa da raça outrora oprimida se torne em realidade” (*Getulino*, 12.8.1923:1, Campinas). Por sinal, esta foi a primeira vez que um jornal conclamava em favor da “emancipação completa” dos negros no Brasil. Por isso, avaliamos que sua linha editorial tinha um caráter mais reivindicativo e propositivo. Além disso, esse jornal era mais extenso, menos irônico, melhor subdividido, com variadas colunas, e possuía um volume noticiário maior que os anteriores.

3. O nascimento da imprensa negra

No pós-abolição, os negros eram representados de forma negativa pelos jornais da grande imprensa. Em linhas gerais, eram objeto de notícias sensacionalistas, sendo acusados de ladrões, assassinos, desordeiros, prostitutas, bêbados, vagabundos. Ademais, imperava o silêncio e a invisibilidade. O espaço reservado nesses jornais para abordar as dificuldades, os eventos, feitos e anseios da comunidade negra era praticamente nulo.

Nesta mesma época, havia uma intensa publicação de jornais alternativos voltados para públicos específicos, sobressaindo os periódicos das colônias estrangeiras, escritos na língua de cada país: o *Fanfulla*, fundado em 1891, da comunidade italiana; o *Diário Español*, publicado desde 1897, espanhol; *Le Messager de São Paulo*, fundado também em 1897, francês, e o *Fata Lubnan*, lançado em 1912, da comunidade árabe. To-

davia, alguns desses jornais também mostravam os negros de forma pejorativa (Motta, 1986:81). Esta era a relação de jornais das colônias estrangeiras publicados, citado no *Anuário Estatístico de São Paulo* em 1917:

<i>Língua (nacionalidade)</i>	<i>Número de jornais</i>
Portuguesa	39
Italiana	3
Espanhola	1
Francesa	2
Árabe	4

Fonte: *Anuario Estadístico de São Paulo*, 1917, vol. 1, p. 220.

Neste contexto de agitada imprensa alternativa é que nascem os jornais produzidos por negros e dirigidos à comunidade negra em São Paulo, a assim denominada *imprensa negra*. Tratava-se de um veículo de comunicação, expressão cultural, articulação de idéias e reivindicação de um segmento sem voz ou visibilidade. De acordo com José Correia Leite, um dos célebres editores desses jornais:

A comunidade negra tinha necessidade dessa imprensa alternativa. Não se tinha outro meio a não ser copiar o que as colônias estrangeiras faziam. O negro, de certa forma, era também uma minoria como os italianos, os alemães, os espanhóis. E todos eles tinham jornais e sociedades. As publicações negras davam aquelas informações que não se obtinha em outra parte. (Leite, 1992:33)

O negro egresso da escravidão considerava que o imigrante, a despeito de desalojá-lo das oportunidades da vida, era uma referência positiva de comportamento étnico, referência na qual a comunidade negra, no seu conjunto, devia se espelhar. Os imigrantes primavam por se organizar em clubes, associações recreativas ou culturais, sendo que uma das primeiras providências dessas entidades era a fundação de um jornal para difusão de seus ideais.

Como já foi assinalado, Ubirajara Motta (1986:78) considera que a imprensa negra também sofreu influência da imprensa operária ou anarquista, existente desde o último quartel do século XIX. Os jornais negros e os operários apresentavam semelhança tanto de conteúdo quanto nos aspectos gráficos, como, por exemplo, nos elementos componentes

da capa, no posicionamento dos itens visuais do cabeçalho. Além disso, ambos os jornais mantinham uma linha editorial voltada para denunciar e solucionar os problemas que cada grupo específico enfrentava na luta pela sobrevivência em São Paulo.

Uma questão preliminar importante é identificar o caráter de classe da imprensa negra. Segundo Roger Bastide (1951), esta imprensa constituía um autêntico porta-voz do pensamento da população negra. Ora, esses jornais não revelavam todas as contradições ideológicas que permeavam o complexo universo dessa população. Pelo contrário, eram porta-vozes dos movimentos sociais no meio negro, ou melhor, eram porta-vozes de militantes que se apresentavam como lideranças desses movimentos sociais. Nessa perspectiva, esses jornais não expressavam o pensamento do conjunto da população negra, mas apenas o de um setor minoritário, conhecido como “elite negra”. Inclusive, um dos jornais intitulava-se justamente *Elite*.⁶ É importante ressaltar que o uso do termo “elite negra” é uma referência ao papel de direção político-ideológica que este determinado setor exerceu no meio negro no período. Neste caso, “elite” não tem sentido socioeconômico (Silva, 1990:103). Aliás, não podemos ter ilusões: os negros que produziam aqueles jornais não eram proprietários dos meios de produção; em sua maioria, eram provenientes dos estratos inferiores e intermediários da estrutura de classes: funcionários públicos subalternos, técnicos de nível médio, profissionais liberais, artesãos etc.

4. Mapeando a imprensa negra

O quadro de catalogação seguinte foi feito com base no levantamento de nossa pesquisa empírica e em lista de outras pesquisas. Ele mostra o nome, tempo de publicação e localidade do periódico, nome dos fundadores e suas respectivas profissões no intervalo de 1889 a 1930. Provavelmente, essa listagem é parcial, pois há vestígios da produção de outros jornais dirigidos à comunidade negra no interior do Estado de São Paulo naquele período, mas que são, ainda, desconhecidos pelo atual estágio da pesquisa histórica.

Titulos	1ª edição	Último ano encontrado	Localidade/Fundador/Ocupação
<i>A Pátria</i>	1889	-	Fundado pelo tipógrafo abolicionista Ignácio Araújo Lima, em São Paulo.
<i>O Baluarte</i>	1903	1904	Fundado em Campinas, por Benedicto Florêncio, jornalista, e Francisco José de Oliveira.
<i>O Propugnador</i>	-	1907	São Paulo (SP)
<i>A Pérola</i>	1911	1916	Fundado na capital, por Benedito Prestes, funcionário da Cia. de Gás.
<i>O Combate</i>	1912	-	Campinas (SP)
<i>O Patrocinio</i>	1913	-	Fundado pelo Dr. Olímpio Gentil de Arruda.
<i>O Menelick</i>	1915	1916	Fundado na capital por Deocleciano Nascimento. Na época, fundador e estudante do curso noturno de contabilidade, no Liceu Salesiano.
<i>Bindulo</i>	1915	-	Fundado na capital, por um grupo de rapazes na Barra Funda, chefiado por Teófilo de Camargo, que na época era alfaiate.
<i>Princesa do Oeste</i>	1915	-	São Paulo (SP)
<i>A Rua</i>	1916	1916	Jornal que existiu no Brás, na capital, fundado por Domingos José Fernandes.
<i>O Xaute</i>	1916	1916	Fundado na capital por Deoclecio Miné.
<i>A União</i>	1917	-	Campinas (SP)
<i>O Alfinete</i>	1918	1921	Fundado na capital, por Augusto Euzébio de Oliveira, solicitador.
<i>O Bandeirante</i>	1918	1919	Fundado na capital, entre outros, por Antonio dos Santos e Joaquim Cambará, militar do Exército.
<i>A Protetora</i>	1918	-	Campinas (SP)
<i>A Liberdade</i>	1919	1920	Fundado na capital, por Gastão R. da Silva, fiscal municipal.
<i>A Protectora</i>	1919	-	Campinas (SP)
<i>A Serrinela</i>	1920	1920	Dirigido por Ernesto A. Balthasar. São Paulo (SP)
<i>O Kosmos</i>	1922	1925	Fundado na capital, sob a chefia de Frederico Batista de Souza, bedel e depois amanuense da Faculdade de Direito do Largo do São Francisco.
<i>Getulino</i>	1923	1926	Fundado em Campinas, por Lino Guedes e Gervasio Moraes, jornalistas.
<i>Elite</i>	1923	1924	Fundado na capital, por Alfredo E. da Silva, funcionário da Recebedoria de Rendas.
<i>Nosso Jornal</i>	1923	-	Fundado na Capital, por Dionísio Barbosa, marceneiro.
<i>O Tamoio</i>	1923	1923	Fundado por Alberto Orlando, jornalista e distinto orador da raça.
<i>O Clarim da Alvorada</i>	1924	1940	Fundado por Jaime de Aguiar, funcionário público estadual, e José Correia Leite, funcionário subalterno de uma empresa do ramo farmacêutico.
<i>A Princesa do Norte</i>	1924	-	Fundado na capital por Antônio Pereira da Silva (Tio Urutu), cozinheiro do Instituto Disciplinar.
<i>Maligno</i>	1924	-	Campinas (SP)
<i>A Auriverde</i>	1927	1928	Fundado na capital por João Augusto de Campos.
<i>Tribuna Negra</i>	1928	-	São Paulo (SP)
<i>O Patrocinio</i>	1928	-	Piracicaba (SP)
<i>Progresso</i>	1928	1932	Fundado na capital por Argentino Celso Wanderley, funcionário da comp. telefônica.
<i>O Quilombo</i>	1929	-	-

Fontes: Ferrara, 1983:42; Bastide, 1951:52-54; Pinto, 1993:62; Machado, 1994:140; vários jornais da "imprensa negra", entre os quais, *A Voz da Raça*, 1.4.1933:4; "História dos nossos periódicos (1916-1926)", *In Alvorada*, São Paulo, 13.5.1947:5 e 6; *Progresso*, 31.8.1929:3; Maciel, 1997:98-100. Maciel informa que até 1926 circularam em Campinas ainda os jornais *Luz Gama*, *A Juventude*, *O Discipulo*, *A Renascença* e *o Raio*; todos de vida efêmera.

5. Etnografia da imprensa negra

Os subtítulos dos periódicos da imprensa negra eram sugestivos. O jornal *A Pátria* se considerava o *Órgão dos homens de cor*; *O Baluarte*, por sua vez, proclamava ser *Dedicado a defesa da classe*; *O Menelick* apresentava-se como *Órgão mensal, noticioso, literário e crítico dedicado aos homens de cor*; *A Liberdade* reivindicava ser um *Órgão crítico, literário e noticioso dedicado a classe de cor*; *O Bandeirante* se declarava *Órgão de combate em prol do reerguimento geral da classe dos homens de cor*; *Getulino* se dizia um *Órgão para a defesa dos interesses dos homens pretos*; e, finalmente, *O Clarim da Alvorada*, um *Órgão literário, noticioso e humorístico*, que, em 1928, adotou como subtítulo *Legítimo órgão da mocidade negra de São Paulo. Pelo interesse dos homens pretos. Noticioso, literário e de combate*.

Os jornais tinham circulação restrita e inserção limitada aos pontos de concentração da população negra. Eram distribuídos e vendidos pelos editores em suas próprias casas ou nos eventos sociais desse segmento populacional (mormente nos bailes das associações recreativas). Muitos exemplares eram oferecidos gratuitamente. A lucratividade era praticamente inexistente; o que imperava era o ideal.

No geral, essas publicações tinham vida efêmera, porém algumas fugiam a essa regra, como os jornais *O Kosmos*, publicado por quatro anos, de 1921 a 1925; o *Progresso*, publicado por cinco anos, de 1928 a 1932; e *O Clarim da Alvorada* que, apesar de algumas interrupções e atrasos, durou de 1924 a 1932⁷ (Pinto, 1993:61). A periodicidade era marcada pela irregularidade (alguns eram semanais, outros quinzenais, mas a maioria era mensal). Essas características não eram uma exclusividade da imprensa negra. Conforme assevera Paulo Duarte (1972), no início do século XX surgiram muitos jornais em São Paulo, de vida fugaz e penetração restrita. A inconstância e a impontualidade imprimiam a tônica dessas publicações.

O número de páginas dos jornais da "classe dos homens de cor" não era padronizado. Encontramos jornais de quatro a dezoito páginas. A tiragem era modesta, com exceções de *O Clarim da Alvorada*, com uma tiragem mensal que oscilava entre mil e dois mil exemplares, e o *Getulino*, que circulava com tiragem semanal de 1.500 exemplares. Tais números eram consideráveis para a época. Quando comparamos com a imprensa de um outro grupo específico, como a dos operários, as semelhanças são flagrantes. Em 1912, o jornal *A Voz do Trabalhador*, órgão informativo

da Confederação Operária Brasileira, tinha uma tiragem de quatro mil exemplares; entretanto, tratava-se de um jornal de inserção nacional, diferente dos periódicos da *imprensa negra* paulista, cuja distribuição era local ou regional. As semelhanças continuam: as publicações da imprensa operária também não tinham significativa regularidade de distribuição; os títulos apareciam e reapareciam, muitas vezes, com o nome modificado; o espaço da propaganda era diminuto; o formato dos jornais variava, mas predominava o tablóide; não existia a figura do repórter, do profissional da notícia; o público leitor era restrito e de ínfimo poder aquisitivo (Ferreira, 1978).

A quantidade de leitores “negros” e “mulatos” do jornal *O Clarim da Alvorada* – que possivelmente equivalia ao número da tiragem, entre mil e dois mil exemplares⁸ – é razoável, na medida em que o número estimado desses segmentos para a capital, em 1920, era de 52.112 pessoas, representando 9% da população total da cidade de São Paulo (Fernandes, 1978:108). Assim, é permitido pensar, em valores aproximados, que de 2% a 4% do montante de “negros” e “mulatos” em São Paulo eram leitores do jornal *O Clarim da Alvorada*. No entanto, se analisarmos a quantidade de leitores à luz do índice de analfabetismo no meio negro, podemos ter uma noção mais apurada do grau de abrangência deste periódico. Na ausência dos itens “cor” ou “raça” nos censos oficiais, utilizamos como parâmetro conjectural a pesquisa realizada pelo Coronel Lobo da Silva (1928) com os convocados a prestar o serviço militar no Estado de São Paulo nos anos de 1922 e 1923. Do total de jovens examinados na pesquisa, 51,6% dos pretos e 43,1% dos mestiços eram analfabetos. Apesar de ser uma amostra pontual, estas taxas são um indício de que o analfabetismo era um mal de que padecia a população negra nas primeiras décadas da República. Neste contexto, ter aproximadamente de mil a dois mil leitores “negros” e “mulatos” para uma única publicação é um feito. No universo dos alfabetizados, estimamos que entre 4% a 8% da população negra de São Paulo mantinha contato com *O Clarim da Alvorada*. Inclusive, localizamos a publicação de uma carta cujo leitor expressa seu contentamento face à criação de um jornal “dirigido, escrito e mantido por homens pretos”:

Sendo, de há muito anos, a minha maior aspiração ver, apalpar e deliciar-me na leitura de um jornal dirigido, escripto e mantido por homens pretos, não poderão medir V.V.s.s. o meu entusiasmo ao ter em minhas mãos o 'Getulino' fadado com está a levar avante a nobre ideia de defender os interesses dos homens de côr (*Getulino*, 30.12.1923:1).

Esta carta é mais uma evidência do nível de aceitação desses jornais no interior da comunidade negra. Apesar da ampla rede de pessoas envolvidas com a imprensa negra, Regina Pinto (1993:63) aponta que eram apenas 15 ou 16 ativistas que efetivamente tiveram atuação mais consistente, quer pelo tempo do engajamento, quer pela diversidade de funções que desempenharam. Na amostragem elaborada por Marina Mello (1999:75), para os anos de 1915 a 1923, foi possível recuperar onze dos principais nomes que militaram na imprensa negra, quais sejam: Abílio Rodrigues, Benedito Vianna, Benedicto de Oliveira Paula, Deocleciano Nascimento, Frederico Baptista de Souza, Gastão Rodrigues da Silva, Gentil Marcondes, Joaquim Cambará, Joaquim Domingues, Marcos dos Santos e Pedro Chirico. Vale salientar que era comum a participação simultânea destes colaboradores em mais de um jornal. Muitas vezes, os artigos eram assinados por pseudônimos.

Os modestos anúncios publicitários faziam parte da maioria dos exemplares, mas não constituíam uma fonte segura de recursos. Os anunciantes, em sua maioria, eram membros da própria comunidade negra; eles ofereciam seus produtos e serviços de contabilidade, odontologia, advocacia, alfaiate, cabeleireiro etc. Com irrisória publicidade e poucos recursos, como os periódicos da imprensa negra eram financiados? Quem responde é Raul Joviano Amaral, colaborador de alguns desses periódicos:

Uma das maneiras de sustentar esses jornais era franquear as sociedades negras existentes na época, distribuí-los e pedir uma contribuição para o próximo número. Os próprios diretores, os próprios redatores iam levá-los às sedes dessas associações. Com o tempo foram criadas cooperativas. [...] Seu êxito se deve a homens humildes como Tio Urutu, que era um cozinheiro do Instituto Disciplinar, como José Correia Leite, que era auxiliar de uma drogaria, o qual, além de escrever e orientar o jornal, tirava dos seus poucos vencimentos uma parcela para mantê-lo, para que ele pudesse sair com alguma regularidade. Outros abnegados da imprensa negra foram Jayme Aguiar, o argentino Celso Wanderley, com *O Progresso*, Lino Guedes e Salatiel Campos. Todos contribuíam com duzentos réis ou um tostão, o máximo um cruzeiro, para que o jornal saísse. O jornal *O Clarim da Alvorada*, por isso mesmo, nunca teve caixa e, como o objetivo da imprensa negra era difundir à comunidade negra as suas idéias, os seus organizadores nunca procuraram organizações financeiras para ajudá-la. Também não procuravam políticos da época. Sem ter praticamente anúncios, ela vivia da solidariedade. Foi dentro deste espírito que a Imprensa negra viveu (Raul Joviano Amaral *apud* Moura, 1988:215).

Portanto, a solidariedade étnica da comunidade negra foi o fator determinante da existência dessa imprensa. Outras maneiras de granjear recursos foram a realização de rifas, campanhas de assinaturas, promo-

ção de festas e leilões beneficentes. Como foi registrado pelo antigo ativista Raul Joviano Amaral, os núcleos fundadores desses jornais eram organizados de maneira muito débil e enfrentavam uma série de dificuldades estruturais. A escassez de recursos e a improvisação imprimiam a dinâmica dessas publicações. Por exemplo, as tipografias eram artesanais, instaladas às vezes na casa dos militantes do movimento negro, que, por sinal, eram jornalistas amadores e muitas vezes tiravam dinheiro do próprio bolso para assumir as despesas cotidianas das edições. Pinto (1993:67) assinala que

[...] as pessoas que ali trabalhavam, além da pouca escolaridade, raramente detinham algum conhecimento específico de jornalismo, diagramação, impressão. As coisas eram feitas com a ajuda esporádica de amigos que conheciam alguns rudimentos de jornalismo, e através do método do ensaio e erro. Enfim, aprendia-se fazendo.

Nesses jornais, era comum se abrir espaço para os elementos da comunidade negra escreverem seus contos e suas poesias. Não menos frequente era a prática de se alcovitar sobre a vida pessoal dos elementos dessa comunidade, noticiando, sobretudo, comportamentos considerados desviantes ou desabonadores (*O Alfinete*, 4.1.1919). Entretanto, essa não era uma prerrogativa exclusiva da imprensa negra. Como relata Paulo Duarte (1972), era inerente aos pequenos jornais que surgiram em São Paulo no início do século XX interferir na esfera privada dos indivíduos e até fazer calúnias da vida alheia, como era o caso dos periódicos *A Rolha* e *O Parafuso* (1914-1922).

Uma outra característica da imprensa negra era o discurso puritano. Na perspectiva de Bastide (1951:71), o puritanismo “preto” seria um sinal de ascensão racial, que separava os valores de uma “classe média” emergente da “plebe de cor”. Esta seria “preguiçosa, alcoolizada, supersenciosa, imoral”, ao passo que aquela seria “instruída, trabalhadeira e vivia na dignidade e na respeitabilidade”. Em carta enviada para o redator do jornal *O Alfinete*, censurava-se o consumo de bebida alcoólica:

Li há dias num jornal de Sorocaba que uma sociedade recreativa d'aquela cidade deliberou, em reunião, abolir o uso de bebidas alcoolicas por ocasião de suas festas, permittindo tão sómente o uso das bebidas sem alcool, como sejam: nectar, sisi, gazosa e etc.

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

Creio não haver nisto offensa alguma, pois, simplesmente o ideal de quem estas linhas subescreve, é ver os seus irmãos ao lado d'aquelles que sabem presar a sua côr, amar a virtude e desprezar o vício. (*O Alfinete*, 28.8.1921).⁹

A assiduidade dos negros nos bailes da “raça” também era condenada: “Negros de São Paulo, basta de tanto dansar e de tantas banalidades! – O nosso desleixo da propria causa, é um crime imperdoável” (*Zuavos*, 13.4.1930:2, São Paulo).¹⁰ O discurso puritano não era um apanágio somente da imprensa negra na época. Perpassava, outrossim, pela imprensa alternativa dos anarquistas e dos jornais das “colônias” étnicas radicadas em São Paulo. Tanto nas associações culturais e recreativas negras quanto nas operárias e dos imigrantes, a moralização dos costumes, a valorização da educação, o combate ao alcoolismo, o controle do comportamento dos indivíduos, estendiam-se das páginas dos jornais até aos bailes.¹¹

Muitos dos jornais da imprensa negra nasceram como publicações das associações (centros culturais, beneficentes, grêmios dramáticos, recreativos ou literários) dos “homens de cor” no início do século XX. Daí o seu caráter de órgão noticioso das atividades sociais e da vida pessoal dos afiliados destas associações. Os jornais mantinham um espaço reservado para divulgar recados, batizados, aniversários, noivados, casamentos, falecimentos, formaturas, nomeações etc. Um quadro ilustrativo de associações negras que, em São Paulo, publicavam um periódico até o ano de 1930 segue abaixo:

<i>Associação</i>	<i>Jornal</i>
Centro Literário dos Homens de Cor	<i>O Baluarte</i>
Sociedade Propugnadora 13 de maio	<i>O Propugnador</i>
Sociedade Recreativa XV de Novembro	<i>A Pérola</i>
Grêmio Bandeirantes	<i>O Bandeirante</i>
Grêmio Dramático, Recreativo e Literário “Elite da Liberdade”	<i>Elite</i>
Grêmio Dramático e Recreativo Kosmos	<i>O Kosmos</i>
Club dos Zuavos	<i>Zuavos</i>
Centro Cultural Henrique Dias	<i>O Quilombo</i>
Associação Protetora dos Brasileiros Pretos	<i>A Protetora</i>

Fonte: Diversos jornais da “imprensa negra”, Pinto, 1993:75.

Era comum noticiar a romaria cívica que sempre se realizava no 13 de Maio ao túmulo dos abolicionistas no Cemitério da Consolação (*O Clarim da Alvorada*, 17.4.1927). A construção de “heróis” negros era outra preocupação permanente desses periódicos.¹² Luís Gama era a fi-

gura mais celebrada, seguida pelos abolicionistas José do Patrocínio e André Rebouças, pelo «guerreiro» Henrique Dias e pelo escritor Cruz e Souza (*Progresso*, 12.1930:1, São Paulo). Por outro lado, negros ou movimentos que engendraram formas mais radicalizadas de luta contra a opressão foram esporadicamente lembrados ou simplesmente esquecidos, como foi o caso de Zumbi, principal líder do Quilombo dos Palmares; a Revolta dos Malês, e de João Cândido, marinheiro que, em 1911, liderou a Revolta da Chibara. Na nossa avaliação, a imprensa negra inclinou-se a traçar uma estratégia conciliatória de combate ao “preconceito de cor”, por isso líderes como Zumbi ou João Cândido não foram mitificados ou não tiveram suas lutas consideradas modelos ideais de protesto que devia ser levado a cabo pelo negro.

Contraditoriamente, a mitificação histórica de alguns brancos da elite política era recorrente. É possível encontrar em praticamente todos os números dos jornais *O Progresso* e o *Clarim da Alvorada* pelo menos um artigo ou nota ressaltando as supostas virtudes de Visconde de Rio Branco (*O Progresso*, 30.11.1930:3, São Paulo), a “generosidade” de D. Pedro II (*idem*, 12.1930:2), a “coragem” de José Bonifácio (*idem*, 7.9.1928:1) – descrito como o patriarca da independência – e elogios à Princesa Isabel, considerada “a redentora da raça negra” (*idem*, 15.11.1928:3). Por sinal, sua morte na Europa, em 1921, foi noticiada com consternação: “Benedicta sejaes vós, Altissima Senhora; descanças em paz, enquanto aqui ficamos admirando o vosso character, o vosso patriotismo, a grandeza de vossa alma” (*O Alfinete*, 12.1921).

Uma outra característica dessa imprensa foi o predomínio absoluto dos homens. Na averiguação realizada por Pinto entre 1907 e 1937, dos 244 colaboradores computados, somente 15 eram mulheres. A mulher também esteve ausente dos cargos de chefia: “apenas uma mulher integrou o corpo editorial do jornal *O Clarim* em 1935, exercendo a função de redatora” (Pinto, 1993:64). Em determinado número de *O Clarim da Alvorada*, propagava-se uma concepção de família de modelo patriarcal: “A grande obra da acção negra no Brasil deve começar pela família pois que é ella a célula-mãe de toda a sociedade civil. E a família é a união do varão e a esposa com seus filhos, debaixo do governo do varão” (*O Clarim da Alvorada*, 13.5.1927:3). Em um editorial do jornal *Getulino*, o “machismo” ficava mais explícito, na medida em que se definia o papel

social da mulher: “a mulher foi criada para mãe, para doce companhia do homem, e nesse sentido, a sua constituição física e moral é para o completo desenvolvimento dessa missão” (*Getulino*, 2.9.1923:1).

Contudo, é necessário atenuar o rigor dessa nossa avaliação. Afinal, o mesmo jornal *O Clarim da Alvorada*, a partir do seu número de 3, de junho de 1928, passou a manter uma coluna específica para tratar da “questão da mulher”, denominada “Página Feminina”. Tal iniciativa foi o primeiro espaço editorial criado para lutar em prol da emancipação feminina no bojo da imprensa negra, portanto, voltado exclusivamente para conscientização das mulheres negras.

6. O Brasil e o mundo nas páginas da imprensa negra

Pelo fato de tratar de questões predominantemente ligadas à comunidade negra, essa imprensa é definida como “adicional” (Bastide, 1951:51). Estes jornais funcionavam como uma espécie de suplemento informativo destinado a um público específico. Algumas pesquisas indicam que fatos conjunturais da vida política, econômica, social e cultural, de caráter mais geral não eram pautados pela imprensa negra. *O Menelick*, que nasceu em 1915, em plena Primeira Guerra Mundial (1915-1919), não faz um único registro do referido conflito bélico (Ferrara, 1986:198). No plano cultural, em 1922, realizou-se a Semana de Arte Moderna; no campo político, ainda em 1922, aconteceu o episódio que ficou conhecido como Revolta dos 18 do Forte; em 1924, eclodiu o movimento batizado de Revolução Paulista; um ano depois, surgiu a Coluna Prestes; em 1930, foi deflagrado um golpe de Estado que elevou Getúlio Vargas ao poder, decretando o fim da Primeira República. No terreno econômico, em 1929, operou-se a queda da bolsa nos EUA, ocasionando uma crise internacional do sistema capitalista. Esses diversos acontecimentos de repercussão nacional ou internacional não teriam sido noticiados nas páginas destes jornais, que também não teriam feito alusão à participação efetiva do negro nos sindicatos, nas lutas reivindicatórias ou de participação político-partidária (Moura, 1988:213).

No entanto, Marinalda Garcia (1999) apresenta argumentos contrários. Na sua concepção, a censura foi quem, pelo menos na década de 20, limitou a liberdade de expressão dos jornais da imprensa negra:

No governo de Epitácio Pessoa intensificaram as sanções políticas, com a declaração do estado de sítio e a perseguição contra aqueles que não apoiavam o regime. Sucederam-se perseguições aos anarquistas e aos comunistas, bem como a censura política às instituições e organizações de diversas naturezas. Para escapar à censura, a imprensa negra passa a ser exclusivamente de prestação de serviço à comunidade. Além disso, muitos artigos recorriam à sátira e/ou eram assinados com pseudônimos. (Garcia, 1999:79)

De toda sorte, detectamos no jornal *O Kosmos* um importante artigo descritivo do levante tenentista em São Paulo, intitulado *Os dias da tormenta*:

Devido aos últimos acontecimentos de julho, fomos obrigados a suspender a publicação desta folha, porque força muito mais superior a nossa assim fez, atendendo a paralisação completa, obrigando-nos deixar de lado todos os compromissos, para de sobreaviso esperar a tormenta que dia a dia mais se avolumava. E quem observou de perto o período revolucionário, certamente verificou que a atividade comercial da cidade, o movimento diário, enfim tudo, tinha-se paralisado com por um encanto: era o desânimo completo. Só o rebombar dos canhões, o estalar das granadas, o estampido constante da fuzilaria que dominava toda São Paulo, transformando-a num verdadeiro campo de guerra [...]. (*O Kosmos*, 20.9.1924:3, São Paulo)

Não só sobre os fatos da conjuntura nacional, mas, ainda que modestamente, a imprensa negra mantinha-se informada sobre acontecimentos ligados à conjuntura internacional. No jornal *O Bandeirante*, por exemplo, traduziam-se textos publicados na imprensa estrangeira (Mello, 1999:78). Já *O Clarim da Alvorada* mantinha a coluna “mundo negro”, no qual fatos importantes da comunidade negra internacional eram traduzidos e noticiados em suas páginas. A organização política dos negros estadunidenses, em especial, era continuamente evocada, sobressaindo a figura do líder negro Marcus Garvey, com o movimento panafricanista: “Marcus Garvey (Presidente da Associação Universal para o Levantamento da Raça Negra) é o illustre negro jamaicano, que pretende fundar um império na África, para a raça negra, a sua divisa é esta: ‘A Africa para os africanos’” (*O Clarim da Alvorada*, 28.9.1930:4). Não só o movimento negro internacional era noticiado, como, em alguma medida, mantinha-se intercâmbio com os jornais e as organizações negras dos Estados Unidos. Nesse sentido, em 1929, foi alardeada a visita a São Paulo do editor Robert S. Abbott, do “The Chicago Defender, um dos esteios da poderosa imprensa negra norte-americana” (*Zuavos*, 25.1.1930:3).

7. A identidade racial na imprensa negra

Na leitura desses jornais, verificamos que uma variedade de expressões era utilizada para designar tanto a população negra quanto seus membros, a saber: “homem de cor”, “preto”, “patrício”, “classe”, “coletividade”, “raça”. E, com menos freqüência, “irmão” ou “afro-brasileiro”. Essas múltiplas maneiras de identificação racial eram aceitas socialmente. Na primeira fase da imprensa negra, o termo “homem de cor” era o mais utilizado, pelo menos a noção de “homem de cor” – presente nos subtítulos dos jornais e pronunciados nas ocasiões honrosas – era a que mais retratava o sentimento de ação afirmativa dessas publicações, afinal, o termo, por natureza, expressava o novo estatuto: homens, cuja especificidade era possuírem uma cor em comum (Cardoso, 1993:64). Ainda encontramos outros termos de referência aos negros, tais como: “azeviche” e “filhos de cã”, mas eram palavras que tinham um sentido depreciativo.

Mas, enfim, como se definia o que era ser negro nestes jornais? A resposta pode ser decifrada no excerto do editorial que segue: “[...] força nos é explicar o que entendemos por ‘negro’; é o negro toda gente de cor, preta, mulato, moreno, etc, descendente do Africano e do Indígena” (*O Clarim da Alvorada*, 13.5.1927). Usar o termo “negro” era politicamente incorreto:

[...] o leitor deve saber calcular o pesadelo que tem na palavra «despreso» e esta que acabrunha e persegue o infeliz negro, ou pessoa equivalente a classe; nós sabemos que a palavra negro é empregada como um pouco caso, ao passo que as pessoas educadas, usam da expressão «morena» o que admitto que seja pronunciada. (*A Liberdade*, 28/12/1919:1, São Paulo)

Portanto, referir-se a algum afrodescendente pela nomenclatura “negro” era pejorativo. Esta designação era empregada principalmente pelo branco, com conotação ofensiva. Era preferível que se adotasse qualquer outro vocábulo, inclusive, o eufemístico “moreno”. Aliás, encontramos o uso da expressão “morena cor de jambo” como forma de enaltecer a beleza de uma “Senhorita” (*Elite*, 20.1.1924, São Paulo).¹³ “Pardo” e “mulato” eram as expressões mais empregadas para os mestiços.

Algumas evidências sinalizam que, nesta fase da imprensa negra, a cor, em alguns instantes, era concebida apenas como acidente da nature-

za e não como um dos sinais diacríticos constitutivos da identidade étnica de um grupo específico:

A côr é um acidente que nada influe nas qualidades psychicas ou da alma do individuo, que pode ser pura como um raio de luz, brilhante como chrystal, e alva como as corollas dos lyrios, embora ande prisioneira ao invólucro de um corpo preto. (*A Liberdade*, 23/11/1919, São Paulo)

A cor do negro, nesse caso, seria desprovida de valor simbólico ou existencial. No que range à construção da identidade étnica, esses jornais tinham um discurso ambivalente. De um lado, conscientizavam os negros a se assumirem, a terem orgulho de sua “raça” e promoverem iniciativas afirmativas, do tipo: “concurso de miss” ou “concurso de beleza” (*O Menelick*, 1/1/1916:4; *Getulino*, 5/8/1923:2). Em tais eventos, elevava-se a auto-estima da mulher negra. Por outro lado, esses mesmos jornais traziam algumas mensagens “alienantes”, como anúncios publicitários que implicavam a desvalorização dos traços físicos negróides:

Uma invenção maravilhosa!...

“O cabelisador.” Alisa o cabelo o mais crespo sem dôr.

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

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

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

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

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

Pois o nosso “Cabelisador” alisa o cabelo o mais crespo sem dor. (*O Clarim da Alvorada*, 9/6/1929:1)

Este anúncio publicitário é um indício de que a imprensa negra, em alguns momentos, assimilou o padrão estético branco de beleza como superior, difundindo elementos do que foi convencionalizado, *a posteriori*, de “ideologia do branqueamento”.¹⁴ Estes jornais incorporaram a cultura européia, em especial a francesa, como modelo de civilização e progresso. Por isso a cultura africana era considerada inferior, assim como sua herança no Brasil, como a “macumba”, o samba e a capoeira. A dança do maxixe, por exemplo, era proibida nos bailes dos salões que se

prezavam pela polidez (*O Alfinete*, 12/10/1918). Nestes bailes, dançavam, entre outros ritmos “civilizados”, valsas à moda francesa; em contrapartida, depreciavam-se as manifestações rítmicas de matriz africana, pelo menos esse é o mote do artigo publicado em *O Patrocinio*:

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

O fragmento deste texto emprega definições desabonadoras para caracterizar os ritmos, as sonoridades e a dança dos africanos, tais como: “grotescos”, “bárbaros”, “selvagens” etc. A religiosidade de matriz africana também era rejeitada. Por seu turno, encampava-se a religião de “Christo”:

É na moral religiosa que poderemos encontrar bons auxílios; sem os quais, nada conseguiremos. [...] Porém, si não tiver princípios sólidos baseados na Religião de Christo os seus filhos não serão verdadeiros; andarão sempre no erro e ignorantes serão por toda a vida. (*O Clarim*, 3/2/1924)

É possível constatar uma desqualificação das manifestações culturais que façam alusão à ancestralidade africana. Como sustenta Bastide (1951:70), esses jornalistas recusam-se a resgatar “sua origem, de evocar uma África, bárbara em seus pensamentos, um país que é imaginado quase como um país de selvagens”. Esse setor da comunidade negra re-negava a África por dois motivos: os africanos eram estrangeiros e classificados como atrasados; havia a necessidade de se afirmar brasileiro e se sentir membro de uma nação pretensamente civilizada: “Si os nossos antepassados tiveram por berço a terra africana, é preciso que se note, nós temos por berço e Pátria este grande Paiz... Não somos africanos, somos brasileiros!” (*O Bandeirante*, 9/1918:2, São Paulo). O discurso nacionalista consistia em enaltecer as proezas do negro brasileiro, ocidentalizado, que teria assimilado os valores supremos da “civilização”.

8. O mito da harmonia racial na imprensa negra

O mito da harmonia racial constitui uma ideologia cuja premissa básica consiste na ausência tanto da discriminação legal quanto de qualquer barreira para o livre progresso do negro na sociedade brasileira.

Embora a denúncia de casos cotidianos de discriminação racial fosse constante, a “imprensa negra”, paradoxalmente, endossou, em alguns aspectos, aquela ideologia. Em determinados artigos, cartas e matérias desses jornais, a pretensa harmonia racial era propalada, como foi o caso do editorial publicado no *Clarim da Alvorada*, em 1928, sob o título “Na Terra do Preconceito”:

Aqui não precisa que eu diga: não existe preconceito algum para se combater. Vivemos em comunhão perfeita, não somente com os brasileiros brancos, como também com o próprio elemento estrangeiro. Mas se aqui existisse o preconceito teria a certeza que, a nossa questão racial ha muito estaria resolvida. Portanto, não temos preconceito nenhum a combater, o que precisamos é trabalhar para a união do elemento negro brasileiro; não somente para o nosso bem, como também, para o bem da nossa querida pátria.¹⁵

Ao negar o preconceito racial, contribuía-se para desarticular a luta política anti-racista, pois não se combate o que não existe. O editorial apregoava a existência de uma espécie de éden multirracial no Brasil. A relação entre negros e brancos era desenhada como harmoniosa e fraternal. Este idílico cenário racial era apontado como vantajoso para o desenvolvimento nacional, tal como foi referendado em artigo de outro jornal: “O Brasil pode, pois, ter a certeza de que se avantajou em muitos anos aos países cultos, quando extinguiu o preconceito de cor, inadmissível, hoje em dia” (*Progresso*, 24/2/1929, São Paulo).

Quando respaldavam a ideologia da harmonia racial, esses jornais, de um lado, legitimavam o discurso dominante de que a marginalização do negro era produto de sua inferioridade e, de outro, assumiam como verdadeiros os estereótipos negativos (como o de cachaceiro, vagabundo, preguiçoso, incompetente e desinteligente) atribuídos aos descendentes de escravos: “A culpa não é dos brancos – é nossa! Pois os meios estão ahi ao nosso alcance e disposição” (*O Bandeirante*, 9/1918:3, São Paulo). Por sinal, culpar a “vítima” pelos males do “preconceito de cor” foi um dispositivo ideológico que detectamos em muitos números desses jornais.

9. As estratégias anti-racistas na imprensa negra

A busca de acomodação na sociedade inclusiva e de ascensão social implicou um discurso racial conciliatório e ordeiro na linha editorial desses jornais: “[...] o negro moderno saberá vencer, dentro da paz e da ordem” (*O Clarim da Alvorada*, 13/5/1927:12, São Paulo). O discurso

racial moderado residia no fato de os redatores serem oriundos, em larga escala, dos estratos da população denominada de “elite” negra. Essa imprensa, de certa maneira, tem que ser entendida como reflexo do pensamento do setor letrado da população negra, cujo modelo de educação, etiqueta, cultura e moral da classe dominante (tida como civilizada) eram incorporados e reelaborados, total ou parcialmente. Um exemplo metafórico desse pensamento conciliatório foi a adoção da Mãe Preta como um dos mais autênticos símbolos do jornal *O Clarim da Alvorada* (21/10/1927). Segundo essa representação, no momento mais difícil da opressão do negro no cativeiro, a Mãe Preta assumiu uma postura de equilíbrio: amamentou prioritariamente o filho do senhor, sem, contudo, abandonar sua própria prole. Como assegura Silva (1990:126), o fato de esta

[...] ter se posicionado entre o senhor e o escravo, era interpretado como diluidor das tensões sociais e dos conflitos entre os dois grupos no período escravocrata. Desta forma a Mãe Preta era vista pelo grupo como uma espécie de mártir. Pela sua não violência, pelo equilíbrio e abnegação que demonstrara, constituía um exemplo a ser seguido.

De toda sorte, esses jornais constituíram um importante instrumento de protesto do incipiente movimento negro organizado, assim como foram pioneiros na tarefa de propor alternativas concretas para a superação do racismo da sociedade brasileira. A fase do imediato pós-abolição, em 1888, teria sido marcada pela desarticulação e pelo conformismo da população egressa do cativeiro ante as agruras da vida. Segundo o jornal *O Alfinete*, a apatia reinava no meio negro:

A raça branca opulenta, como é, exercendo o seu poderio revoltante, campelle a preta a viver em eterna inferioridade, e esta... permanece, sem ideal, sem objectivo na apathia pecaminosa de quem nasceu para a servidão para ser automatos, ou um joguete nas mãos de tyranos. (*O Alfinete*, 22/9/1918).

Por isso, três anos depois deste artigo, em editorial de primeira página, *O Alfinete* tornava pública a tarefa central do jornal: “combater a apatia em que viviam os homens pretos da paulicéia” (*idem*, 28/8/1921:1). Nesses jornais, as estratégias apontadas para “combater a apatia”, isto é, garantir a integração do negro na sociedade mais abrangente eram diversas, entretanto, havia um certo consenso de que a educação era a maneira mais eficaz para se realizar esse processo: “A educação é a cultura do coração; tem por fim corrigir nossos vícios, reformar os hábitos e costu-

mes e polir os males. É necessário esforçarmos! Contra os ignorantes é que devemos labutar, a fim de chegarmos a perfeição” (*O Clarim da Alvorada*, 3/2/1924).

A educação era concebida como solução para todos os males. Por isso, o lema de praticamente todas as publicações era incisivo: educar a população de descendente de escravo. O conceito de educação propalado nesses jornais não tinha uma conotação estritamente formal ou escolar. A educação tinha um sentido amplo: formação digna do caráter e aprendizado dos valores civilizatórios, que amiúde transcendiam a instrução: “Educação corresponde a um conjuncto de principios de ordem social, em que impéra a delicadeza, a gentileza e a civilidade. Educação é, pois, o conhecimento e pratica dos usos da boa sociedade” (*idem*, 3/6/1928:4). Não podemos apreender a população negra do início do século XX de maneira isolada, pois, segundo Maria Isabel S. Franco (1994:106), a educação também era valorizada pelos anarquistas naquele período, sendo fundamentalmente utilizada como instrumento de conscientização e qualificação do indivíduo.

Uma outra estratégia daqueles jornais para garantir a dignidade dos negros foi defender “A Nova Abolição”. Para repudiar a forma como a Primeira República destituía o negro do pleno exercício da cidadania, no dia 13 de Maio, de 1924, o primeiro número do jornal *O Clarim da Alvorada* trazia como título da manchete principal: “A Nova Abolição” (Garcia, 1997:107). Aliás, nos números comemorativos do 13 de Maio, era comum esse jornal trazer uma ilustração emblemática: um negro robusto bradando, com as mãos estendidas ou levantadas e as correntes partidas, simbolizando o fim da opressão. Com *O Clarim da Alvorada*, paulatinamente, uma nova palavra de ordem foi incorporada ao discurso dos ativistas negros: a “segunda abolição”, uma revolução dentro da ordem instituída capaz de assegurar a justiça social e a igualdade racial.

Ainda foi possível identificar, nestes jornais, um outro mecanismo de ação que propugnava a emancipação do negro. Em determinado momento, os ativistas compreenderam que, na ordem republicana, a busca de soluções para a “questão racial” tinha que ser travada na arena política institucional. Por isso, *O Clarim da Alvorada*, em 1925, encampou a campanha pela formação de um partido político específico:

[...] já se cogita, nesta capital, a fundação de um grande partido político, composto exclusivamente de homens de cor. Esse partido de conformidade com as

informações fidedignas, terá a denominação de «Congresso da mocidade dos homens de cor». Muitas esperanças teremos se por ventura tal iniciativa tiver êxito (*O Clarim da Alvorada*, 15/11/1925:1).

Em 1928, a campanha pela realização do Primeiro Congresso da Mocidade Negra alcançou diversas cidades do Estado. A comissão organizadora realizou um processo de mobilização, solicitando a presença de representante de todas as associações negras nas reuniões preparatórias; porém, a proposta inicial não vingou e o congresso, que marcaria a criação de um partido, foi suspenso, chegando ao fim a primeira tentativa de se fundar um partido “negro” no Brasil. Do ponto de vista ideológico, cumpre ressaltar que todas as alternativas anti-racistas articuladas pela “imprensa negra” operavam-se nos marcos do nacionalismo. Afinal, o sentimento de brasilidade, a defesa da pátria e o ideal de integração nacional eram valores supremos na luta política dos ativistas negros em São Paulo nas primeiras décadas do século XX.

Considerações Finais

A imprensa negra surgiu no auge das teorias do racismo científico no país, as quais apregoavam a inferioridade inata do negro. Estadistas, políticos e intelectuais desejavam o branqueamento da nação e desassistiram os ex-escravos e seus descendentes. Nesse contexto, o discurso racial produzido por essa imprensa ganha contornos de ação afirmativa, na medida em que se reivindicava a promoção de oportunidades equânimes do negro frente ao branco na sociedade brasileira.

Ao consultar a imprensa da “classe dos homens cor”, percebe-se que ela exprimiu os anseios de integração e mobilidade social da chamada “elite negra”. Diferentemente do que escreveu Florestan Fernandes (1978:141), essa imprensa é uma fonte privilegiada para se entender o que aconteceu e o que pensava o negro após a Abolição, pelo menos a sua fração mais elitizada. Debruçando-se sobre uma das publicações, Maciel (1997:101) sentencia:

[...] rem-se uma idéia dos problemas que afligiam parte da população negra, bem como suas opiniões sobre questões políticas, econômicas etc., além do seu cotidiano. Assim pode-se perceber suas posições externadas sobre o racismo, ideologia de branqueamento, democracia racial, imigração, situação dos mulatos frente ao contínuo da cor, desemprego, custo de vida, análises sobre a escravidão, costumes sociais, mobilizações populares e movimentos políticos, violência policial etc.

Os periódicos da imprensa negra assumiram um papel reparatório em relação aos da grande imprensa, que, no geral, não abriam espaço para a comunidade negra ou a representava de maneira pejorativa. Eles também impulsionaram o surgimento do que foi batizado de “contra-ideologia racial”: uma contestação que, a despeito de ser dentro da ordem estabelecida, tinha um caráter progressista, pois exigia a plena democratização da ordem republicana e, por conseguinte, o banimento dos privilégios raciais na sociedade brasileira (Fernandes, 1989:16).

Os jornais da “raça” costumavam exaltar alguns “homens de cor” ilustres da história, noticiar as festas, competições esportivas, homenagens, cerimônias religiosas, os falecimentos, bailes, casamentos, aniversários e outros eventos ligados ao mundo do negro brasileiro. Porém, eles faziam reduzidas referências à África. Quando o continente africano aparece, é de maneira estereotipada. No plano do discurso, o elemento valorizado jamais é o negro africano e sim o brasileiro. Aceitava-se como referência positiva, no limite, o negro estrangeiro ocidentalizado, que teria assimilado os valores mais “nobres” da civilização.

Um dos aspectos mais importantes a salientar é que as comunidades étnicas de imigrantes europeus, muitas vezes, foram adotadas como referências positivas e pautaram as ações do setor mais militante da população descendente de africanos. Nesse sentido, os jornais da imprensa negra devem ser concebidos, igualmente, como um projeto editorial que se inspirou nas diversas publicações dirigidas às colônias estrangeiras radicadas em São Paulo.

Esses jornais realizaram as primeiras denúncias públicas contra o “preconceito de cor” na era republicana do país, em uma época cujo consenso geral era de que “negro não tinha problema” e de que, no Brasil, não havia preconceito ou discriminação raciais (Fernandes, 1972:270). Além disso, eles contribuíram para que o negro assumisse sua identidade existencial – ainda que de maneira ambígua – e passasse a lutar pelos seus direitos de cidadão.

Como assevera Pinto, os jornais não se restringiam a denunciar as mazelas que atingiam a população negra, mas também apregoavam meios para superá-las. As soluções propostas aos afrodescendentes foram múltiplas: a reabilitação moral; a construção de uma auto-imagem positiva; a melhoria do seu nível educacional e instrucional; a necessidade de

reagir frente às injustiças e de atuar politicamente. Entretanto, a mais importante solução vislumbrada passava pela união do negro e, por consequência, pelo “seu fortalecimento, para poder reivindicar, melhorar e, assim, superar os problemas que enfrentava” (Pinto, 1993:58).

A imprensa negra tentou sensibilizar a opinião pública dos problemas que assolavam os descendentes de escravos, proporcionando voz e visibilidade para um segmento da população privado do acesso à renda, ao poder e ao prestígio da *belle époque* paulista. Por isso, a maior façanha dessa imprensa, talvez, foi ter articulado uma inédita rede de comunicação no meio negro e colaborado para esse segmento manter vivo seu espírito de luta e resistência à opressão racial.



NOTAS

2. “Nas repartições públicas evitam-nos e até expulsam das suas instituições burocráticas, de utilidades, de ensino, e de formação intelectual, moral e religiosa também; abominam-nos nos orfanatos, hospitais e nas casas de assistência social, e até nas casas de expressão econômica” (*O Clarim da Alvorada*, São Paulo, 9.6.1929:1).

3. Essa situação se reproduz em Campinas. Segundo Cleber Maciel (1997:96), nenhum dos historiadores da imprensa em Campinas informa algo sobre a existência da imprensa negra. “Jolumá Brito lista, entre 1890 a 1930, um total de 115 impressos em Campinas, entretanto entre eles não aparece nenhum dos jornais negros conhecidos no período, embora aí estejam incluídos, ele afirma, todos os periódicos, pequenas publicações, diários, semanários, bissemanários e mensários”.

4. Em 1986, esta dissertação de mestrado foi publicada com título homônimo em forma de livro.

5. A origem desse nome era explicada da seguinte maneira: “Getulino, nome de guerra do grande paladino da abolição, que foi o saudoso Luiz Gama, eis a denominação que escolhemos para a folha que hoje vem colocar-me em linha de combate na imprensa campineira” (*Getulino*, 29.7.1923, Campinas).

6. O *Elite* (1924) era o órgão oficial do Grêmio Elite da Liberdade. O Grêmio, segundo depoimento de Pedro Barbosa, “tratava-se de um grupo fechado, andavam sempre bem trajados [...]. Seu diretor, Alfredo E. da Silva, era funcionário público da Secretaria da Fazenda do Estado. Para filiar-se ao grupo era necessário provar que era casado, chefe de família, com situação econômica estável” (Ferrara, 1986:60).

7. *O Clarim da Alvorada* ainda publicou um número no ano de 1940, considerado a terceira fase do jornal.
8. Essa suposição é avalizada pelo depoimento que José Correia Leite prestou a Miriam Nicolau Ferrara em 14.11.1980: “*O Clarim da Alvorada* foi um jornal de negros para negros. Só branco muito curioso ou estudioso mandavam os empregados procurar o jornal”.
9. Ver também o jornal *Elite*, 17.2.1924:3, São Paulo.
10. *Zuavos* era o nome de um suplemento que foi publicado no jornal *O Clarim da Alvorada* por curto período de tempo. O discurso do jornal *Progresso* não era distinto: “Esses bailes – ensaios intermináveis – que vão de domingo a domingo, são ou não uma gangrena a infelicitar essa mocidade sadia que deserta da escola e dos centros onde se cultivam a intelligencia, atulhando os presídios, e esgotando as lotações dos hospitais? É nosso dever imprescindível afastar dos ensaios semanais [...] essas meninas que attrahidas pela (sic) se atiram de corpo e alma nos tais salões, encontrando nelles as mais das vezes uma mácula que as tornam infelizes para sempre, manchando o nome honrado de seus velhos paes”, *Progresso*, São Paulo, 21.06.1930.
11. Encontramos o discurso moralizante, de condenação ao álcool, aos jogos e aos bailes, também na imprensa operária, conforme “O Alcool e sua acção”. In: *Tribuna Operária*. Santos, 7/8/1909, p. 4; e na imprensa anarquista, de acordo com “Crítica ao Carnaval”. In: *Terra Livre*. São Paulo, 22/3/1910:3 e “O Flagello do Alcoolismo”, *ibidem*:4. Da mesma forma, tal assertiva foi atestada por Fausto (1986:87-91) e Andrews (1988:130-132).
12. “Negros famosos na história do Brasil”, *O Clarim da Alvorada*. São Paulo, 06.01.1929, p. 3.
13. Olhando as diversas fotos publicadas, constatamos que, aparentemente, a maioria dos ativistas desses jornais era mulato, sendo minoritário o número de negros retintos.
14. A “ideologia do branqueamento” é uma alusão ao desejo de um setor da comunidade negra daquele período de eliminar seus traços fisionômicos, a fim de se aproximar, no plano das aparências, ao modelo considerado superior, o branco (cabelo liso, nariz afilado, lábio fino, cútis clara, por exemplo). Para Maciel (1997:195)), o branqueamento combinado ao nacionalismo foram as principais estratégias ideológicas adotadas pelo jornal *Getulino* para garantir a inclusão social do negro. De acordo com *Getulino*, o desejo de ser branco era ideologia nacional e “contrariar esse ideal é falta de patriotismo” (*Getulino*, 2/3/1924).
15. *O Clarim da Alvorada*. São Paulo, 04.03.1928, p. 3. A suposta ausência de preconceito racial na sociedade brasileira também era apregoada pelo artigo “Os homens pretos e a evolução social”, *Auriverde*. São Paulo, 29.04.1928, p. 2.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREWS, George Reid (1991). «O protesto político Negro em São Paulo (1888-1988)». *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 21, dez., pp. 27-48.

- ANDREWS, George Reid (1998). *Negros e Brancos em São Paulo (1888-1988)*. Trad. Magda Lopes. Bauru, Edusc.
- BASTIDE, Roger (1951). «A imprensa negra do Estado de São Paulo». *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Sociologia*. São Paulo, vol. CXXI, nº. 2, pp. 50-78.
- CAMARGO, Oswaldo (1987). *O negro escrito*. São Paulo, Imesp.
- CARDOSO, Paulino de Jesus (1993). A luta contra a apatia. Estudo sobre a instituição do movimento negro anti-racista na cidade de São Paulo (1915-1931). Dissertação de Mestrado, PUC/SP.
- DOMINGUES, Petrônio (2004). *Uma história não contada. Negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo, Ed. Senac.
- DUARTE, Paulo (1972). *História da Imprensa em São Paulo*. São Paulo, ECA/USP.
- FAUSTO, Boris (1986). *Trabalho urbano e conflito social (1890-1920)*. (4ª. ed.) São Paulo: Difel.
- FERNANDES, Florestan (1978). *A Integração do negro na sociedade de classes*. (3ª. ed.). São Paulo, Ática.
- FERRARA, Miriam Nicolau (1986). *A Imprensa Negra (1915-1963)*. São Paulo, FFLCH/USP (Antropologia 13).
- FERREIRA, Maria Nazareth (1978). *A Imprensa Operária no Brasil (1880-1920)*. Petrópolis/RJ, Vozes.
- FRANCO, Maria Isabel Silva (1994). A redescoberta da festa. O teatro amador na cidade de São Paulo nas primeiras décadas do século XX. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP.
- GARCIA, Marinalda (1997). Os arcanos da cidadania. A imprensa negra paulistana nos primórdios do século XX. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP.
- LEITE, José Correia (1992). *...E disse o velho militante José Correia Leite: depoimentos e artigos*. Organização e textos de Cuti. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura.
- LOPES, Maria Aparecida de Oliveira (2001). Beleza e ascensão social na imprensa negra paulistana (1920-1940). Dissertação de Mestrado, PUC/SP.
- MACHADO, Maria Helena (1994). *O Plano e o Pânico. Os movimentos sociais na década da abolição*. Rio de Janeiro, Ed.UFRJ/Edusp.
- MACIEL, Cleber da Sliva (1997). *Discriminações Raciais: negros em Campinas (1888-1926)*. (2ª. ed.). Campinas, CMU/Unicamp.

- MELLO, Marina Pereira de Almeida (1999). O ressurgir das cinzas. Negros paulistas no pós-abolição: identidade e alteridade na imprensa negra paulistana (1915-1923). Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP.
- MOTTA, Ubirajara Damaceno da. (1986). Jornegro: um projeto de comunicação afro-brasileira. Dissertação de Mestrado, São Bernardo do Campo, SP, Instituto Metodista de Ensino Superior.
- MOURA, Clóvis (1988). «A imprensa negra em São Paulo». *In: A sociologia do negro brasileiro*. São Paulo, Ática.
- _____ (1987). *História do negro brasileiro*. São Paulo, Ática.
- PINTO, Regina Pahim (1993). O movimento negro em São Paulo: luta e identidade. Tese de Doutorado, FFLCH/USP.
- SANTOS, Carlos José Ferreira dos (1998). *Nem tudo era italiano. São Paulo e pobreza (1890-1915)*. São Paulo, Annablume/Fapesp.
- SILVA, Arthur Lobo da (1928). «A antropologia no exército brasileiro». *Arquivo do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, Vol. XXX (Quadro 2), pp. 7-29.
- SILVA, José Carlos Gomes da (1990). Os sub urbanos e a outra face da cidade. Negros em São Paulo: cotidiano, lazer e cidadania (1900-1930). Dissertação de Mestrado, Unicamp.
- SODRÉ, Nelson Werneck (1966). *A história da imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

La muerte de Arafat: el hombre y la revolución palestina

Zidane Zeraoui*

RESUMO

A morte, em 11 de novembro de 2004, de Yasser Arafat, presidente da Autoridade Nacional Palestina desde 1995, mas líder da Organização de Libertação da Palestina desde 1969, criou um vácuo político na Cisjordânia e na Faixa de Gaza, já que não se constituiu uma estrutura de continuidade durante a longa enfermidade do Raís¹.

Esse homem acusado de ser terrorista, mas recebido como chefe de Estado nos Estados Unidos para a assinatura do Acordo de Oslo, em 1993, e durante os encontros subseqüentes com o chefe da Casa Branca, é uma pessoa enigmática que queria que pouco se soubesse sobre sua vida pessoal para criar o mito do homem casado com a revolução. Sua própria morte é um mistério. Alguns falam de envenenamento, outros de uma cirrose hepática, mas nada aparece nos meios oficiais.

Seu desaparecimento pode levar a que se solucione mais rapidamente a problemática o Oriente Médio ou, ao contrário, a que se aprofunde o conflito entre palestinos e israelenses, ou até mesmo entre os próprios palestinos. Muitas incógnitas persistem no sinuoso roteiro da Terra Santa.

Palavras-chave: Yasser Arafat; Autoridade Nacional Palestina; Organização de Libertação da Palestina; Cisjordânia; Faixa de Gaza.

* * *

* Professor do Departamento de Relações Internacionais do ITESM, Campus Monterrey, México, e autor de *Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos* (México, Edit. Trillas, 2004, 3ª ed.) e *Política mundial contemporánea* (México, Edit. Trillas, 2001). E-mail: zeraoui@itesm.mx

ABSTRACT

The death of Arafat: the man and the Palestinian revolution

The death of Yasser Arafat, the chairman the Palestinian National Authority, but also the leader of the of the Palestine Liberation Organization since 1995, in November 11 2004, has left a political void both in the West Bank and in the Gaza Strip, since a structure for continuity was not created during the long period during which the Rais was sick.

Accused of being a terrorist, but received in the U.S. as a chief of State to sign the Oslo Agreement in 1993, as well as afterwards during the meetings with the American president, this man is an enigmatic person who did not want his life to be revealed, so that he could create the myth of the man that was married to the revolution. His death is itself a mystery. Some describe it as a result of poisoning, others talk of alcohol liver disease, but nothing has been officially confirmed. His disappearance may lead to a faster solution of the Middle East problem or, on the contrary, to a deepening of the conflict between Palestinians and Israeli, or even among Palestinian themselves. Many incognitos persist in the sinuous route that leads to the Holy Land.

Keywords: Yasser Arafat; Palestinian National Authority; Palestine Liberation Organization; West Bank; Gaza Strip.

* * *

RÉSUMÉ

La mort d'Arafat: l'homme et la révolution palestinienne

La mort, le 11 novembre 2004, de Yasser Arafat, président de l'Autorité Nationale Palestinienne depuis 1995, mais aussi chef de l'Organisation de Libération de la Palestine depuis 1969, a laissé un vide politique en Cisjordanie et dans la Bande de Gaza, dans le mesure où aucune structure permettant d'assurer la continuité n'avait été montée durant la longue maladie du Raïs².

Cet homme, accusé de terrorisme, mais reçu en tant que chef d'Etat aux Etats-Unis, lors de la signature des Accords d'Oslo, en 1993, et lors des rencontres suivantes avec le chef de la Maison Blanche, est un personnage énigmatique qui voulait que l'on en sache le moins possible sur sa vie privée, pour

entretenir le mythe de l'homme marié à la révolution. Sa mort elle-même est un mystère. Certains parlent d'empoisonnement, d'autres d'une cirrhose hépatique, mais rien ne transparaît dans les milieux officiels.

Sa disparition peut mener à une résolution plus rapide de la problématique du Moyen Orient ou, au contraire, à l'approfondissement du conflit entre palestiniens et israéliens, voire entre palestiniens. Beaucoup d'inconnues demeurent dans la sinieuse partie d'échecs de la Terre Sainte.

Mots-clés: Yasser Arafat; Autorité Nationale Palestinienne; Organisation de Libération de la Palestine; Cisjordanie; Bande de Gaza.

Recebido em: 30/01/2005

Aprovado em: 10/03/2005



1. Arafat y la cuestión palestina

Toda referencia a la cuestión palestina, involucra necesariamente a la figura de Yasser Arafat, líder de la Organización para la Liberación de Palestina desde 1969 hasta su muerte, pero involucrado en el proceso revolucionario del Medio Oriente desde hace medio siglo. La cuestión palestina en los últimos cincuenta años se compenetra con su persona. Además, su tío materno, el Hadj Amin el-Husseini, el Mufti de Jerusalén, encarna a la resistencia palestina contra la ocupación inglesa y la lucha contra el sionismo durante el periodo entre las dos guerras mundiales. Así, la familia de el-Husseini (Arafat es un el-Husseini de parte de su madre, prima del Mufti de Jerusalén) personifica a la resistencia palestina.

1. 1. Los inicios

“Tengo una novia. La Revolución Palestina” solía repetir muy a menudo Yasser Arafat, presidente de la Autoridad Nacional Palestina desde 1995, que rompió su promesa para casarse con una joven militante a finales de la década de los años ochenta. Así, hablar de Palestina sin mencionar al líder de la Organización para la Liberación de Palestina

es disociar dos nombres que desde hace casi medio siglo han estado íntimamente vinculados. Por esta misma razón, analizar el proceso palestino en el Medio Oriente, es mirar la trayectoria de Arafat, símbolo de Palestina.

Rahman Abdul Rauf Arafat al-Qidwa al-Husayni conocido durante el periodo de clandestinidad por su nombre de guerra, Abú Amar, pero mundial reconocido como Yasir Arafat, nació el 27 de agosto de 1929 (Kiernan 1978),³ fecha de la proclamación del Segundo Libro Blanco británico, pero tiene un verdadero misterio sobre su origen. Él mismo mencionaba que su casa estaba frente al muro de los lamentos pero fue destruida por la ocupación israelí en 1948, cuando varias otras fuentes mencionan que fue en El Cairo durante una visita de su padre que vio la luz del día. Su origen es parte de la historia del Islam, del Medio Oriente y de Palestina misma.

La historia de la familia materna y paterna de Arafat es el prototipo de la presencia palestina en Tierra Santa, pero al mismo tiempo de la islamización del territorio. "Por parte de su padre, la madre de Yasir Arafat podía probar descendencia de un nombre llamado Muhammad al-Badri, que se había establecido en Jerusalén en 1380. Antes de su traslado a Jerusalén, su familia había vivido 200 años en la aldea de Wadi al-Nusur, al poniente de la ciudad sagrada. La familia había sido llevada allí desde la península de Arabia por el tatarabuelo de Al-Badri, Muhammad ibn Badr, quien descendía por el lado de su padre de Husayn Ibn Alí, el segundo hijo de Fátima, hija del Profeta" (Kiernan, 1978:18). Aquí se reflejan varios elementos que lo hacen ser un símbolo. Aunque nunca menciona su ascendencia directa con el profeta Mahoma (por su visión laica de la revolución palestina), a través de su madre proviene de Husayn, el nieto del Profeta del Islam y tercer *Imam*⁴ de los shiítas lo que lo convierte en miembro de la descendencia profética. Por esta parte tiene tanto o más derechos religiosos sobre los lugares santos del Islam en Jerusalén (la explanada del templo y las mezquitas de Omar y de Al-Aqsa) que la dinastía hashemita de Jordania. En efecto, uno de los argumentos permanentes de la dinastía jordana es su ascendencia noble (a través de Hasan, hermano mayor de Husayn y segundo *Imam* shiíta.

Por otra parte, la familia Al-Husayni ha sido desde su instalación en Jerusalén la de mayor peso político y religioso en particular por su monopolio del cargo de *Mufti*.⁵ El Hadj Amin el Husseini marcó profundamente la vida política de su nación durante el periodo entre las dos Guerras Mundiales. Fue la principal figura de la lucha palestina por su independencia contra la presencia británica en el periodo entre guerras fue *El Mufti* de Jerusalén, Al-Husayni, tío de la madre de Arafat.

La niñez de Arafat es bastante confusa. Se sabe que se fue a vivir durante 4 años a Jerusalén, a la edad de 5 años cuando su madre murió y luego trasladado a El Cairo. Su relación con su padre no está del todo clara, sobre todo porque como comerciante, Al-Qudwa tenía que viajar constantemente y no convivió con Arafat. Tal vez existieron serias diferencias entre hijo y padre. El líder palestino nunca hace mención de su padre y tampoco asistió a su funeral en 1952.

En El Cairo, Arafat, antes de cumplir los 17 años, había ya tomado las armas contra la ocupación británica y sionista de Palestina. A los 19, abandonó sus estudios en la Universidad Fuad I (posteriormente la Universidad de El Cairo) para combatir en la zona de Gaza. Como la mayoría de los jóvenes intelectuales palestinos, después de la derrota árabe y la creación del Estado de Israel en 1948⁶ sobre la mayor parte del territorio nacional palestino (78%), Yasir decide solicitar una visa para ir a estudiar en la Universidad de Texas, pero por su fuerte nacionalismo y su conciencia que su deber está en luchar en la región, decide regresar a la Universidad Fuad I para terminar sus estudios como ingeniero, profesión que le permitirá consolidar su actividad guerrillera en particular en la fabricación de bombas.

Durante este periodo, Yasir Arafat “recuerda que él fue arrastrado hacia el nuevo *ikhwanismo*⁷ sobre todo porque participaba en acción militante del tipo que tanto había soñado en Gaza, pero escasamente había visto. “La diferencia era”, recuerda, “que en Palestina el movimiento de liberación había llegado a detenerse; que, a menudo que pasaba el tiempo después de 1948, había cada vez menos oportunidades de participar en una guerra de guerrilla. En Egipto, por el contrario, las oportunidades aumentaban todo el tiempo. Teníamos armas, teníamos organización y finalmente salimos y libramos la guerra de liberación” (Kiernan, 1978:181).

La posición de Arafat en los cuarentas y hasta los cincuentas fue la típica actitud de la juventud palestina: buscar la revolución en otros países del Medio Oriente como Egipto, centro de la actividad nacionalista en estos años.

1. 2. La Niqba

La tensa situación de la post Segunda Guerra Mundial condicionó que la Gran Bretaña no pudiera manejar con tranquilidad la agudización de las tensiones en Palestina. "El primer ministro británico Ernst Bevin se vio obligado a someter la cuestión al arbitrio de las Naciones Unidas⁸. Gran Bretaña no podía entregar el país al sionismo, puesto que ello se contrapondría a su política en Medio Oriente, e incluso podría malograrla totalmente. El planteo estratégico inglés para el área había logrado, a partir de la Primera Guerra Mundial, una formidable expansión territorial sobre los restos del Imperio Otomano. (Así) imposibilitada de entregar Palestina al sionismo sin arruinar su política con los árabes, pero a la vez impotente para detener la escalada bélica en el área, Gran Bretaña decidió presentar el problema de Palestina a las Naciones Unidas el 31 de marzo de 1947" (Montero, 1986:103 y 104).

La división de Palestina, aunque dolorosa para la mayoría árabe de la población en 1947, era inevitable. Si el movimiento sionista separatista triunfó finalmente,

"otros sectores dentro del sionismo, como el movimiento de izquierda kibutziano Hashomer Hatzair y su partido político el MAPAM, se negaron a aceptar como inevitable la confrontación árabe-israelí. Para ellos, la región era la patria histórica del pueblo judío y el lugar de asentamiento del pueblo árabe. Preconizaron una actitud correcta y justa frente a los árabes, aunque sin renunciar a ampliar la obra colonizadora en Palestina, misma que supusieron tendría la facultad de moderar la oposición árabe a la inmigración judía y mitigar su enemistad.

Para los sostenedores de esta teoría, la creciente y virulenta propaganda antisionista del periodismo árabe y la sucesión de ataques armados contra los judíos, hacían urgente el encontrar un camino de coexistencia pacífica entre los dos pueblos. En 1925 el militante sionista Judah Magnes propuso la creación de un Estado binacional en el cual árabes y judíos gozaran de igualdad de derechos políticos, sociales y civiles, sin distinción entre mayorías y minorías. Sin embargo, los enfrentamientos, y no el diálogo, terminaron por imponerse. Esto no ocurrió por razones económicas. La inmigración judía mejoró la eco-

nomía del país al crear fuentes de trabajo. El choque entre árabes y judíos fue básicamente de carácter político: el enfrentamiento inevitable entre dos nacionalismos. Uno, el judío, que reclamaba para sí una patria en nombre de un derecho histórico; el otro, el árabe, que sabiéndose mayoría en el país y geográficamente la provincia sur de Siria, ni quería ser convertido en minoría, ni veía porqué tenía que compartir su territorio con otro pueblo. (Cukier y Shabot, 1988:58).

La derrota árabe implica no solamente la creación del Estado de Israel, el 14 de mayo de 1948, sino su ampliación. Del 56.55% que le había otorgado las Naciones Unidas, Israel nace sobre el 78% del territorio de Palestina. Los árabes palestinos, pensando todavía en la liberación total de su territorio, prefieren no proclamar su Estado para no tener que aceptar la otra parte. Fue un error histórico.

La resolución de partición de Palestina había incluido el respeto de los derechos de las minorías que quedarían dentro de los Estados que debían formarse. En el territorio propuesto a los árabes, debían quedarse 10,000 judíos, pero la misma expansión del Estado israelí permitió integrar a todos los territorios con una población hebrea. En el Estado judío, se estimó que habría 498,000 judíos contra 497,000 árabes, pero la gran mayoría de los árabes salieron del territorio algunos por temor a las represalias israelíes otros simplemente expulsados (cfr. S/a., 1985). Este hecho será conocido como la Naqba, el Gran desastre.

En la resolución 181 (II) de partición de Palestina, se trataba de la creación de dos Estados nacionales. A partir de la creación del Estado de Israel, todas las referencias de las resoluciones tanto del Consejo de Seguridad como de la Asamblea General de las Naciones Unidas harán referencia a la "cuestión de los refugiados árabes" de Palestina hasta la resolución de la Asamblea General de la ONU de 1969 que reconoce los "derechos nacionales del pueblo palestino". No es una casualidad si el mismo año que se fortalece la OLP, se da este reconocimiento a nivel de la máxima organización internacional. De la misma manera, la cuestión del Medio Oriente, en su origen una pugna entre dos naciones, se convirtió en el conflicto árabe-israelí. El cambio de un problema entre dos naciones a un conflicto regional se debió a:

- La ONU ya no veía el problema como una cuestión nacionalista sino simplemente como un problema humanitario de refugiados,

- La propaganda en los medios de comunicación en particular en los Estados Unidos que lograron modificar el enfoque de la problemática,
- Los países árabes, en particular Egipto, que pusieron la cuestión de la unidad árabe como un prerrequisito para solucionar el problema palestino,
- Los propios palestinos que habían dejado la resolución del problema en manos de los países árabes.

Durante los siguientes años, la población palestina estará ausente en la lucha contra la ocupación sionista del territorio. La diáspora palestina se integra paulatinamente a sus países huéspedes.

Como muchos jóvenes palestinos, Arafat se dedica al estudio, pero también a la actividad política. En 1955, es nombrado presidente de la UGEP (Unión General de Estudiantes Palestinos) en el Cairo. Es el periodo donde va a tramar una fuerte amistad con Jalil al-Wazir (más conocido por su nombre de guerra como Abú Yihad, posteriormente asesinado por Israel) y Salah Jalaf, pilares del futuro Fatah y de la Organización para la Liberación de Palestina. Aquí empieza el nacimiento de un mito, Abú Amar, que lo lleva de la clandestinidad a la lucha armada, al enfrentamiento con sus vecinos árabes y finalmente como presidente de la Autoridad Nacional Palestina hasta su muerte el 11 de noviembre de 2004.

La cuestión palestina fue dominada por el discurso nacionalista nasserista. El planteamiento predominante era que solamente con la unión del Mundo Árabe bajo el liderazgo de Nasser, se podría liberar a Palestina. La respuesta de la juventud palestina aglutinada alrededor de Arafat, es la creación de un movimiento de liberación de Palestina con un planteamiento diferente al nasserista: solamente una Revolución palestina podría liberar a la patria. Durante varias noches las propuestas se plantean y se desechan hasta que se optó por un anacronismo invertido: Movimiento de Liberación de Palestina en árabe Harakat TAhrir FAlastin: FATAH⁹ que también significa liberación o apertura. "En realidad fue Jalid al-Hassan quien popularizó la palabra Fatah al regresar a Alemania. Los estudiantes de Stuttgart la adoptaron y Stuttgart fue el lugar donde la conciencia de Fatah se desarrolló por primer vez en forma organizada" (Kiernan, 1978:228).

La segunda guerra árabe-israelí de 1956¹⁰ (el *Affaire de Suez*) fue en realidad solamente una invasión tripartita franco-británico-israelí contra Egipto para derrocar a Gamal Abdel Nasser. Su efecto más duradero se resintió sobre la política internacional en la medida que a partir de esta crisis, podemos afirmar que la Guerra Fría se transfirió al Tercer Mundo, empezando por la alianza Egipto-Unión Soviética. La cuestión palestina no tuvo grandes cambios. Los estudiantes palestinos seguían buscando una nueva orientación a sus inquietudes revolucionarias.

Para 1957, debido a las presiones en El Cairo, el líder de la UGER, Yasser Arafat, decide trasladarse a Kuwait tanto por razones económicas como políticas. En el Emirato árabe del Golfo era más fácil organizarse y evitar la fuerte represión de la policía política egipcia. Primero es empleado en el Departamento de Obras Públicas, pero rápidamente funda su propia empresa de construcción. A partir de este momento su dedicación a la actividad política es de tiempo completo, a pesar de su actividad empresarial. Después de la creación de Al-Fatah en 1958, el siguiente año se inicia la publicación a la revista oficial del movimiento *Falastinuna* (Nuestra Palestina).

1. 3. La Guerra de los 6 días

Un hecho clave, pero poco estudiado sobre todo por las repercusiones que tendrá en el Mundo Árabe, es el desvío del Río Jordán decidido por Israel en mayo de 1963. Fue realmente el catalizador de la ascensión del Fatah y la causa del enfrentamiento de 1967.

La combinación de indignación e ironía de Yasir (Arafat) [...] empezó a tener efecto sobre la entidad palestina que Nasser había marcado como provincia especial suya. A comienzos de 1964, Nasser convocó a una reunión cumbre para "unir al mundo árabe en las medidas que deben tomarse" para oponerse al proyecto israelí de desviación del agua. Cuando se hizo evidente que ni Nasser ni otros jefes de Estado árabes estaban dispuestos a ir a la guerra por el problema, *Nuestra Palestina* y otras publicaciones nacionalistas derramaron sobre ellos un torrente de improperios. Yasir llamó a la rebelión de las comunidades palestinas de todos los países árabes, rebelión que obligaría a los inactivos gobiernos árabes a defender sus derechos "en los actos tanto como en las palabras (Kiernan, 1978:228).

En reacción, Nasser presentó una propuesta que pedía la formación inmediata de una organización auspiciada por la Liga Árabe que repre-

sentara de allí en adelante a la nación palestina y hablara por todos los grupos nacionalistas, tanto conservadores como radicales. Como líder del mundo árabe, Nasser temía que las provocaciones de grupos como el Fatah terminaran por llevar a Egipto a otra guerra con Israel...lo que era precisamente la estrategia de Arafat y sus cofundadores del Fatah.

El resultado de esa propuesta fue la creación de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), y, para dirigirla, Nasser eligió a Ahmed Shukayri, ardiente abogado palestino que antes había sido representante de Arabia Saudita en las Naciones Unidas. Nasser calificó a Shukayri de “experimentado diplomático y político perfectamente calificado para la tarea de guiar a la organización, por sus amplias relaciones en la comunidad internacional” (Cukier y Shabot, 1988:242-243). Así, la OLP nació el 22 de mayo de 1964 por iniciativa egipcia como elemento para contrarrestar la subida del nacionalismo incipiente palestino, en particular de grupos como el Fatah.

Para desprestigiar al liderazgo de la OLP, más dependiente de los países árabes, Al-Fatah lanza el primero de enero de 1965, el primer ataque contra objetivos israelíes desde Jordania, dando nacimiento al inicio de la lucha armada del pueblo palestino como entidad independiente. Por el contrario, a través de la OLP, los países árabes privilegian el discurso sobre la acción: un discurso virulento contra Israel (“echar a los judíos al mar”, etc) pero sin compromiso real. A raíz de la terrible derrota árabe de 1967, los países árabes se desprestigian al mismo tiempo que la OLP, y la estrategia del Fatah¹¹ se consolida como la única viable frente a la catástrofe de la guerra de los 6 días, en particular con la batalla de Al-Karameh que se ha convertido en el principal mito y símbolo palestino.

El desastre experimentado por los países árabes en junio de 1967 permite la expansión israelí a más de 70 mil kilómetros cuadrados (multiplicando su espacio cinco veces más) sobre nuevos territorios arrebatados a Jordania,¹² Siria y Egipto: Jerusalén oriental, Cisjordania, Gaza, las Alturas del Golán y toda la península del Sinaí.

Por otro lado, en el pueblo de Al-Karameh, Jordania, en 1968, las fuerzas del Fatah logran detener e infligir serias pérdidas humanas al ejército hebreo, lo que engrandece su imagen dentro de las masas palestinas, sobre todo en los campos de refugiados que se transforman en semilleros de guerrilleros para los grupos radicales palestinos.¹³ “Los

israelíes regresaron a sus bases al atardecer, admitiendo 21 muertos y un gran número de heridos. Fuentes palestinas harían ascender las bajas israelíes mortales a más de 200" (Amuchástegui *et al.*, 1988:266).

La acción de Karameh fortaleció el prestigio de la acción guerrillera, en particular del Fatah, pero benefició también, aunque en menor medida, a las otras organizaciones palestinas que se empiezan a fracturar. Algunas de ellas derivaban del movimiento nacionalista fundado por el palestino cristiano George Habbash en Beirut en 1951 como reacción al desastre (naqba) de 1948 y que a partir de 1958 se denominará Movimiento de los Nacionalistas Árabes (MNA). En 1966-1967 el MNA generó varias pequeñas agrupaciones sucesoras: Héroe del retorno de Wayih al Madani; Juventud de la Venganza de Nayef Hawatmeh y el Frente de Liberación de Palestina de Yibril y Za'arur.

En enero de 1968 la rama palestina del MNA se asocia con estas tres organizaciones; la amalgama resultante conformó el Frente Popular para la Liberación de Palestina. Más tarde, varias secciones se desgajaron del FPLP para crear el Frente Popular de Liberación de Palestina-Mando General encabezado por Ahmed Yibril y luego Za'arur junto a otros seguidores, abandonaron esta nueva organización para formar el FPLP-Mando General antecedente de los elementos que formarían la Organización Popular de Liberación de Palestina.

En 1969 sería el ala izquierda del FPLP dirigida por Nayef Hawatmeh la que se separaría del núcleo matriz para originar el Frente Popular Democrático de Liberación de Palestina que en febrero de 1970 sufriría a su vez la secesión de los elementos que formarían la Organización Popular de Liberación de Palestina.

Por otra parte, regímenes y partidos árabes interesados en promover "desde adentro" sus respectivas políticas palestinas y deseosos de participar directa o indirectamente en el control del movimiento guerrillero contribuyeron también al aumento de la pluralidad institucional del mismo, patrocinando la creación de organizaciones tales como Al Saiqa (Siria), Frente de Lucha Popular, Frente Árabe de Liberación (Iraq), Acción para la Liberación de Palestina y Al Ansar (*ibidem*:266 y 267).

En 1968 el control de la OLP pasó a las organizaciones guerrilleras, en primer lugar el Fatah, reemplazando así al liderazgo tradicional que bajo la presidencia de Ahmed Shukairy había conducido la organización durante sus tres años anteriores.

Yasser Arafat, nombrado presidente de la Organización para la Liberación de Palestina en 1969 después de Ahmad Ash-Shuqairi y Yahya Hamuda, cambia la estructura del movimiento para incluir a todos los grupos palestinos.

La nueva estructura de la OLP la convierte en un movimiento aglutinador. El Comité Ejecutivo de la OLP se amplió a 15 miembros, 3 representando a Al-Fatah (Arafat como Secretario General del Comité), y un representante de cada movimiento palestino como: el Frente Democrático de Liberación de Palestina de Nayef Hawatmeh (izquierda prosoviética en aquel entonces), Frente de Liberación de Palestina de George Habbash (extrema izquierda radical), la Saiqa de Isam al-Qadi (pro-siria), Frente Popular de Liberación de Palestina-Mando General de Ahmad Yibril (Izquierda independiente), Frente de Liberación Árabe de Abder-Rahim Ahmed (pro-iraquí) además 6 figuras nominalmente independiente, pero cercanas a Al-Fatah (Cobban, 1989:352-353). De la misma manera, en el V Congreso Nacional (El Cairo, febrero de 1969), es elegido un nuevo Consejo Nacional plural con 33 representantes de Al Fatah, 12 para el FPLP, 12 para la Saiqa, 12 antiguos miembros del Comité Ejecutivo, 5 para el ELP, 3 para los sindicatos palestinos y 28 independientes.

Arafat imprime a la OLP un giro importante. Se desecha el discurso pan árabe y pronasserista de sus antecesores para enfocarse a una lógica nacionalista palestina. Pero mientras que todos los demás movimientos palestinos se definen política o ideológicamente y buscan intervenir en los asuntos internos de los Estados árabes, Al Fatah de Arafat se mantiene neutral frente las pugnas interárabes (para recibir apoyo tanto de los radicales como de los moderados), no se define ideológicamente salvo como movimiento enfocado a la liberación de Palestina. Esta posición ha conllevado a la crítica permanente hacia el líder de Al Fatah como un hombre de derecha, representante de la burguesía palestina, oportunista y pragmático. En realidad, Arafat demostraba tener más visión política que los radicales palestinos enfrascados en sus pugnas ideológicas que desplazan a la lucha nacional palestina para la lucha revolucionaria en el Mundo Árabe. Estos errores estratégicos han conllevado a enfrentamientos con los regímenes árabes como en 1970 en Jordania o en 1983 con Siria en el Líbano.

1.4. La desunión árabe

Después de la tragedia de septiembre de 1970 en Jordania (el Septiembre Negro¹⁴ de los palestinos), Arafat traslada sus fuerzas al sur de Líbano hasta su expulsión por las fuerzas israelíes en 1982 (cfr. Mikel Jeitami, 1984). De Beirut, Arafat se dirige a Túnez, marcando el nuevo rumbo moderado de su política en contraste con el discurso radical anterior.

Los años cincuenta y sesenta fueron marcados por la presencia de Nasser en la escena política árabe. El liderazgo nasserista imprimió una tendencia radical a las decisiones árabes plasmadas en las resoluciones de las distintas cumbres de la Liga Árabe. Esta radicalización caracterizó de igual manera al movimiento nacional palestino que refleja la tendencia general árabe.

Pese al fortalecimiento de tales vínculos, en la esfera política la tendencia principal de la década de 1970 fue hacia la diferencia e incluso la hostilidad y no hacia la unión más estrecha. Si bien la personalidad de Abdel Nasser había provocado hostilidades y determinado divisiones entre los sectores árabes y conflictos entre los gobiernos y los pueblos, en todo caso había generado una especie de solidaridad, el sentimiento de que existía lo que podía denominarse una nación árabe en formación. Durante los primeros años que siguieron a su muerte se prolongó algo por el estilo, y su última manifestación fue durante la guerra de 1973, cuando durante un momento pareció que se formaba un frente común de Estados árabes, al margen del carácter de sus regímenes. Pero el frente común se desintegró casi inmediatamente; y aunque continuó la discusión acerca de los intentos de unión entre dos o más Estados árabes, y se lo anunció de tanto en tanto, la impresión general que los Estados árabes provocaban a sus pueblos y en el mundo hacía fines de la década de 1970 era de debilidad y desunión. La debilidad se manifestó de un modo más evidente en relación con lo que todos los pueblos árabes consideraban su problema común: Israel y la suerte de los palestinos. (Hourani, 1993:438-439)

A partir del desplazamiento de Egipto como centro motor de la política regional y del surgimiento de Arabia Saudita (por su peso financiero) que polarizó la nueva orientación ideológica hacia una moderación árabe, la posición de la Liga Árabe siguió este nuevo rumbo. El plan de paz de Fez de 1982, que retoma los planteamientos del entonces príncipe Fahd de Arabia Saudita de 1981, demuestra el cambio que afecta al Mundo Árabe.

El giro en la política regional, debido al nuevo liderazgo, imprimió una tendencia similar en el seno de la OLP. El Frente Democrático de Liberación de Palestina lanzó en el verano de 1973 la idea de una "autoridad nacional" que se estableciera sobre toda porción de territorio liberado. La tesis del "mini-Estado" palestino se inserta precisamente en la lógica de la nueva evolución del Mundo Árabe. El tono moderado de Arafat después de la guerra de octubre de 1973 y el nuevo peso financiero mundial de los Estados petroleros árabes, le permiten ser invitado en 1974 en la Asamblea General de la ONU para plantear la nueva posición del pueblo palestino.

Hacia fines de la década de 1970, la situación en las regiones ocupadas por Israel durante la guerra de 1967 estaba cambiando rápidamente, a pesar de la guerra de 1973 que no logró ninguna modificación territorial directamente. La política de asentamientos judíos, que comenzó poco después de la guerra de 1967 por razones que eran en parte estratégicas, había cobrado un sentido nuevo con el advenimiento al poder en Israel del gobierno más rígidamente nacionalista de Menagen Begin; los asentamientos se desarrollaron en más amplia escala, con la expropiación de las tierras y el agua a los habitantes árabes, y en definitiva con el propósito de anexar la región a Israel; de hecho, se anexaron formalmente el sector árabe de Jerusalén, y las alturas del Golán, perdidas por Siria. En presencia de tales medidas parecía que tanto los palestinos como los Estados árabes eran impotentes (*ibidem*:439 y sig.).

Cansado de guerras devastadoras e infructuosas, y viendo la miseria en que éstas tenían a la nación egipcia, en noviembre de 1977, Anwar-es-Sadat decidió unilateralmente y contra el parecer de los demás líderes árabes, poner a prueba la sinceridad de los israelíes. Quemando etapas en las negociaciones indirectas y secretas que desde largo tiempo venía manteniendo con los responsables hebreos, decidió poner fin a tres décadas de hostilidades con el Estado hebreo e iniciar conversaciones directas para establecer la paz en la región. En un gesto tan inesperado como heroico se hizo invitar a Israel para presentar su "ofensiva de paz" desde la misma tribuna del Parlamento israelí, en Jerusalén. Posiblemente ni el mismo líder egipcio comprendió las gigantescas proporciones de su "misión de paz" y sobre todo, las dramáticas consecuencias que iba a desencadenar, no sólo en el seno del Mundo Árabe, sino aun para la historia de las relaciones internacionales. (París, 1982:166)

Sadat logró la firma de los acuerdos de Campos David en 1978 que le devolvieron el Sinaí, pero dejó la puerta abierta a Israel, una vez neutralizado Egipto, lanzarse contra la OLP en el Líbano para eliminar físicamente la presencia palestina cerca de su frontera. De un lado una solución política con Egipto, pero una solución militar con los palestinos.

Durante este periodo, la OLP y su presidente Yasser Arafat lograron hablar a nombre de la población palestina y obtener el apoyo internacional, pero no lograron modificar la situación a pesar de todas las resoluciones de condena a la política israelí. El respaldo permanente de Estados Unidos a Tel Aviv permitió que el Estado hebreo pudiera actuar en violación a las resoluciones de las Naciones Unidas sin ser presionado para abandonar sus políticas anexionistas.

La oposición activa a Israel era imposible dado el poderío militar superior de los israelíes, el apoyo norteamericano y los diferentes intereses de los Estados árabes. La debilidad militar, el desarrollo de intereses divergentes y la acentuación de la dependencia económica de los países árabes, en particular los petroleros, fueron factores que condujeron a la desintegración del frente común que había parecido existir hasta la guerra de 1973. La línea evidente de esta desintegración fue la que dividía a los Estados que se inclinaban hacia Estados Unidos, el compromiso político con Israel y una economía capitalista liberal y los que adherían a una política cuestionadora de la estrategia norteamericana. Con la creación del Frente de Rechazo contra los acuerdos de Campos David parecía que nuevamente el consenso árabe había renacido.

Sin embargo, el efímero consenso árabe de rechazo a los acuerdos de Campo David se desmoronó rápidamente frente a la invasión de Líbano en el verano de 1982. La cuestión palestina se vio nuevamente confrontada a la lucha por el liderazgo del Mundo Árabe: la tendencia mayoritaria moderada encabezada por Arabia Saudita y el núcleo radical compuesto por Siria y Libia. La fuerza de atracción de los dos polos resquebrajó la unidad palestina, propiciando *ipso facto* el surgimiento a finales de 1983 de dos corrientes por un fenómeno mimético. Esta división afectó al principal movimiento palestino Al Fatah que se escindió en una facción dirigida por la cúpula histórica alrededor de Yasir Arafat y una tendencia pro Siria encabezada por Abu Musa. Arafat que había sido expulsado por las fuerzas israelíes de Beirut¹⁵ va a ser expulsado otra vez, pero de Líbano por el ejército sirio apoyando a las facciones rivales.

Sin embargo, a lo largo del año de 1983, a pesar de la existencia de una crisis en el seno del movimiento palestino, la dirección histórica logró mantener la unidad en torno a la figura carismática de Arafat, y a la opción política para resolver la cuestión palestina. Esta posición se ve reforzada por la votación del Parlamento Europeo, el 11 de enero de 1983, a favor del derecho del pueblo palestino a la autodeterminación y a la formación de un Estado independiente en Gaza y Cisjordania. Esta decisión, retomada por mayoría absoluta de los diputados europeos (135 a favor, 25 en contra y 32 abstenciones), legitimó la vía diplomática seguida por Arafat, lo que le permitió en la decimosexta reunión del parlamento palestino lograr su confirmación como presidente del Consejo Ejecutivo de la organización. Además, la sesión del parlamento palestino que se llevó a cabo en febrero de 1983 en Argel (Argelia) lo autorizó a establecer "contactos con las fuerzas israelíes que apoyan la lucha del pueblo palestino".¹⁶

A pesar de la ruptura en el seno de la OLP a finales de 1983, la tendencia moderada siguió siendo la predominante. La primera escala de Arafat, después de su salida de Trípoli (Líbano), no es fortuita. El líder de la resistencia palestina optó por viajar a El Cairo para recalcar que la opción política es, en la coyuntura actual, la opción más viable y realista para la solución de la cuestión palestina. El nuevo plan de la Unión Soviética para el Medio Oriente refuerza esta vía. En efecto, el 30 de julio de 1984, la URSS propone retomar la idea de una conferencia internacional bajo los auspicios de las Naciones Unidas para discutir globalmente el problema del conflicto del Medio Oriente. Mientras que Israel, con el aval norteamericano, propone una delegación árabe conjunta, sin la presencia de la OLP, los países árabes no pueden conceder más que la asistencia de una delegación jordano-palestina que incluya a representantes de la resistencia palestina.

El hecho más notable de los acontecimientos posteriores a la invasión israelí a Líbano, es el anuncio de las negociaciones palestino-jordanas para crear una confederación entre las dos entidades. Si este hecho es novedoso, el interés hashemita por controlar al pueblo palestino es tan antiguo como el problema en sí.

La perspectiva de esta opción permitió que la decimoséptima sesión del Consejo Nacional Palestino se lleve a cabo en Amman (Jordania) en noviembre de 1984. En su discurso de apertura, el rey Hussein propuso una “iniciativa jordano-palestina” sobre la base de la resolución 242 de la ONU y en el marco de la Conferencia Internacional que apoyó la Unión Soviética.

La resolución final del CNP mostró las contradicciones entre las dos posiciones en la medida que subrayó que el movimiento palestino rechazaba la resolución 242 por no mencionar los “derechos legítimos del pueblo palestino”. El Parlamento palestino recalcó la necesidad de crear previamente a la federación un Estado independiente, hecho que el soberano jordano no mencionó.

2. La intifada palestina

El impasse de la cuestión palestina y el desplazamiento del liderazgo de Arafat por nuevas fuerzas políticas regionales como el fundamentalismo, se rompen con el inicio de la Intimada (cfr. Hudson, 1990), en diciembre de 1987. La emergencia del pueblo palestino en el escenario político meso-oriental cambió las correlaciones de fuerza. La imagen de los palestinos como guerrilleros es cambiada por la “guerra de las piedras”, los niños palestinos enfrentándose a los tanques israelíes. Debido a la nueva situación, el rey Hussein de Jordania anuncia en agosto de 1988 su abandono de cualquier reclamación sobre Cisjordania.

Por su parte, Arafat logra persuadir a la dirección de la OLP, en noviembre de 1988 a declarar la creación del Estado palestino y a anunciar públicamente la renuncia al uso de las armas (lo que se traduce para los Estados Unidos a la renuncia del terrorismo) para lograr sus objetivos y su aceptación de la resolución 242¹⁷ que implica un reconocimiento implícito del Estado de Israel. En contraste, en el IV Consejo Nacional dominado por el Fatah en 1969 se enfatiza que “el movimiento de liberación nacional palestina, Fatah, rechaza categóricamente la resolución del Consejo de Seguridad del 22 de noviembre de 1967 (la resolución 242) y la misión Jarring que es su consecuencia. Esta resolución ignora los derechos nacionales del pueblo palestino. Silencia su existencia. Toda resolución llamada pacífica que ignore este dato fundamental estará, en

consecuencia, inevitablemente condenada al fracaso. En cualquier caso, la aceptación de la resoluciónseudopolítica por cualquier parte no compromete en manera alguna al pueblo palestino determinado a proseguir implacablemente su lucha contra la ocupación extranjera y la colonización sionista” (citado por Carré, 1977).

En diciembre de 1988, en la Asamblea General de la ONU que se lleva a cabo en Ginebra, el líder de la OLP vuelve a reiterar su compromiso hecho en noviembre y respaldado por el Consejo Nacional Palestino.

El siguiente año, por primera vez, se inician contactos entre representantes del gobierno norteamericano y la Organización para la Liberación de Palestina.

Los siguientes años cambian totalmente la situación tanto regional como mundial. En 1989, el sistema bipolar se derrumba y el siguiente año se inicia la crisis del Golfo que culmina en la expulsión de Iraq de Kuwait. La alianza encabezada por Estados Unidos reúne por primera vez a países árabes dispuestos a apoyar a Washington contra otro país árabe. El fin de la bipolaridad y las nuevas amenazas para la seguridad regional como el fundamentalismo islámico, hacen replantear las prioridades en el Medio Oriente. Durante la guerra con Iraq, el presidente Bush padre se comprometió a solucionar la cuestión palestino-israelí cuando se diera la derrota de Bagdad.

2.1. Los acuerdos de Oslo y el futuro de Palestina

Las nuevas condiciones permiten llevar a cabo la cumbre de Madrid el 31 de diciembre de 1991 y finalmente la firma de un acuerdo interino palestino-israelí con el reconocimiento mutuo entre los dos rivales en septiembre de 1993. Los acuerdos de Oslo permiten el paso a un autogobierno palestino y a la creación de una Autoridad Nacional Palestina. Israel se retira de la mayoría del territorio de Gaza y solamente de una pequeña franja alrededor de la ciudad de Jericó. El 27 de enero de 1994, Yasir Arafat es electo presidente de la ANP con el 88% de los votos lo que le permite el siguiente año instalar provisionalmente su “gobierno” en Jericó. Además, este paso histórico le permite compartir

con Yitzhak Rabin y Simón Peres el premio Nobel de la paz en 1993 y convertirse en un verdadero jefe de Estado de estatura mundial. Sin embargo, su gobierno es rápidamente acusado de nepotismo y de autoritarismo (cfr. Aburish, 1996) por muchos palestinos y en particular por los del exilio como Edward Said.

Arafat es un apasionado de los misterios y los secretos como de la teatralidad como lo demostró con el acuerdo de Oslo. El perfil internacional de Arafat lo ha llevado a ser un guerrillero clandestino perseguido por las fuerzas egipcias en la década de los cincuenta y todavía hasta los sesenta para pasar a ser reconocido por los países árabes, en la cumbre de Fez de 1974, como el representante legítimo del pueblo palestino. A nivel internacional fue visto por los Estados Unidos como un terrorista, pero reconocido por la Unión Soviética hasta 1979 cuando Sadat firma el acuerdo de Campo David que elimina la influencia soviética en la región.

La ONU lo acepta como observador a partir de 1974, pero cuando la Asamblea General de las Naciones Unidas lo vuelve a invitar en diciembre de 1988, Washington decide no autorizarlo a entrar en el país para atender la cumbre lo que conlleva que 152 países votan contra 2 países (Estados Unidos e Israel) el cambio de sede de la A.G. para realizarla en Ginebra para escuchar el histórico discurso de Arafat. Así en la década de los años setenta Arafat aparece más como un político sin Estado que el activista de la década anterior. En la década de los años ochenta recibe mayor apoyo y reconocimiento en el Mundo Occidental no tanto por un mejor entendimiento de la cuestión palestina o por las políticas terroristas israelíes (ataques contra Líbano, masacres de Sabra y Chatila¹⁸) sino por el cambio de estrategia de Arafat que se enfoca más a la negociación (reconocimiento de Israel, de la resolución 242, etc) que a la difusión de su imagen guerrillera.

Después del acuerdo de Oslo su figura como un pragmático moderado le permite sortear los obstáculos de las negociaciones con Israel. Con los acuerdos de Oslo 2, la ANP logra ampliar su presencia en Cisjordania sobre todas las grandes ciudades palestinas además de Jericó como Jenin, Naplús, Ramalá, Qalquiya, Belén, Tulkarem y finalmente Hebrón. A pesar de todas las negociaciones, los territorios bajo control de la ANP llegaron a solamente el 40% del total de la Cisjordania.

El asesinato de Rabín en noviembre de 1995 por un fundamentalista judío del grupo Eyal y la crisis del sistema político israelí bloquean el camino hacia la paz. El sistema político israelí se ha fragmentado peligrosamente en los últimos años. Si tratamos de comparar las últimas Knesset podemos comprobar la emergencia de nuevos partidos políticos localistas, el deterioro del sistema de los partidos hegemónicos (Likud y Laborismo) y la consolidación de los partidos religiosos. Todavía en la XIV Knesset (con Simón Peres como primer ministro) los partidos tradicionales (Likud y Laborismo) aunque debilitados, conservan su hegemonía política, el laborismo con 34 diputados y el Likud con 32, dejando muy atrás a las demás fuerzas políticas: Shas (Ortodoxo religioso) con 10, Partido Nacional religioso (fundamentalista religioso) con 9, el Meretz (izquierda) con 9, el Israel Ba'Aliya (el partido de la emigración rusa dirigido por el ex disidente soviético Sharanski) con 7 y los pequeños partidos como el Hadash (5), la Torah Judía Unida (4), la Tercera Vía (enfocado a la conservación del Golán) con 4, la Lista Árabe Unida (4) y el partido de extrema derecha, el Modelet con 2.

La 15ª Knesset estaba compuesta como sigue: One Israel (coalición encabezada por el Laborismo):26, Likud:19, Shas:17, Meretz-Israel Democrática: 10, Israel Ba Aliya:6, Partido del Centro:6, Shinui:6, Partido Nacional religioso (Mafdal):5, Judaísmo de la Unión de la Tora:5, Lista Árabe Unificada:5, Unidad Nacional:4, Israel Beituna:4, Hadash (Partido árabe):3, Alianza Democrática Nacional:2 y Una Nación:2. Entre las dos Knesset podemos apreciar el deterioro de los partidos tradicionales (caída tanto del Laborismo como del Likud) y la consolidación de los partidos religiosos. El cuadro 1 permite apreciar los cambios en el seno del Parlamento israelí y la caída paulatina de los partidos tradicionalmente hegemónicos como el Laborismo que pasó de 44 curules en la 13ª Knesset a solamente 26 en la 15ava y el Likud que cayó de 32 a 19 solamente. En la 16ª es el laborismo que se desmoronó con 19 diputados y en cambio el Likud retomó el liderazgo con 40 curules.

Esta estructura del Parlamento israelí explica las dificultades surgidas para lograr una negociación real con la ANP. Los gobiernos de coalición están prisioneros de los partidos religiosos. El bloqueo de las negociaciones a raíz del asesinato de Rabin ha empeorado la situación entre pales-

tinios e israelíes hasta la ruptura abierto por la invasión israelí de los territorios palestinos en marzo de 2002.

Cuadro 1

Evolución de la Knesset en Israel

<i>Partido</i>	<i>13^a</i>	<i>14^a</i>	<i>15^a</i>	<i>16^a</i>
Laborista (One Israel)	44	34	26	19
Likud	32	32	19	40
Meretz (Israel Democrático ó Yahad)	12	9	10	6
Shas	6	10	17	11
Partido Nacional Religioso (Mafdal)	6	9	5	6
Tzomet	8	---	---	---
Torah Judía Unida	4	4	5	---
Hadash (Frente Dem. para la paz y la igualdad)	3	5	3	3
Partido Democrático Árabe	2	---	---	---
Moledet	3	2	---	---
Israel Ba' Aliya	---	7	6	---
La Tercera Vía	---	4	---	---
La Lista Árabe Unificada	---	4	5	2
Partido del Centro	---	---	6	---
Shinui	---	---	6	15
Unidad Nacional (Moledet e Israel Beiteinu)	---	---	4	6
Alianza Democrática Nacional (Balad)	---	---	2	3
Una Nación	---	---	2	3
Israel Nuestra Casa (Israel Beiteinu)	---	---	4	---
Agudat Yisrael (ex Torah Judía Unida)	---	---	---	3
Degel Hatorah (ex Torah Judía Unida)	---	---	---	2

Fuente: Tomado de la página del gobierno de Israel en Internet:

<http://www.knesset.gov.il/index.html>

Es ficticio creer que en la política israelí hay dos proyectos claros; una derecha que estaría a favor de bloquear el proceso de Oslo, de incrementar los asentamientos en los territorios ocupados y no aceptar nunca la existencia de

un Estado palestino; y una izquierda que propugnaría la negociación e inclusive la aceptación de este Estado. En realidad, esa derecha existe y va desde una posición centrista a favor de conceder una autonomía limitada y controlada en un sistema geográficamente fragmentado (y sin ceder ni un milímetro en la negociación sobre Jerusalén) hasta la posición extrema que pretende no devolver nada e, idealmente, desplazar a los palestinos a la franja de Cisjordania y a Jordania. Pero las divisiones son muy fuertes, como se aprecia en las rupturas que han realizado con Netanyahu diversos políticos y hasta ministros de su partido, coalición y gobierno.

Pero dentro de las filas laboristas las cosas tampoco están claras. Una parte del Partido Laborista enlaza y casi coincide con la parte moderada de la derecha. Y otro sector considera que puede admitirse la existencia del Estado palestino pero desde la perspectiva de mantener la pureza (de raza) del Estado israelí. Ese Estado fue esbozado en el plan del entonces ministro de Trabajo Yossi Beilin y el negociador palestino Abu Mazen en 1996. El plan nunca fue hecho público oficialmente dado que el primer ministro Yitzhak Rabin fue asesinado cuando lo estaba considerando, pero suponía entregar al control palestino el 95% de los territorios ocupados y abría la puerta a una posible confederación con el reino de Jordania. (Aguirre, 1999).

Precisamente el Cuadro 2 nos permite constatar que no solamente la fragmentación se da durante el periodo electoral, sino que durante la legislatura, los partidos se van fraccionando, creando una nueva Knesset totalmente resquebrajada. Muchas veces al finalizar el periodo la Knesset ya no es la misma por la unión de los partidos, pero sobre todo por las divisiones. Por ejemplo en la 13ª Knesset, la Histadrut movimiento sindicalista afiliado al laborismo se separó de su partido tradicional para regresar nuevamente, unos años más tarde. Dentro del Likud, también la ala sefaradi se separó durante la 14ª Knesset con David Levy quien fue secretario de relaciones exteriores de Netanyahu por la política de marginalización del Likud de la población sefaradi, pero no por razones ideológicas.

Cuadro 2

División en la Knesset (Caso de la 13ª Knesset)

<i>Partidos</i>	<i>Número de Curules antes al curules final do periodo</i>	
Laborista	44	41
Likud	32	29

(Continúa)

(Continuação)

<i>Partidos</i>	<i>Número de Curules antes al curules final do periodo</i>	
Meretz	12	12
Tsomet	8	5
Partido Nacional Religioso	6	6
Shas	6	5
Torah Judía Unida	4	4
Hadash	3	3
Moledet	3	1
Partido Democrático Árabe	2	2
Agudat Yisrael	0	2
Degel Hatorah	0	2
La Tercera Vía	0	2
Gesher	0	2
He'atid *	0	2
Yi'ud *	0	1
Yamin Yisrael **	0	1
Yossef Aztran **	0	1
Ephraim Gur **	0	1
Nava Arad **	0	1
Yossef Ba-Gad**	0	1

Fuente: Tomado de la página del gobierno de Israel en Internet (<http://www.knesset.gov.il/index.html>).

(*)Tres diputados se retiraron del Tsomet para formar el Yi'ud y posteriormente dos diputados del Yi'ud se retiran para formar a su vez el He'atid.

(**) Diputados que se retiraron de algún partido (ver los partidos que han perdido miembros) para convertirse en independientes.

El resquebrajamiento continuo no solamente ha afectado a la derecha sino también a la izquierda, pero la debilidad de la izquierda hebrea se agudizará con la desaparición de su principal líder (Rabín) y la consolidación de los partidos religiosos que cierran el paso a un mayor entendimiento con los palestinos. La falta de nuevos acuerdos con Tel Aviv (solamente se ha otorgado el acuerdo de Wye Plantation con resultados

escuetos) debilita a Yasir Arafat que se ve marginalizado, permitiendo a los grupos radicales palestinos tomar la iniciativa, en particular los atentados del Hamas y de la Yihad Islami que bloquean aún más una salida política.

El gobierno de Ehud Barak que prometió mucho por la juventud del líder de la izquierda israelí, terminó con un contundente fracaso. El último esfuerzo fueron las negociaciones de Taba que casi lograron un acuerdo definitivo entre las dos partes, pero la provocación de Ariel Sharon en septiembre del 2000 cuando decide visitar la explanada del templo impulsó la segunda Intifada palestina que rebasó tanto a Arafat como al Laborismo permitiendo la caída de este último y la victoria de la derecha en Israel con la figura de un Sharon, considerado hasta antes de su postulación como no elegible por su pasado terrorista. Ariel Sharon fue siempre considerado como la extrema derecha del Likud. A la víspera de la firma del acuerdo de Wye Plantation en octubre de 1998, el entonces ministro de Asuntos Exteriores de Netanyahu, Ariel Sharon, llamaba a tomar "todas las colinas posibles" que fue un gesto inequívoco de declarar la guerra a la ANP y de bloquear cualquier acuerdo.

Con la victoria de Sharon contra Barak, el nuevo gobierno de coalición demuestra la precariedad de la estructura política israelí: el Likud recibe 8 ministerios, el Laborismo también 8, el Shas 5, Israel Beituna 1, el Partido de Unión Nacional 1, Israel Ba Aliya 1 y el Partido Una Nación 1. La heterogeneidad del gobierno de Sharon vuelve difícil la negociación entre palestinos e israelíes. La salida del laborismo primero y luego de los partidos religiosos frente al planteamiento de Sharon de retirarse de la Franja de Gaza, decisión que permite el regreso del laborismo, muestra los vaivenes de la política israelí.

En lugar de aislar a Sharon con una política más cautelosa, Arafat permitió que los grupos radicales palestinos lo aislan a él mismo conllevando a una escalada de represalias y contra represalias que culminaron primero con el confinamiento de Arafat a partir de diciembre de 2001 en Ramalá y finalmente la ofensiva generalizada israelí contra las ciudades palestinas el Viernes Santo del 2002. El atentado del 11 de septiembre contra las torres gemelas de Nueva York y el Pentágono dieron mayor dinamismo a los grupos fundamentalistas palestinos como Hamas y el Yihad islami, pero al mismo tiempo permitieron a los gobiernos que

en nombre de la lucha contra el terrorismo pueden reprimir a la población civil, pretexto que tanto Rusia utilizó en Chechenia como Sharon en Palestina.

La ofensiva del 30 de marzo de 2000 reveló los objetivos de Sharon: retroceder en el proceso de paz para eliminar la figura de Arafat como negociador e imponer un nuevo acuerdo con un menor alcance que Oslo 2. Así, desde este momento ningún proceso negociador podía iniciarse marcando el fin de los avances de paz a pesar de la firma de la Hoja de Ruta que nunca logró su implementación.

3. Palestina después de Arafat

Con la muerte del Raís, una lucha por el poder dentro de los rangos palestinos se abrió. A pesar de la firma de un pacto de no agresión y de no violencia entre el Hamas y los líderes de la OLP, la posibilidad de un frente común es remota. El Hamas exige una posición radical frente al gobierno de Israel, mientras que el primer ministro palestino, Ahmed Qoreia, conocido como Abú Alá, quiere dejar las puertas abiertas para futuras negociaciones.

Hasta mediados de noviembre, las candidaturas independientes anunciadas fueron las de Tala Sidr, considerado un fiel del fallecido Yasir Arafat, y Abdel Satar Qasem, un profesor de ciencias políticas azote de la corrupción en la ANP. Hamás ha anunciado que boicoteará las presidenciales. El gran favorito, Abú Mazén, ex primer ministro, es el candidato de Al Fatah. Lo que era la gran incógnita, la posición del popular Maruán Barghuti, se despejó cuando este último anunció su apoyo al propio Abú Mazen. Barghuti, considera como el inspirador de la Intifada, está encarcelado en Israel condenado a 4 sentencias a perpetuidad más 40 años de cárcel, pero había pocas probabilidades de ser liberado para competir en las elecciones presidenciales palestinas del 09 de enero del 2005. A pesar de todas las incógnitas, la abstención decidida por Hama y la Yihad Islámica permitieron un amplio triunfo de Abú Mazen para la presidencia de la ANP, pero en las elecciones municipales, Hama demostró su fuerza en Gaza logrando 7 de los 10 municipios.

La victoria de Hamás en la segunda ronda de las municipales –la primera, en varias ciudades de Cisjordania, se celebró en diciembre del 2004– no admite discusión. Con una participación del 80%, los islamistas lograron 75 de las 118 concejalías, mientras que el partido de Abú Mazen,

Al Fatah, sólo consiguió 39 y tres ayuntamientos. Además, Hamás se alzó con la victoria en las tres principales localidades que votaron: Beit Janún, Deirbalah y Bne Siheileh.

Las municipales eran una prueba de fuego para Hamás, cuyos dirigentes políticos fueron asesinados durante el 2004 por Israel, y también para Abú Mazen, cuya amplia victoria en las presidenciales del 9 de enero de 2005 (con más de 60%) se vio sin duda facilitada por el hecho de que el movimiento fundamentalista no concurrió a ellas.

Para los portavoces de Hamás, la victoria tuvo dos interpretaciones. Una, en lo referente al conflicto con Israel –“Nuestro pueblo ha demostrado que hay consenso respecto la *yihad* y la resistencia”, dijo el portavoz Muahir al Masir– y la segunda, en clave interna de la sociedad palestina: “La victoria demuestra que el Islam es la solución”, aullaban los altavoces en una manifestación para celebrar el resultado electoral (*El Periódico de Catalunya*, 12 de enero de 2005). Más allá de ratificar que Gaza es el gran feudo de Hamás, la votación tiene una lectura más: refuerza la postura del movimiento fundamentalista de presentarse a las elecciones legislativas de la ANP, previstas para el mes de julio de 2005. Esa cita electoral será crucial para evaluar, cuando lleve seis meses en el poder, el apoyo popular a la política de Abú Mazen.

En un comunicado, el Ejército israelí indicó que pretende facilitar el trabajo de las fuerzas palestinas, que habían culminado su despliegue en la franja de Gaza. Además, las operaciones en Cisjordania se limitarán a aquellos milicianos que estén a punto de cometer un ataque. No es esta decisión el anuncio oficial de alto el fuego que reclamaba Abú Mazen, pero probablemente es lo máximo a lo que puede llegar el Gobierno israelí.

Sin embargo, el futuro de la cuestión palestina no está solamente en las manos de la OLP. El papel de los Estados Unidos puede ser decisivo en este periodo de transición para impulsar nuevamente *la hoja de ruta*. De hecho, durante la visita del dimisionario jefe de la diplomacia estadounidense, Colin Powell, en Cisjordania en noviembre de 2004, tanto Abú Mazen como Qorei le han planteado la urgencia de fortalecer el proceso de paz, regresando al documento respaldado por los 4 (Estados Unidos, Rusia, Unión Europea y la ONU), para la creación de un Estado Palestino para el 2005. El otro actor imprescindible, Israel, debe apoyar el proceso electoral para permitir el surgimiento de un presidente de la OLP con un respaldo popular y facilitar las actividades de las fuerzas

de seguridad del nuevo primer ministro para evitar recaer en el círculo de las represalias y con-represalias.

Conclusión

Arafat que simbolizó la resistencia palestina y inclusive la misma nación dejó un vacío que Aby Mazen supo aprovechar, pero la historia le exigirá avances concretos hacia la paz en el Medio Oriente. Arafat quien se había enfrentado a la muerte en su reducto de Ramalá y pasado su vida de un país a otro, de un escondite a otro, logró evitar innumerables atentados contra su persona organizado tanto por el servicio secreto israelí (como el atentado que derrumbó su avión particular en 1983) o el intento de eliminarlo durante el asedio de Beirut en 1982, como por las facciones rivales palestinas, supo morir de muerte natural y dejar una fuerte huellas para sus seguidores.

En el entramado político del Medio Oriente, es inevitable una solución a la cuestión palestina. Sin embargo, la cuestión central en donde se enfrentarán aún más palestinos e israelíes será el problema de Jerusalén y la existencia de los asentamientos. La política de las viviendas y de los asentamientos israelíes fue seguida desde que Israel ocupó la Cisjordania y la Franja de Gaza para crear un *fait accompli* que impediría dar marcha atrás. Viendo el logro de Oslo 2, un territorio palestino sobre el 40% de Cisjordania, pero totalmente bantustanizado, separado por innumerables asentamientos judíos, el camino recorrido desde el acuerdo interino de 1993 que levantó tantas esperanzas es un simple paso, frente al largo trayecto por recorrer. ¿Podría la muerte de Arafat hacer avanzar el proceso de paz? Abu Mazen no podría reemplazar el liderazgo de Arafat, pero si concretizar lo que el raís no logró hacer en los últimos años de su presidencia.



NOTAS

1. Raís: líder em árabe. Nome que geralmente se atribui a Yasser Arafat dentro da comunidade palestina, ao lado do nome de guerra de Abú Amar.
2. Raís: chef en arabe. C'est ainsi que l'on qualifie généralement Yasser Arafat dans la communauté palestinienne, aux cotes de son nom de guerre Abbou Amar.

3. Otras fuentes (en particular electrónicas) lo mencionan como Mohammed Abdel-Raouf Arafat Al Qudwa al-Husayni quien nació el 24 de agosto de 1929, pero en El Cairo y de padre Egipcio quien emigró a Palestina y se dedicó al comercio de textiles. Lo único seguro de su nacimiento es que fue en 1929 y en agosto, pero ni el lugar (se mencionan a Gaza, Jerusalén o El Cairo) ni el día (24 o el 27) son precisos. Fuentes cercanas a Arafat afirman que la familia del líder palestino no estableció su residencia en el Cairo sino hasta 1932, 3 años después del nacimiento de Arafat. Cfr. Cobban (1989).

4. Mientras que los *sunnitas* (la rama mayoritaria del Islam con el 87% de la población total) reconoce a todos los *califas* (lugartenientes o vicarios de Mahoma) que han sucedido a Mahoma, los *shiitas* reconocen solamente a Alí (primo y yerno de Mahoma) y a su descendencia como los únicos legítimos sucesores del Profeta bajo la denominación de *Imam* (o Imán en español).

5. *Mufii*: Aunque el Islam no tiene ninguna jerarquía religiosa, cada mezquita tiene en el Islam *sunita*, un *imam* (no confundir con el cargo de *Imam* en el *shismo* que es la máxima autoridad religiosa), pero en la más importante mezquita de un país, se designa a un *mufii* (un *imam* principal y por ende con mayor peso religioso).

6. Un trabajo analítico de mucha profundidad sobre los palestinos, el sionismo, la creación del Estado de Israel hasta los acuerdos de Campo David se encuentra en la obra de Said (1980).

7. El *Ikhwan* se refiere a la Hermandad musulmana (*Ikhwan Al-muslimin*), movimiento fundamentalista creado por Hasan el Banna en 1927 que luchó contra la ocupación británica en Egipto, pero posteriormente fue perseguido por Nasser durante la década de los años cincuenta. Para mayor información sobre la Hermandad Musulmana Cfr. Zeraoui (2004).

8. Para ampliar sobre la polémica desatada por la decisión de Gran Bretaña de someter la cuestión palestina a las Naciones Unidas, se recomienda la lectura de Cattán (1989). El interés de esta obra es la seriedad del análisis, además que Henry Cattán fue el representante palestino en la Naciones Unidas durante este periodo. Un testimonio de primera mano.

9. En la historia del Islam se utiliza muy a menudo la palabra "fatah" para referirse a la conquista de España, pero entendido como una apertura a la civilización.

10. Para profundizar sobre la crisis de Suez de 1956 se recomienda la lectura de Dzelepy (1957) o S/a. (1957).

11. Para un más completo análisis de la estrategia de la OLP y de Al-Fatah, cfr. Quintana (1980).

12. En 1950, Transjordania anunció oficialmente la anexión de la Cisjordania con Jerusalén oriental para la formación del reino Hashemita de Jordania.

13. Cfr. González Janzen (1977) para una mayor descripción de este proceso.

14. Un grupúsculo palestino, tomó el nombre de la tragedia Septiembre Negro, y fue muy activo durante la década de los años setenta, pero nunca perteneció a la OLP. Cfr. Groussard (1975).

15. Para más detalles sobre la guerra civil de Líbano y el papel que desempeñó la OLP en su seno cfr. Marín Guzmán (1985). También puede ser muy ilustradora la lectura de Nasri Messarra (1997).
16. Se debe subrayar que el parlamento israelí, la Knesset, había tomado una resolución que prohibía so pena de encarcelamiento a israelíes reunirse con líderes de la OLP. Este decreto fue anulado hasta septiembre de 1993, cuando se firmó el acuerdo palestino-israelí.
17. La resolución 242 del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas es el documento fundamental para la solución de la crisis del Medio Oriente. Sin embargo, en su momento la OLP no lo aceptó porque se refería solamente "a una justa solución del problema de los refugiados" y no hacía referencia a los derechos nacionales de los palestinos, aunque el documento estipula el retiro total de Israel de los territorios ocupados. Por su parte, tampoco Israel lo aceptó.
18. En septiembre de 1982, las falanges libanesas con el apoyo del ejército israelí penetran en dos campos de refugiados palestinos, Sabra y Chatila, para degollar a casi dos millares de personas. Ariel Sharon, en aquel entonces ministro de la defensa israelí, fue el principal responsable de la masacre por su encubrimiento y autorización.

BIBLIOGRAFÍA

- ABURISH, Said K. (1996). *Arafat, From Defender to Dictator*. Londres, Bloomsbury.
- AGUIRRE, Mariano (1999). "Los fantasmas de mayo sobre Oriente Próximo". *Meridiano CERI*, número 26, Madrid.
- AMUCHÁSTEGUI, Domingo *et al.* (1988). *Problemas actuales del Mundo Árabe*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- CARRÉ, Olivier (1977). *El movimiento nacional palestino*. Madrid, Narcea, S.A. de Ediciones.
- CATTAN, Henry (1989). *Palestina, los árabes e Israel*. (4ª edic.). México, Siglo XXI.
- COBBAN, Helena (1989). *La Organización para la Liberación de Palestina*. México, Fondo de Cultura Económica.
- CUKIER, Golde y SHABOT, Esther (1988). *Panorama del Medio Oriente contemporáneo*. México, Edit. Nugali.
- Dzelepy, E.-N. (1957). *Le complot de Suez*. París, Les Editions Politiques.
- GOBIERNO de Israel en Internet: <http://www.knesset.gov.il/index.html>
- GONZÁLEZ JANZEN, Ignacio (1977). *La revolución palestina*. México, Editorial Extemporáneos, Col. A Pleno Sol.

- GROUSSARD, Serge (1975). *The blood of Israel. The massacre of the Israeli Athletes the Olympics, 1972*. New York, Milliam Morrow and Company.
- HERZTBERG, Arthur (edit.) (1979). *The Zionist Idea. A historical Analysis and Reader*. Nueva York, The Jewish Society Publication of America.
- HOURANI, Albert (1993). *La historia de los árabes*. Buenos Aires, Ed. Vergara.
- HUDSON, Michael C. (1990). *The Palestinians: New Directions*. Washington D.C., Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies.
- KIERNAN, Thomas (1978). *Yasir Arafat. El hombre y el mito*. México, Lasser Press Mexicana.
- MARÍN GUAZMÁN, Roberto (1985). *La Guerra Civil en el Líbano. Análisis del contexto político-económico del Medio Oriente*. Costa Rica, Editorial Texto Ltda.
- MIKEL JEITAMI, Sarquis (1984). *En Líbano los mártires nunca mueren*. México, Editorial Latino Árabe.
- MONTERO, Pablo (1986). *Israel-Palestina, rompecabezas para armar*. México, Ediciones y publicaciones Zona.
- NASRI MESSARRA, Antoine (1997). *Le Pacte Libanais. Le message d'universalité et ses contraintes*. Beirut, Librairie orientale.
- PARÍS, Ángel (1982). *Árabes y judíos: ¿Imposible la paz?*, Madrid, Editorial fundamentos.
- QUINTANA, Santiago (1980). *La resistencia palestina. Estrategia, táctica y clases sociales*, México, Edit. Era, Col. Serie Popular, núm. 73.
- S/a. (1985). *The inalienable Rights of the Palestinian People. A collection of Documents presented to or made available at the United Nations International Conference on the Question of Palestine*. Londres, Morris International Ltd.
- S/a. (1957). *The Suez Canal. Facts and Documents*, El Cairo, Egipto, The Selected Studies Comité.
- SAID, Edward S. (1980). *The question of Palestine*. Nueva York, Vintage Book.
- SHAPIRO, Jonathan (1971). *The leadership of American Zionist Organization (1897-1930)*. Chicago, The University of Illinois Press.
- SHARIF, M. B. (1972). *Palestina, 5000 anos de resistência aos Invasores* (con un prefacio de Arnold Toynbee). Rio de Janeiro, Editora Paralelo.
- SONTAG, Deborah (1998). "Suha Arafat: Arab Militant in High Heels" tomado de la Internet.

ZERAOUI, Zidane (2001). *Política mundial contemporánea*. México, Edit. Trillas.

ZERAOUI, Zidane (2001). *Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos*. (2ª edic.). México, Edit. Trillas.



Resenha

HERZ, Mônica & HOFFMANN, Andrea. *Organizações Internacionais: história e práticas*. Rio de Janeiro, Elsevier, 2004, 268 pp.

Paulo Afonso Monteiro Velasco Júnior

Numa conjuntura de globalização, caracterizada por uma crescente interação de Estados em foros multilaterais e por um relativo relaxamento da outrora rígida “cidadela da soberania”, o estudo das organizações internacionais – OIs tem importância indiscutível. A esse nobre propósito se lançam as professoras Mônica Herz e Andrea Hoffman, no livro *Organizações Internacionais, História e Práticas*.

Muito bem estruturado, o livro conta com um capítulo introdutório em que se discute o conceito, a origem e a evolução histórica das organizações internacionais. Partindo da idéia clássica de sistema internacional anárquico, as autoras identificam as OIs como um dos vários mecanismos de estabilização criados ao longo do tempo, ao lado de regimes internacionais, multilateralismo, direito internacional e segurança coletiva, entre outros, muitos deles associados ao próprio surgimento das organizações internacionais. Um importante caráter distintivo das OIs, apontado pelas autoras, seria seu maior grau de institucionalização, contando com sedes, orçamentos e aparatos burocráticos.

Além de funcionarem como atores centrais do sistema internacional (escapando à visão míope da teoria realista), as OIs teriam importante papel na circulação e no debate de idéias, na criação de normas e, evidentemente, na cooperação entre Estados. Neste último ponto cabe salientar a contribuição, expressamente citada pelas autoras, do trabalho de Abraam Chayes e Antonia Chayes, que cuida justamente da questão da aquiescência às normas e lista algumas estratégias de *managing compliance*, tais como a coleta de informações e o monitoramento.

Após essa apresentação geral do tema, e antes de adentrar no conteúdo empírico do livro, as autoras empenham-se numa valiosa abordagem das diversas teorias de relações internacionais, com seu distinto posicionamento em face das organizações internacionais.

Partindo do primeiro debate da disciplina, percebem-se as posições claramente contrárias de realistas e liberais. Enquanto para os primeiros, as instituições internacionais teriam poucas chances de imprimir mudanças importantes num sistema de Estados anárquico e embasado na idéia de maximização do poder; para os segundos, seria possível transcender a política de poder, tendo as instituições internacionais papel fundamental no limite do exercício de poder dos Estados e de sua soberania.

Nos anos 80, a partir do desenvolvimento de estudos acerca dos regimes internacionais, surge um novo debate, agora entre neo-realistas e neoliberais. Para os primeiros, a cooperação só ocorre quando os Estados mais poderosos entendem que ela atende a seus interesses. Os Estados se preocupariam com ganhos relativos, ou seja, em face do outro, o que restringe sobremaneira a possibilidade de cooperação e nega às instituições internacionais (*locus natural* dessa cooperação) qualquer impacto significativo sobre as relações internacionais.

Os neoliberais, por sua vez, entendem os Estados como atores racionais e egoístas, que podem optar pela cooperação como forma de acumular mais recursos de poder, entendidos num plano absoluto, desconsiderando-se aquilo que será auferido pelos demais. Segundo os aportes teóricos de Keohane, também citado pelas autoras, as instituições facilitariam a cooperação, pois reduziriam os custos de transação e a incerteza (quanto ao real comprometimento dos outros atores).

Outro debate fundamental para a disciplina de Relações Internacionais, que contrapõe racionalistas e construtivistas, também é incorporado na abordagem teórica. Para os primeiros (liberais e realistas), os Estados atuariam como atores racionais, criando instituições para atender a interesses que seriam dados externamente. Já os segundos entendem as instituições não como meros instrumentos de regulação do comportamento dos Estados, mas como instrumentos capazes de modificar e constituir tanto os interesses, quanto a própria identidade dos mesmos. Considere-se, ademais, que os construtivistas estão mais afeitos à considera-

ção de atores no nível sistêmico, escapando às limitações Estadocêntricas do realismo e abrindo espaço para a consagração das OIs como atores proativos do sistema internacional.

Paralelamente a esses debates clássicos da disciplina de Relações Internacionais, as autoras enfocam outras teorias fundamentais para explicar o avanço da cooperação entre Estados. O funcionalismo de David Mitrany, por exemplo, está associado à idéia de que hábitos de cooperação seriam construídos a partir de áreas mais técnicas, nas esferas econômica e social, em que a convergência de interesses pode ser mais facilmente conseguida. Haveria, depois, um transbordamento (*spillover*) dessa cooperação para a arena política. A despeito das críticas eventualmente sofridas (impossibilidade do isolamento da política, por exemplo), essa corrente teórica encontra aplicação prática na lógica de atuação das agências funcionais da ONU, conforme indicado no decorrer da obra pelas próprias autoras.

O neofuncionalismo dos anos 50 e 60, baseado na mesma noção de *spillover*, concebe que projetos de integração surgem mais facilmente a partir de áreas particulares, como o setor carvoeiro, tendendo a uma progressiva e gradativa ampliação. O processo de integração europeu, iniciado com a CECA e a progressiva evolução para a CEE e, mais recentemente, para a UE, já com um viés claramente político, é indissociável das contribuições teóricas neofuncionalistas.

Como prova da inquestionável validade e abrangência da análise teórica feita pelas autoras, há, inclusive, uma referência à tradição marxista e à teoria crítica para o estudo da OIs. Assim, dentro de uma ótica marxista, destaca-se, por exemplo, o trabalho de Robert Cox, que à luz do conceito de hegemonia de Gramsci, que associa coerção e consenso, pode ser usado para explicar o caráter hegemônico e a correspondente aceitação de organizações como o FMI, sempre a partir da consagração de idéias e interesses dominantes como sendo universais. As contribuições desse autor serviriam, por exemplo, para explicar a universalização do receituário neoliberal do consenso de Washington, no início dos anos 90.

Por fim, a perspectiva cosmopolita apresentada pelas autoras como crítica da noção particularista de cidadania moderna e como defensora de critérios universais para a definição de direitos e deveres pode ser claramente identificada na base de princípios e normas gerados no bojo

de organizações internacionais, relativos principalmente à defesa dos direitos humanos e do meio ambiente, sendo, portanto, também relevante para o entendimento das práticas dessas organizações.

As autoras dedicam o restante do livro a uma análise das práticas das organizações internacionais, segundo critérios temáticos que obedecem ao que elas chamam de “conceitos centrais da área de estudos”, quais sejam: segurança coletiva, cooperação funcional, integração regional e sociedade civil global.

No âmbito da segurança coletiva, as autoras destacam os mecanismos criados pela Liga das Nações e pela Organização das Nações Unidas. No caso da Liga, mostra-se como a falta de universalidade, a exigência de unanimidade no processo decisório e a dificuldade em definir agressão e agressor, entre outros fatores, foram decisivos para inviabilizar o sistema de segurança coletiva, que acabou substituído por alianças que obedeciam à velha lógica do balanço de poder.

A ONU, a despeito de avanços consideráveis introduzidos pelo caráter obrigatório das resoluções do Conselho de Segurança e pela previsão de uso direto da força contra um Estado agressor à luz do capítulo VII da Carta, tampouco pôde contar com um sistema de segurança coletivo eficaz. A explicação reside, certamente, nas tensões político-ideológicas da Guerra Fria, que acabaram por “congelar” a Organização. A criação das chamadas “operações de paz” foi a alternativa encontrada no campo da segurança, estando incumbidas de mediar conflitos, monitorar o cessar-fogo e separar forças hostis.

Para as autoras, o fim da Guerra Fria, além de reativar o processo decisório no Conselho de Segurança, resultou no surgimento de um novo modelo de segurança coletiva na Organização, que teria nas operações de paz (agora dotadas de novas atribuições e recursos) não um substituto, mas a sua expressão mais fiel. Para tanto, teria ocorrido uma ampliação na interpretação do capítulo VII, que passou a identificar crises humanitárias e violações de direitos humanos como ameaças à paz e segurança internacionais. Finalmente, o estrangulamento financeiro da organização é sabiamente apontado pelas autoras como um ônus advindo da reativação e diversificação das atividades da mesma, principalmente na área de segurança (*lato sensu*).

No tocante à cooperação funcional, as autoras mostram, de início, como o surgimento de diversas agências funcionais na ONU reflete, em grande medida, a perspectiva funcionalista de Mitrany (*spillover*), sendo consideradas não apenas órgãos para a resolução de problemas técnicos, mas, em última instância, recursos da Organização para a própria manutenção da paz. Em seguida, passam a uma análise do funcionamento de certas organizações funcionais de destaque, como a União Internacional de Telecomunicações (UIT), a Organização Mundial da Saúde (OMS) e a Organização Mundial do Comércio (OMC), sendo esta última a própria expressão do regime de comércio, verificando-se, mais uma vez, a clara vinculação entre as OIs e outros “mecanismos de estabilização” do sistema internacional.

No plano da integração regional, as autoras se lançam, primeiramente, a uma tarefa conceitual. Mostram, por exemplo, que acordos de integração econômica não resultam inexoravelmente em organizações de integração regional. Elas seriam um resultado institucional específico de determinado processo de integração e difeririam das organizações regionais funcionais e de segurança pela maior abrangência de áreas temáticas.

Em seguida, após caracterizarem o regionalismo aberto como uma etapa para a liberalização econômica multilateral, complementar ao regime de comércio promovido pelo GATT/OMC, Herz e Hoffman centram suas análises empíricas na União Européia e no Mercosul. O projeto europeu simbolizaria o caso mais bem-sucedido e avançado de integração em curso, tendo extrapolado da área econômica para a política (à luz da ótica neofuncionalista), com o surgimento, inclusive, de órgãos supranacionais e de leis com efeito e aplicação diretos.

O Mercosul representaria um processo de integração ainda embrionário, carente de supranacionalidade no plano institucional, altamente permeável a instabilidades macroeconômicas e disputas entre seus sócios, e muito pouco confiável no âmbito normativo, dado o alto índice de não-internalização de suas normas (destituídas de efeito e aplicação diretos). A superação dessas fragilidades seria condição *sine qua non* para ampliar sua credibilidade e para poder ser considerado um efetivo ator da política internacional, capaz de atuar independentemente de seus Estados-parte.

Por fim, superando, mais uma vez, o ranço Estadocêntrico do realismo e de outras teorias do *mainstream*, e muito afinadas com a realidade da globalização, as autoras fecham sua obra analisando o papel da sociedade civil global no sistema internacional, observando, em particular, a atuação das organizações não-governamentais internacionais (ONGIs), especificamente Cruz Vermelha, Greenpeace e Human Rights Watch.



Pedido de Assinatura/Subscriptions

Estudos Afro-Asiáticos

Publicação quadrimestral/Three issues per year

Brasil: R\$ 80,00
Other countries US\$ 50.00
Avulso/single issue R\$ 30,00/US\$ 15.00
Números atrasados (sob consulta)R\$ 10,00
Back issues (if available)US\$ 10.00

Números/issues: _____

Forma de pagamento/Payment

Enviar cheque nominal a/Send check to
Sociedade Brasileira de Instrução – SBI
Praça Pio X, nº 7, 9º andar
20040-020 – Rio de Janeiro – RJ - Brazil

Nome/Name: _____

Endereço/Address: _____

CEP/ZIP Code: _____

Cidade/City: _____ País/Country: _____

Telefone/Phone: _____ Fax: _____

E-mail: _____

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

Centro de Estudos Afro-Asiáticos
Praça Pio X, nº 7, 9º andar
20040-020 – Rio de Janeiro – RJ
Telefone: (21) 2233-9039 Fax: (21) 2518-2798
E-mail: eaa@candidomendes.edu.br

Informações aos Colaboradores

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

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

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

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

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

Para livro

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

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

Para artigo

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

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

A publicação do artigo confere ao autor três exemplares da revista.

Colaborações devem ser enviadas para:

Estudos Afro-Asiáticos

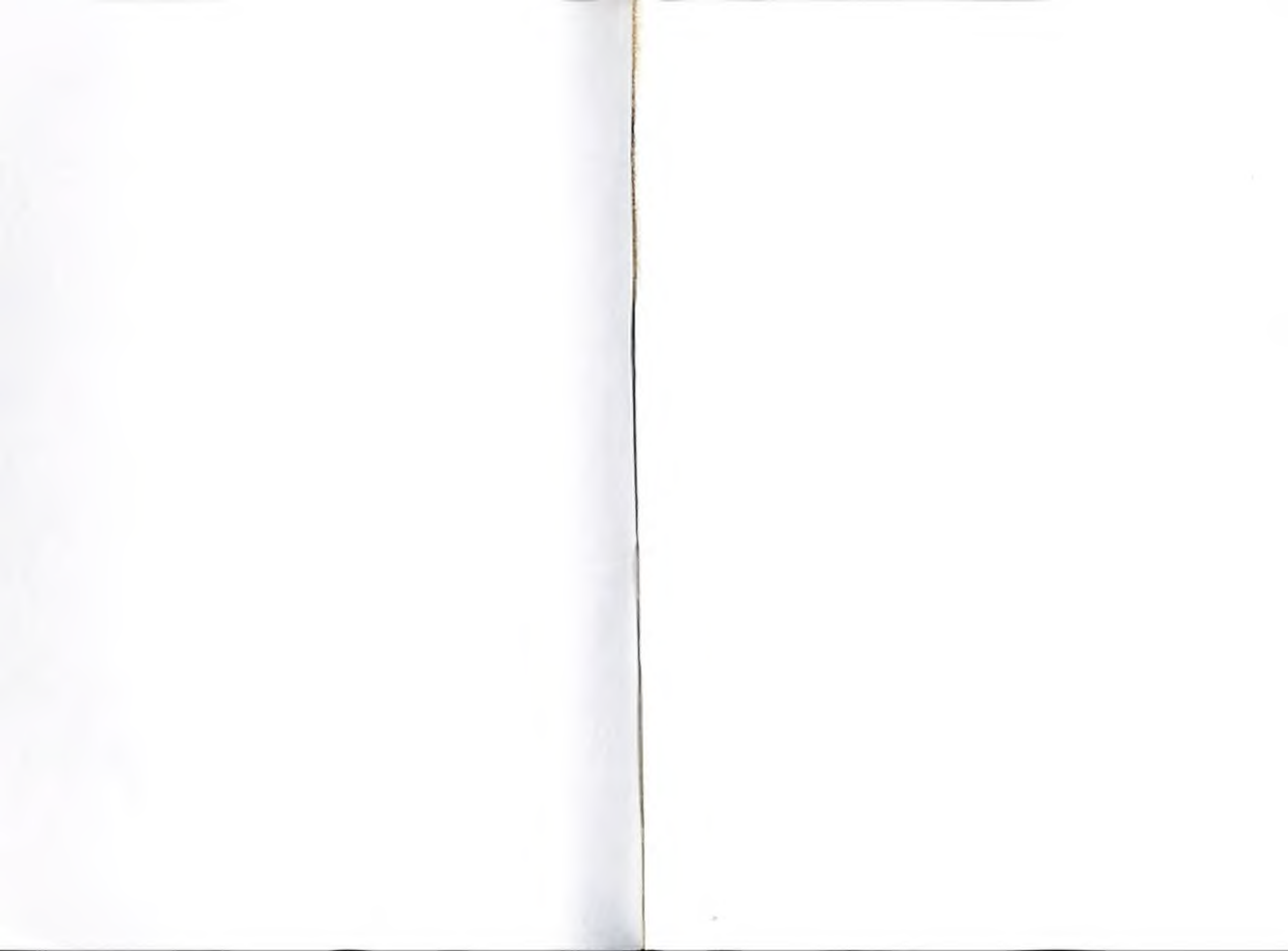
Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Praça Pio X, nº 7, 9º andar

20040-020 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil

E-mail: eaa@candidomendes.edu.br







CEAA 2004/3 ISSN 0101-546X ESTUDOS ANO 26 – JUL-DEZ – 2004/3 AFRO-ASIÁTICOS

E RAMÍREZ CALZADILLA INCIDENCIA DE LA CULTURA AFRICANA EN EL CAMPO REL
IONES CUBANAS JORGE RAMÍREZ CALZADILLA INCIDENCIA DE LA CULTURA AFRICA
E RAMÍREZ CALZADILLA INCIDENCIA DE LA CULTURA AFRICANA EN EL CAMPO REL
ITINA) GRACIELA IUORNO E ALCIRA TRINCHERI HISTORIA DE LOS 'NEGROS' DE CARM
) E ALCIRA TRINCHERI HISTORIA DE LOS 'NEGROS' DE CARMEN DE LA CARA OCULTA
ESCRAVAS EM MARIANA (1850-1888) HELOISA MARIA TEIXEIRA FAMÍLIA E REPROD
1850-1888) HELOISA MARIA TEIXEIRA FAMÍLIA E REPRODUÇÃO ESCRAVAS EM MARI
A PAULISTA (1889-1930) PETRÔNIO DOMINGUES A NOVA ABOLIÇÃO. A IMPRENSA NEGI
ÇÃO. A IMPRENSA NEGRA PAULISTA (1889-1930) PETRÔNIO DOMINGUES A NOVA AB
REVOLUCIÓN PALESTINA ZIDADE ZERAOUÍ LA MUERTE DE ARAFAT: EL HOMBRE Y LA
PALESTINA ZIDADE ZERAOUÍ LA MUERTE DE ARAFAT: EL HOMBRE Y LA REVOLUCIÓN
SENHA RESENHA RESENHA RESENHA PAULO AFONSO MONTEIRO VELASCO JÚNIOR R

Instituto de Humanidades
CEAA – Centro de Estudos Afro-Asiáticos



UNIVERSIDADE
CANDIDO
MENDES

INSTITUTO DE HUMANIDADES
Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA